ספר
אוצר ההלכה

חידושים וביאורים מגדולי האחרונים

על טור, בית יוסף, שלחן ערוך ונושאי כליו

הלכות שבת ח"ג

סימנים רס"ג - ער"ב

כשמו כן הוא: אוצר כל כלי חמדה, ליקוט עצום ונפלא עבודת עבודה, מתוך כחמש מאות ספרים זיוה והודה, מבית גנזי גדולי האחרונים ארזי הלבנון איש על העדה, אשר עמלו בעומק ההלכה וחידודה, ורובם עד כה עין לא שזפתם ותורתם לא נלמדה, אם מפאת היותם נדירים - תורה גנוזה חמודה, או מפני שכתבו על סימנים בודדים ואינם מצויים בידי הוגי תעודה. ועתה סודרו דבריהם מלאכת מחשבת על סדר השלחן ערוך בלשונם המלא תיבה לא נפקדה, לתועלת בעלי תריסין ושוחרי הלכה בעיון ובשקידה.

נערך בעזרת ה' יתברך, בעמל רב ברוב פאר והדר. עם רבבות ציונים ומראי מקומות חדשים אחד מהם לא נעדר. מוגה ומתוקן ע"י צוות תלמידי חכמים מופלגים, באותיות יפות ומאירות עינים, ובכן מה נהדר.

מכון הרב מצליח

יו"ל פה עיה"ק בני ברק ת"ו
ע"י מכון "הרב מצליח" בני ברק
שנת: **"בטחו בה' עדי-עד כי ביה ה' צור עולמים"** (תשע"ו לפ"ק)

הפצה ראשית

בני ברק:
ישיבת "כסא רחמים"
רח' הרב עוזיאל 26
טל: 03-6714821 | פלא': 050-4158565

נתיבות:
הרב יהודה חדאד, רח' רמב"ם 13. טל:
052-7679513

ירושלים:
"ספרי מאור ישראל"
רח' יואל 16. טל: 050-6660676

בכל הארץ:
מר מצליח עסיס. פלאפון: 050-5304426

באימייל: kise821@gmail.com

באתר הישיבה: www.ykr.org.il

יוצא לאור בסיוע:
משרד המדע, התרבות והספורט,
מינהל התרבות

©
כל הזכויות שמורות
ל"מכון הרב מצליח"

שע"י
מוסדות ישיבת "כסא רחמים" ספרדית
ת.ד. 2750 בני ברק מיקוד 51127
טלפון: 03-6767163

הראל עיצוב גרפי • סדר ועימוד
rl8858@gmail.com | 050-2738858

נדפס ונכרך בכרכיית "ליין"
02-5909990

מפעל אוצר ההלכה

שעל ידי "מכון הרב מצליח"

נשיאות המכון:
גאון עוזנו **מרן ראש הישיבה** שליט"א

יו"ר המערכת:
הגאון הרב **רחמים מאזוז** שליט"א

עורך ראשי:
הרב **ברק רייבי** הי"ו

ביקורת:
הרב **מאיר כהן** הי"ו, הרב **נסים שבתאי** הי"ו

בכרך זה השתתפו:

הרב **עמוס עידאן** הי"ו
הרב **איתיאל נדב** הי"ו
הרב **צוריאל רבי** הי"ו
הרב **אריה דוידוב** הי"ו
הרב **שלום נעים** הי"ו
הרב **אפרים סגרון** הי"ו
הרב **אברהם חדאד** הי"ו

מי שברך

אבותינו הקדושים

אברהם יצחק ויעקב, משה ואהרן, יוסף,
דוד ושלמה, הוא יברך וישמור וינצור ויעזור

לגבירים הנדיבים היקרים, האחים שלא יתפרדו,

מר **שימו, צבי, ינון, וכמוס עמאר** הי"ו

הם ונשיהם ובניהם, ובנותיהם,
ונכדיהם וכל אשר להם

שתרמו בעין יפה להוצאת הספר הזה

לעילוי נשמת

אביהם ואמם ואשתו הראשונה ע"ה

מלך מלכי המלכים ישמרם ויחיים, ומכל צרה ונזק יצילם, ירים ויגביה כוכב מערכתם, ויכניע וישפיל כל אויבי ישראל תחתם, ובכל אשר יפנו ישכילו, וכל אשר יעשו יצליחו, אל נא רפא נא להם. וקיים בהם מקרא שכתוב: יברכך ה' וישמרך. יאר ה' פניו אליך ויחונך. ישא ה' פניו אליך, וישם לך שלום. ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים. ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם. וימלא השי"ת כל משאלות לבם לטובה, ויזכם השי"ת שכל צאצאיהם יגדלו בתורה ויראת שמים, עושר ואושר וכבוד. בריאות איתנה ונהורא מעליא, אורך ימים ושנות חיים.
אמן ואמן.

בצל החכמה בצל הכסף

אל מלא רחמים

יתמלא ברחמים על איש החסד ומרבה להיטיב, יראֵ אלקים וסר מרע, מוקיר רבנן ותלמידיהון, חינך בניו ונכדיו לתורה ויראת שמים, לאהבת עמלי תורה וצדקה וחסד,

המנוח ר' **עזר עמאר** ז"ל

בן מר בנימין ומרת פלילה ע"ה

נלב"ע במרסיי בליל שלישי א' דר"ח אדר שני התשמ"ט, והובא למנוחות בהר הזיתים בחלקתו של מרן הגאון הקדוש רבי מצליח מאזוז זצ"ל, ביום חמישי ג' באדר שני התשמ"ט.

ואשתו הראשונה **מרת זוירה בת חנה ע"ה**

נ"ע ט' בטבת התש"ח

ואשתו השנייה **מרת כנפיטה עמאר ע"ה**

בת צגיירה נ"ע

נלב"ע במרסיי ביום י"ג בכסלו התשע"ג, והובאה למנוחות בהר הזיתים ליד בעלה המנוח, בחלקתו של מרן הגאון הקדוש רבי מצליח מאזוז זצ"ל, בליל ט"ו בכסלו התשע"ג.

דאתפטרו מן עלמא הדין כרעות אלהא מארי שמיא וארעא, מלך מלכי המלכים ברחמיו ירחם עליהם, ויחוס ויחמול עליהם. מלך מלכי המלכים ברחמיו יסתירם בצל כנפיו ובסתר אהלו, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ולקץ הימין יעמידם, ומנחל עדניו ישקם, ויצרור בצרור החיים נשמתם, וישים כבוד מנוחתם, ה' הוא נחלתם. וילוה אליהם השלום, ועל משכבם יהיה שלום. כדכתיב: יבוא שלום ינוחו על משכבותם "הולך נכוחו". הם וכל בני ישראל השוכבים עמם, בכלל הרחמים והסליחות, וכן יהי רצון ונאמר אמן.

בצל החכמה בצל הכסף

אל מלא רחמים יתמלא ברחמים על איש החסד ומרבה להטיב, ירא אלהים וסר מרע,
מוקיר רבנן ותלמידיהון, חינך בניו ונכדיו לתורה ויראת שמים

המנוח עָזָר (אלעזר) עמאר ז"ל

בר המנוח בנימין ומרת פְּלִילה ע"ה

נלב"ע במרסיי בליל שלישי א' דר"ח אדר שני התשמ"ט והובא למנוחות בהר הזיתים בחלקתו של מרן
הגאון הקדוש רבי מצליח מאזוז זצ"ל, ביום חמישי ב' באדר שני התשמ"ט.
ואשתו הראשונה מרת **זְוִירָה עמאר בת חנה** ע"ה, נ"ע י"ט בטבת התשי"ח.
ואשתו השניה מרת **כַּנְפִיטָה עמאר בת צְגִירָה** ע"ה, נלב"ע במרסיי ביום שלישי י"ג בכסלו התשע"ג
והובאה למנוחות בהר הזיתים ליד בעלה המנוח, בליל חמישי, ט"ו בכסלו התשע"ג.

וחתנו שנפטר בקיצור שנים המנוח **יעקב בר ורדייה שמילה** ז"ל, נ"ע בתאונת דרכים מחרידה ביום כ"ה אדר ב' התשנ"ה. והובא למנוחות בקרית ביאליק, חיפה. והמנוח **עמוס עמאר בר פלילה**, נ"ע ביום ג' באדר א' התשס"ח. ואשתו **עזיזה בת פלילה**, נ"ע ביום ט"ז בניסן התשל"ה. והובאו למנוחות בעיה"ק נתיבות. והמנוח **אפרים עמאר בר פלילה**, נ"ע י"ד שבט תשע"ב. ואשתו **נינה בת מסעאדה**, נ"ע ל' בכסלו התשס"ד. והובאו למנוחות בעיה"ק צפת. והמנוח ר' **יוסף חדאד בר שמחה**, נ"ע כ"א תמוז תשס"ו, והובא למנוחות באשקלון. ואשתו **מזייאנה חיה בת פלילה**, נ"ע כ"ד תשרי תשכ"ו, והובאה להר המנוחות בירושלים. **שלום בוגיד סגרון בר צגיירה** ז"ל, נ"ע ח' בכסלו התשס"ט. ואשתו **רבקה בת כמיסה לבית סגרון** ע"ה, נ"ע כ"ז באייר התשס"ו ונטמנו בהר המנוחות ירושלים. והמנוח **בנימין סגרון (גאמון) בר צגיירה**, נ"ע ביום כ"ו אדר א' התשמ"ט. ובנו **נסים בר מרים**, נ"ע ביום ט"ו בכסלו התשס"ח. ונקברו בהר המנוחות בירושלים. והמנוח **ראובן סגרון (גאמון) בר צגיירה**, נלב"ע במרסיי בי' בטבת התשע"ג, ונקבר בי"ב בטבת בהר המנוחות בירושלים. **עמירה בר פלילה חדד פנש**, נ"ע כ"ה בטבת התשנ"ז. ואשתו **שלבייה בת צגיירה לבית חדד פנש** ע"ה, נ"ע כ' אדר ב' התשנ"ז ונטמנו בהר הזיתים ירושלים. **ורגאני בר רחל גאמון** ז"ל נ"ע כ"ה בתשרי התשנ"ד. ואשתו **כמסאנה בת צגיירה לבית גמון** ע"ה, נ"ע ט"ז בניסן התשס"א ונטמנו בנתניה. והמנוח **שלום חי לבית פרץ** הי"ד, בר כמסאנה תחי'. נ"ע ה' אדר ב' התשס"ב. והובא למנוחות בעיר יבנה. והמנוח **כמוס סגרון בר זואהר** הי"ד, נ"ע א' דר"ח תמוז התשנ"ח. ואשתו **כאדומה בת נישונה**, א' דר"ח אד"א התשס"ה. ובתם **סעאדה למשפחת סלאמה**, נ"ע ז"ך באב התשנ"ו. ונקברו בהר הזיתים בירושלים. ר' **יוסף בוכריץ בן ג'ולי** ז"ל. ליל י"ד ניסן התשס"ד. **שלי שולמית** ז"ל **בת אורלי** תחי'. כ"ט אייר התשע"ד. **מארי מרים בת. תרכונה לבית חורי** ז"ל. נלב"ע יום שני י"ד טבת התשע"ה. המנוח **עזיזי אליה בר כויכה** ז"ל. כ"ג תשרי התשל"ג

דאתפטרו מן עלמא הדין כרעות אלהא מארי שמיא וארעא, מלך מלכי המלכים ברחמיו ירחם עליהם. ויחוס ויחמול עליהם. מלך מלכי המלכים ברחמיו יסתירם בצל כנפיו ובסתר אהלו. לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. ולקץ הימין יעמידם. ומנחל עדניו ישקם. ויצרור בצרור החיים נשמתם. וישים כבוד מנוחתם. ה' הוא נחלתם. וילוה אליהם השלום. ועל משכבם יהיה שלום. כדכתיב: "יבוא שלום ינוחו על משכבותם. הולך נכוחו". הם וכל בני ישראל השוכבים עמהם. בכלל הרחמים והסליחות. אכי"ר.

אוצר ההלכה - שבת חלק ג'

תוכן העניינים

מבוא האוצר 9

סימן רסג
מי ומי המדליקין ואם טעו ביום המעונן

ס"א..... א
ס"ב..... יד
ס"ג..... יח
ס"ד..... ל
ס"ה..... לב
ס"ו..... סו
ס"ז..... סח
ס"ח..... סט
ס"ט..... עא
ס"י..... עא
סי"א..... פב
סי"ב..... פו
סי"ג..... פח
סי"ד..... צא
סט"ו..... צט
סט"ז..... קא
סי"ז..... קב

סימן רסד
דיני הפתילה והשמן

ס"א..... קכ
ס"ב..... קכט
ס"ג..... קלו
ס"ד..... קסד
ס"ה..... קסה
ס"ו..... קסט
ס"ז..... קעא
ס"ח..... קעג
ס"ט..... קעד
ס"י..... קעה

סימן רסה
דיני כלים הניתנים תחת הנר

ס"א..... קעז
ס"ב..... קפב
ס"ג..... קפג
ס"ד..... קצט

סימן רסו
דין מי שהחשיך בדרך

ס"א..... ריב
ס"ב..... ריח
ס"ג..... רלז
ס"ד..... רלח
ס"ה..... רלח
ס"ו..... רמ
ס"ז..... רמב
ס"ח..... רמח
ס"ט..... רנ
ס"י..... רסז
סי"א..... רסז
סי"ב..... רסט
סי"ג..... ערה
מילואים..... רעז

סימן רסז
דין התפלה בערב שבת

ס"א..... רפה
ס"ב..... רצב
ס"ג..... שיט

סימן רסח
דין הטועה בתפלת השבת

ס"א..... שכו
ס"ב..... שלג
ס"ג..... שמז
ס"ד..... שנא
ס"ה..... שנח
ס"ו..... שנח
ס"ז..... שעא
ס"ח..... שעח
ס"ט..... שפב
ס"י..... שפו
סי"א..... שצו
סי"ב..... שצו
סי"ג..... שצז

סימן רסט
דין המקדש בבית הכנסת

ס"א..... תה

סימן ער
לומר משנת במה מדליקין

ס"א..... תכא
ס"ב..... תכח

סימן רעא
דיני קידוש על היין

ס"א..... תלב
ס"ב..... תנו
ס"ג..... תפה
ס"ד..... תפח
ס"ה..... תצט
ס"ו..... תקח
ס"ז..... תקיג
ס"ח..... תקטו
ס"ט..... תקיט
ס"י..... תקכא
סי"א..... תקמב
סי"ב..... תקנב
סי"ג..... תקסא
סי"ד..... תקע
סט"ו..... תקעג
סט"ז..... תקפו
סי"ז..... תקפו

סימן ערב
על איזה יין מקדשים

ס"א..... תקפז
ס"ב..... תרה
ס"ג..... תרז
ס"ד..... תרח
ס"ה..... תריב
ס"ו..... תריג
ס"ז..... תרכט
ס"ח..... תרלא
ס"ט..... תרלו
ס"י..... תרנ

מפתח נושאים וכללים..... 659
מפתח החידושים..... 697
רשימת הספרים ומחבריהם..... 718

מהסכמות מרנן ורבנן גדולי ופוסקי הדור שליט"א

(שנדפסו בחלק הראשון)

"...ופנים חדשות באו לכאן, באותיות מאירות עינים, ובתוספת ציוני המקורות והערות, ובתיקוני שגיאות רבות שנפלו במהדורות הישנות של ספרים אלו, **ואין ספק שדבר זה יהיה לתועלת גדולה ללומדים ובפרט למורי הוראות**, לערוך בפניהם דברי גדולי האחרונים, אשר דבריהם יקרים מפנינים, בהבנת ובביאור דברי מרן הקדוש זיע"א שקבלנו הוראותיו, כאשר יאמרו המושלים: לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו".

(מרן גאון עוזנו הראש"ל רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל)

"...ספר "אוצר ההלכה", שם צוה ה' את הברכה, **ריכוז כחמש מאות ספרים, מגדולי הפוסקים האחרונים**, סביב השלחן ערוך המה חונים, ודבריהם יקרים מפנינים, עד כה היו בספריות שונות ספונים, ומעטים אליהם פונים, **ויחפשום ממטמונים, מחכמי אשכנזים וספרדים**, שדבריהם קלים וחדים, כפרים עם נרדים... **וישבו על המדוכה אברכים יקרים, מעיינים ישרים, דורשים וחוקרים, על כל שגיאה שבעה נקיים סופרים**".

(מרן הגאון ראש הישיבה שליט"א)

"...בכדי שיהא השלחן ערוך כשמו ו"שיהא ערוך ומוכן לאכילה לכל אדם" גם בחידושי האחרונים, רחש לבם של רבני ישיבת "כסא רחמים" דבר טוב, לערוך את דברי האחרונים על השלחן ערוך סביב השלחן, בכדי שהלומד ישיגם על אתר, בארבע אמות של הלכה סביב השלחן ערוך. ראיתי קונטרס מעבודה נפלאה זו שקראו לה "אוצר ההלכה", בו **אצרו סביב השלחן למעלה מארבע מאות ספרים של גדולי עולם**, על השלחן ערוך, **והדברים ערוכים בטוב טעם, ויש בהם לגלות ולהפיץ תורתם של גדולים לבלתי ידח ממנו נדח מחמת הטורח**, ואשרי החכמים שעוסקים במלאכה חשובה זו, ואשרי הישיבה שזוכה להגדיל תורה ולהאדירה, ולהמשיך רצונו של מרן זצ"ל שתהא ההלכה בשלחן ערוך כדבר המוכן לכל אדם".

(מרן הראש"ל הגר"א בקשי דורון שליט"א)

"... ואסף איש טהור חידושים הארות והערות, מדברי רבותינו לקדושים אשר בארץ המה, **והם מפוזרים תוך כחמש מאות ספרים**, ואין מביט בהם להתבונן, ומי את דבריהם יחונן, כי למרות שדבריהם סדורים, ועיני חכמים מאירים, אור אורים, מחמת שהם מאד מפוזרים, לא עסקו בהם ידים, מלבד אחד מעיר או שנים, **והוא זכור לטוב חס על רוב עמלם, שלא ישכחו מהעולם, והעלה רעיון גדול ונורא, לכתוב דבריהם במורא, בסדר טוב ומופלא**, פלג אלהים מלא, על סדר השלחן ערוך לסעיפיו, וישכנו סביב לחופיו, והיה כל מבקש ה' באמת, ימצא תורתם נרשמת, בפתילים וחותמת, ותיכון לעד שפת אמת. **הכי קראו שמו "אוצר ההלכה", סדורה בכל וערוכה**, ושומה עלינו להחזיק להם טובה, על התועלת המרובה, במדב"ר בערב"ה, קול דודי זה בא, והיא טובה עם המחברים, ויותר מזה עם הלומדים, שבבית ה' עומדים, אשר ימצאו הדברים מסודרים, זורחים כשמש ומאירים".

(מרן הראש"ל הגרש"מ עמאר שליט"א)

מבוא האוצר

י"ב אבני החושן המבהיקות באוצר

הכללים ללומד במהדורתינו

אָדָם

שלחן ערוך

א. מוגה מהשיבושים והטעויות הרבות שהיו בכל ספרי השלחן ערוך, וסמכנו על הנוסח של **דפוס ראשון**. **ב.** הלשון מפוסקת, שתהא נוחה לקריאה. **ג. המקורות בהגהות הרמ"א** – טעויות רבות נפלו בהם במהדורות קודמות, במהדורתנו, הושלמו ותוקנו כל ציוני המקורות שבהגהותיו, על פי שלחן ערוך השלם הוצאת "מכון ירושלים", להאיר עיני הלומדים. **ד. באר הגולה – פנים חדשות באו לכאן.** כל החיבור מוגה, מתוקן ומושלם על פי "באר הגולה" שנדפס בש"ע השלם הוצאת "מכון ירושלים", אשר נתנו את הסכמתם לכך.

פִּטְדָה

כחמש מאות ספרים באכסנייה אחת

א. מפרשי בית יוסף. רוב החיבורים של המפרשים בדורות הסמוכים למרן, עד לפני כמאתיים וחמשים שנה, עיקר חידושיהם הם על חיבורו הגדול של מרן – "בית יוסף", וספרים אלו המה לנו לעיניים ויסוד מוסד להלכה ולמעשה. ספרים רבים בסגנון זה נכנסו לאוצרנו, וכגון: כנסת הגדולה, יד אהרן, תפארת שמואל, בני חיי, ידיו של משה, ועוד רבים.

ב. מפרשי שלחן ערוך. פרשנים ומחברים שעמדו בעיקר על דברי מרן והרמ"א בשלחן ערוך, באופן שכל דבריהם לענין הלכה, מהי דעת מרן והרמ"א למעשה, וכיצד יש לנהוג לדינא.

ג. מפרשי נושאי הכלים. מחברים רבים התמקדו בעיקר על דברי גדולי האחרונים, נושאי כלי המלך אשר סביב השלחן הטהור, כגון: הטורי זהב ומגן אברהם, ומאריכים בביאור דבריהם וכוונתם.

ד. חידושי הלכה ומנהגים. בספרים רבים, רוב חידושיהם והערותיהם לא קשורים ממש לדברי השלחן ערוך, אלא עיקר מטרתם לגלות חידושי הלכות שהעלו בחכתם מתוך עיונם בדברי הראשונים ובסוגיות הגמרא. ופעמים רבות שמעוררים על מנהגים שנהגו בעריהם ובארצותם, שלא כדעת מרן, ומכריעים לדינא מתי לסמוך על המנהגים ומתי לא. וכן על זה הדרך.

ה. הערות קצרות. בחיבורים שונים אין כל כך משא ומתן, אלא רובם הערות במילים ספורות ממש על דברי הש"ע ונושאי כליו.

ו. פרד"ס. רבים מן המחברים, שילבו את פרד"ס התורה גם בשלחן ערוך. ובין חידושיהם ההלכתיים, ניתן למצוא גם ביאורים להלכות בדרך דרוש, רמז וסוד.

ז. ספרי שו"ת, גם הבאנו אל האוצר **חדושים מספרי שו"ת,** שחלק מסימני הספר לא היו שו"ת אלא חידושים או משא ומתן בדברי הטור והבית יוסף או בשלחן ערוך ונושאי כליו.

מבוא האוצר

ח. קבצים תורניים. קיבצנו **חדושים מתוך הקבצים התורניים** המפורסמים: "המאסף", "תורה מציון", שיצאו לאור בירושלים לפני כמאה שנה, וכן מהקבצים שנדפסו בג'רבא: "קרן דוד", "מקבציאל", "הירח", "השושנה", "כתר תורה". וציינו שם הרב הכותב בסוף כל חידוש.

ט. תמצית פסקי תשובות מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים, ואלו הספרים שציינו אליהם: **שו"ת "רב פעלים"** למרן הגאון רבנו יוסף חיים זצ"ל. **שו"ת "שואל ונשאל"** למרן הגאון רבנו משה כלפון הכהן זצ"ל, ראב"ד ג'רבא. **שו"ת "שמחת כהן"** למרן הגאון רבנו רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל, ראב"ד ג'רבא. **שו"ת "איש מצליח"** למרן הגאון מייסד הישיבה רבנו מצליח מאזוז זצ"ל, ולהבדיל בין החיים, **שו"ת "יביע אומר"** למרן הגאון הראשון לציון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל.

י. חדושיו של **מרן מלכא הראשון לציון זצ"ל**, מלבד הנ"ל, השתדלנו בס"ד להתאים את חדושיו של מרן שליט"א לסגנון הספר, הבאנו קטעים נבחרים מתוך תשובותיו שבספרי שו"ת "יביע אומר" על עשרת חלקיו, עם עיקרי ראיותיו, וכלשונו ממש, בלי שום שינוי. וכן הבאנו הרבה מהערותיו בספרי "הליכות עולם" – שבהרבה מקומות בקטע קצר מתמצת את עיקרי תשובתו שנדפסה כבר בשו"ת יביע אומר. **זאת** ועוד, במקומות שמצאנו שמרן זצ"ל נשא ונתן או העיר על דברי האחרונים על השלחן ערוך בדרך חידוש (ואפילו לא לענין הלכה), הבאנוהו לבית האוצר בצורת חידוש, או ציינו בהערה שמרן זצ"ל העיר על דברי הרב המחבר.

יא. שיבצנו הרבה מחידושיו המאירים של **מרן הגאון ראש הישיבה שליט"א**, בעיקר הערותיו שנדפסו בסוף ספר "בן איש חי" (הנדפס מחדש בס"ד ע"י המכון), והערותיו שבסוף ספר "משנה ברורה עם הערות **איש מצליח**" (בהוצאת המכון), וכן מתוך מאמריו הפזורים בירחון התורני המפורסם "אור תורה" ועוד מקומות, זאת מלבד כמה הערות הפזורות במדור "הערות וציונים" שכתב לבקשתנו להאיר את עינינו.

בְּרָכָה

הגהה מדוקדקת

רוב החיבורים והספרים שבאוצרנו, זוהי להם פעם ראשונה שהם נדפסים במהדורה חדשה מאז צאתם לאור עולם לפני מאות בשנים. רבים מהם לא נדפסו שוב מעולם אחר הדפסתם הראשונה, ויש רבים שזכו לתפוצה חדשה בדור האחרון ע"י "מהדורת צילום" בלבד.

צוות תלמידי חכמים מחברי "מכון הרב מצליח", עמלו ויגעו בלימוד ועיון כל דברי המחברים שהובאו בית האוצר, וכל דיבור ודיבור שבספר עבר תחת שבט הגהתם וביקורתם. ובמהלך עבודתם סיקלו אין ספור טעויות ושיבושים המהפכות את הכוונה ומפריעות ללומד בהבנת דברי המחבר, וכפי היכולת שבידם השוו גם בין דפוסים שונים וקדמונים, ואחר ההכרעה ובירור הנוסח הנכון קבעוהו בספר.

מאחר ש"כל האדם כוזב", לכן אף כשהיה נראה ברור שיש ט"ס, לא מחקו לגמרי את הנוסח הקיים, אלא השאירוהו בסוגריים עגולות, ואת התיקון בסוגריים מרובעות, ובידי המעיין לשקול במאזני שכלו את הדברים. למעט טעויות פשוטות מאד, או שבדפוסים ראשונים וכ"ש בכתבי יד רואים בבירור נוסח מתוקן, אזי פעמים שלא השאירו עקבות לשיבוש המדפיסים, ופעמים לפי הענין עמדו על כך במדור "הערות וציונים".

בכמה ספרים ישנם **"השמטות"** או **"תקונים"**, פעמים בסוף אותו ספר, ופעמים בספר אחר של אותו מחבר. ב"אוצר ההלכה" כל השמטה נדפסה במקומה, עם ציון מהיכן הובאה. ולדוגמא נציין את ספר **"יפה ללב"** להגאון **רבי יצחק נסים רחמים פלאג'י** זצ"ל, אשר

מבוא האוצר

מלבד כי ספרו זה מכיל **תשעה חלקים**, וכמעט בכל חלק ישנם חדושים על כל חלקי השלחן ערוך (ויצויין עוד, כי בכל חלק יש 'השמטות', ולאחר מכן 'תקונים' להשמטות, ובסוף יש גם 'קונטרס אחרון' המכיל הוספות ל'תקונים', ובהם עוד הוספות וחדושים שלמים, ולאו כל מוהא סביל דא), עם כל זה חדושיו פזורים על פני למעלה **מארבעה עשר** כרכים (ספר "**יפה ללב**" מכיל **עשרה** כרכים, ויש עוד מחידושיו בסוף ספרו "**חלק יפה**" שנדפס בסוף ספר "פני חיים" לאביו הגר"ח, ובשו"ת "**לב חיים**" לאביו הגר"ח, ובספר "**פדה את אברהם**" על התורה לאחיו הגר"א, ובספר "**ויקרא יצחק**" על התורה להרב המחבר)! ולולא סייעתא דשמיא שמלוה וחופפת אותנו לא היה אפשר לגלות את כולם.

מן הענייין לציין עוד, כי ספר יפה ללב "חלק הששי" שתמיד ידענו שלא כתב שם רק על הלכות פסח וחלק אבן העזר, מקרוב ממש נודע לנו שחלק זה מחולק לשני כרכים קטנים (שלא בקודמיו), ואחד מוכר ומצוי, והאחד איננו, גם לא ברוב הספריות הגדולות. ובחסדי ה' זכינו להשיג צילום ממנו והבאנו מחדושיו בחלקים אלו, (יצויין, כי גם מרן הראש"ל שליט"א מזכירו מספר פעמים בשו"ת יביע אומר, וכנראה שמצוי הוא בבית גנזיו). ובלי ספק שיש בזה נחת רוח גדולה לגאון המחבר. ומלבד ספר יפה ללב יש עוד ספרים שנדפסו באופן כזה וכדומה, כמו ספר "מאורי אור" (על שבעת חלקיו) וספר "פתח הדביר" ועוד, וכאמור, על ידי אוצרנו יוכלו המעיינים לרוות ולשתות בצמא את דבריהם בלי לייגע את מוחם אחר חיפוש מייגע ומפרך.

ג. גם אספנו אל האוצר **חדושים מכמה ספרי שו"ת**, שחלק מסימני הספר לא היו שו"ת אלא חידושים או פלפולים בדברי הטור והבית יוסף או בשלחן ערוך ונושאי כליו, ואף שידענו גם ידענו שהמלאכה בזה היא רבה, כי אלפי ספרי שו"ת ישנם, ולא עברנו לעת עתה רק על מקצתם, מכל מקום ליקטנו לפי מה שהשיגה ידינו לבינתיים, ועוד היד נטויה בעזרת ה'. וראה עוד באורך במבוא לחלק א' ב"עמודי האוצר" פירוט על סוגי ספרים השונים שנלקטו מהם חידושים, אף שעיקר הספר אינו חידושי שלחן ערוך. **מלאכה יש כאן, חכמה יש כאן!**

נִסָּךְ

פיענוח ראשי תיבות

רוב ככל ראשי התיבות וקיצורי המלים שהיו בספרים שהובאו "בית האוצר", פוענחו ונפתחו. וזאת באשר ראינו מהנסיון, שדבר זה מוסיף **נופך** רב בלימוד. **ודע שלא חסכנו עמל וטורח לברר מפי סופרים ומפי ספרים, מאות ר"ת שהיו קשים להבנה, וחקדשנו לכך זמן זמנים טובא**, ביודענו שבכך מונעים אנו בזבוז זמן יקר מחובשי בית המדרש, וביטול תורה גדול בכמות ובאיכות. ומכל מקום במעט מאד מקומות שנסתפקנו בביאור כוונת המחבר בר"ת שכתב, השארנו את המלה כצורתה, ופענחנו את הר"ת בסוגריים מרובעות, והמעיין יבחר ויקרב.

סַפִּיר

ציוני מקורות

בכל אלפי החידושים שהובאו אל בית האוצר, ברבבות המקומות שציינו לספרים וחיבורים אחרים, תרנו וביקשנו לידע איה מקום כבודם, לראות שהמקורות אינם שגויים, **ונוספו בדברי המחברים אלפי מקורות שלא היו כתובים, ותוקנו אלפי מקורות שנדפסו בשיבוש.**

מבוא האוצר

וכמו כן, במאות מקומות כתבו המחברים ציונים לדפוסים ישנים שאינם מצויים כיום, וביררנו את המקור לפי הדפוסים החדשים והנפוצים, וציינו למקור החדש בסוגריים מרובעות, והשארנו את המקור הישן בסוגריים עגולות. **ומלאכה זו היתה אחת מהעבודות הקשות ש"במקדש"**, כי פעמים רבות היה קשה למצוא את המקור הנכון והמדויק שעליו נתכוונו המחברים, אם מפני טעויות הדפוס, או משום הציונים הישנים, או מחמת שהספר שציינו אליו לא מצוי. **ובזכות זה נפתרו תמיהות רבות שהיו בדברי המחברים** לפום ריהטא, אשר בהגלות נגלות מקור ויסוד דבריהם, נתבארה כוונתם. וע"פ רוב עמדנו על כך במדור "הערות וציונים".

וכאן המקום לציין, כי ספרים אשר יש להם כמה מהדורות, השתדלנו לציין לפי הנושא בספר (כגון: הלכות ..., דיבור המתחיל ... או פרקים וכיוצא בהם) **ולא לפי דפי (או עמודי) הספר, כדי שיהא אפשר למוצאם בכל מהדורא. ובספרים אשר לא היתה אפשרות זו ציינו לפי המהדורא הנפוצה יותר.**

כמו כן לא נמנענו מלציין ציונים לספרים שרק במהדורא חדשה סדרו אותם לפי אותיות, לדוגמא: "בית יוסף", במהדורא החדשה (הוצאת "שירת דבורה") צויינו סעיפי השלחן ערוך בתוך הטור והבית יוסף להקל על המעיין למצא כל סעיף בבית יוסף, וגם אנחנו מטעם זה השתמשנו בסעיפים אלו במקום שציינו המחברים לבית יוסף בעיקר בסימן אחר. וכן האותיות בספר "בית חדש" השתדלנו לציין אליהם ברוב המקומות, למרות שבדפוסים הישנים האחרונים השמיטו אותם (וב"שירת דבורה" החזירו עטרה ליושנה). וכן ציינו בספר "לבושי שרד" סעיפים קטנים, שנעשו לראשונה בשלחן ערוך החדש הוצאת "מכון ירושלים".

יַהֲלֹם

חלוקת קטעים

מחברים רבים מהמובאים באוצרנו, בהרבה מקומות השפיעו עלינו גשמי נדבה, ויתהלכו ברחב'ה, כיד ה' הטובה, וכתבו פלפולים עצומים באורך רב, ברצף אחד ובנשימה אחת. במקרים אלו, חילקנו את הדיבורים לקטעים קצרים, להקל על הלומד שיוכל להתבונן בין קושיא לחבירתה, ובין ענין לענין. לעומת זה, היו פעמים, שנתקלנו בקטעים שהיו נפרדים, ואחר העיון ניכר בעליל שאך שגגת המדפיסים היא, ויש לחבר את האהל להיות אחד, וכן עשינו.

לֶשֶׁם

סדר החידושים

ננקטה דרך מיוחדת בעריכת החידושים. והיא, שכל דברי המחברים על כל סעיף וסעיף, באו ברצף, אחד אחר רעהו, באופן שהלומד המחפש לראות דברי המפרשים בעניין מסויים, לא צריך עוד לחפש הרבה, אלא בסקירה אחת עובר על פני כל המפרשים שדיברו באותו ענין, ומשביע את רצונו. הסדר שננקט בדברי המחברים עצמם, הוא כדלהלן:

א. לפי קביעות החידוש. לדוגמא: בסעיף שיש בו חמשה משפטים, על כל משפט ומשפט דיברו כמה חכמים (וכפי שמצוי הרבה), הרי שכל אלו שדיברו על המלים הראשונות בסעיף, הוקדמו, וכן הלאה.

ב. סדר הדורות. מובן מאליו, שמחברים רבים קבעו על אותם מלים שבאותו סעיף. ובמקרים אלו, סידרנו דבריהם לפי סדר זמן פטירתם, והשתדלנו לברר עד כמה שידינו מגעת את שנת פטירת המחברים.

מבוא האוצר

שִׁבּוֹ

קביעות בראש החידוש

כפי שכתבנו באבן "פטדה", ספרים רבים מתוך חדרי האוצר, הם חיבורים המיוסדים אך ורק על הטור ובית יוסף. וממילא בדבריהם קבעו רק על הבית יוסף, בלא שום ציון לשלחן ערוך. וכן בחידושים מספרי "מערכות", ברוב הפעמים אין ציון וקביעות אל קטע מסויים בש"ע שעליו מוסבים דבריהם, במקרים אלו, **השתדלנו עד כמה שאפשר לשבץ דבריהם הקדושים במקום שנראה הכי מתאים וקשור לתוכן חידושיהם, והוספנו בראש דבריהם "קביעות" מלשון השלחן ערוך.**

וכן במקומות שהיה ראוי לשנות את מקום החידושים **לסעיף** אחר, ובלי ספק דהוה ניחא ליה להמחבר בכך, וכגון, שפוסקים רבים דנו בנושא מסויים, וקבעו דבריהם בסוף הסימן, ויש שדיברו באותו ענין מיד עם תחילת הסימן, והיה ראוי לצרף את כולם יחד שלא ייעלמו דבריו מעיני הלומדים. וכן חידושים על סימנים מסויימים שנדפסו שלא במקומם באשמת המדפיסים וכיו"ב, שיבצנו הדברים במקומם, וציינו בסוף החידוש מהיכן לוקח. ועם כל זאת השתדלנו כמה שיותר שלא לשנות קביעות המחבר.

וזאת למודע'י: כי אין לדייק בכוונת המחבר על פי הקביעות שהביא מלשון השלחן ערוך, כי במספר מקומות קצרנו או הארכנו את ה'קביעות', ולפעמים אף שינינו את ה'קביעות' לפי הצורך, ובחרנו ב'קביעות' היותר מתאימה וקשורה לדברי המחבר, וזאת עשינו מכמה סיבות, ובפרט שבספרים רבים לא היתה בהם קביעות, או שלא הקפידו על הקביעות.

אַחְלָמָה

אבני ה"מילואים"

במספר מקומות, המחברים הקדושים העלו ארוכ'ה ומרב'ה בפלפול עצום ומסוקף, מערכה לקראת מערכה, **ודא עקא, שללומד המחפש לראות כאחד את דברי האחרונים על הדין המבוקש עמו, לא נוכל לקטוע את רצף החידושים בפלפול גדול של כמה דפים.** ומאידך, לא יעלה על לב להשמיט חידושים נפלאים אלו, אשר טובה מרובה צפונה בהם, **אשר על כן הקדשנו מדור מיוחד בסוף הספר לכל עניינים אלו.** באופן שבגוף הספר הובאו תחילת דברי המחבר הנוגעים לענין, וצויין ב"הערות וציונים" שיש המשך הנמצא בסוף הספר, והחפץ לחזות בנועם דבריהם יפנה לשם וירווה צמאונו.

תַּרְשִׁישׁ

הערות וציונים

א. ציונים לחדרי האוצר. במסגרת עבודתנו ב"אוצר ההלכה" נוכחנו כי כמעט בכל סימן, המצא יִמָּצֵא עשרות מקומות, שחכם אחד מציין לדברי חבירו שקדמו, ונושא ונותן בדבריו, ואף אותו מחבר שציינו אליו שוכן כבוד באוצרנו. כתבנו בהערה את מקורו ומקום כבודו ב"אוצר ההלכה", ובזה יעלה לו ארוכה, כי שם צוה ה' את הברכה. וכמו כן במקומות שקושיית חכם אחד מיושבת על פי דברי חברו (ולא הזכירו, או שלא ראה דבריו וכדומה), השתדלנו בהרבה מקומות לציין, ועוד הרבה הערות בסגנון זה.

ב. ציונים אל ספרי מרן ה"יביע אומר" שליט"א. מאחר שנפגשנו ב"אוצר ההלכה" בעשרות מקומות שפוסקים מסויימים העלו חידושים הלכתיים, שלא ידוע כ"כ מה דעת שאר פוסקים בזה, והמעיין משתוקק לידע היכן ימצא דברי חפץ, ומה יעשה ישראל. לכן בכל מקום

מבוא האוצר

ונושא שמצאנו שגם מרן הראש"ל שליט"א דן בו באחד מחיבוריו הגדולים: **שו"ת יביע אומר, שו"ת יחוה דעת, הליכות עולם ועוד**. ציינו לדברי קדשו שם, ומשם בא'רת, כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים.

ג. הערות קצרות. במקומות שהתעוררו תוך כדי עריכה הערות הנוגעות לגוף דברי המחבר, ומסירים אבני נגף העומדים בפני הלומדים. כגון: ביאורים קצרים בלשונות סתומים, מקורות שלא נמצאו או שאינם מדוייקים, שינויי גירסאות וכדומה, באנו בזה בקצירת הא'ומר ב"הערות וציונים", לתועלת שוחרי התורה.

שֹׁהַם

אוצר המפתחות

א. מפתח העניינים. בעמל רב נערך על כל הספר, מפתחות מפורטים לפי הנושאים, וכן מפתח **לכללים** שנדונו בתוך דברי המפרשים (כללי ההוראה, כללי הפוסקים ועוד כללים במספר נושאים מגוונים שדנו בהם המפרשים באורך, וכן ידיעות מסוימות בסדר הדורות וכיוצא).

ב. מפתח לכל החידושים שנדפסו באוצר, על מנת לדעת איה מקום כבודם, לדוגמא: אם ירצה הלומד למצוא ספר "יפה ללב" חלק ז' סימן כ"ה אות א', היכן נדפס באוצר ההלכה? יחפש בספר "המפתח" לפי סדר א – ב ספר "יפה ללב", וימצא מבוקשו בנקל!

ג. מפתח שמות הספרים ומחבריהם. הרשימה נכתבה בקיצור, ומכילה רק את הפרטים הנצרכים: שם המחבר, שנת פטירתו, מקום מגוריו, שנת ומקום הדפסת הספר.

יָשְׁפֵה

כתב מהודר ויפה

השתדלנו וטרחנו בכל עוז, שכל החיבור יהא ערוך מתחילתו עד סופו, בטוב טעם ודעת, באותיות גדולות ומאירות עיניים, בסדר יפה, ועריכה משובחת. גבי דידנו, כלפי עשרות ספרים מהמובאים כאן, אם לא היה בהם אלא את "ישפה", דיינו! חלק נכבד מהספרים שבאו אל האוצר, היו עד כה בדפוס ישן ועתיק מלפני מאות שנים, באותיות רש"י קטנות ושבורות, צפופות ושדופות, בלא סדר ומשטר, עיר פרוצה אין חומה. מה שגרם למיעוט הלומדים, אשר יעמיקו חקר בדברי קדשם כיאה וכיאות.

מבוא האוצר

מהדורות הספרים שציינו על פיהם ב"אוצר ההלכה"

אבודרהם השלם – ירושלים תשכ"ג

הגהות רש"ל על סמ"ג – עמודי שלמה – ירושלים תשכ"א.

הלכות גדולות – מהדורת מכון ירושלים – ירושלים תשנ"ב.

זוהר – וילנא תרנ"ה.

זוהר חדש – מהדורת מוסד הרב קוק – ירושלים תשי"ג.

חמדת ימים – ונציה תקכ"ג.

כל בו – לבוב תר"ך.

מכילתא – מהדורת הרב הורוויץ.

נגיד ומצוה – ירושלים תשכ"ה.

סדר היום – ירושלים תשל"ח.

סדר רב עמרם גאון – מהדורת מוסד הרב קוק.

סמ"ג – ונציה ש"ז.

סמ"ק עמודי גולה – מהדורת הרפנס.

ספר האשכול – מהדורת נחל אשכול – הלברשטט תרכ"ח.

ספר היראה עם ביאור מקור היראה – ירושלים תשי"ט.

ספר העיטור – מהדורת הרב מאיר יונה – תרל"ד–תרמ"ה.

ספר יוחסין השלם – ירושלים תשכ"ג.

ספר יראים השלם – מהדורת תועפות ראם – וילנא תרנ"ב–תרס"ב.

ספר מהרי"ל מנהגים – מהדורת מכון ירושלים – ירושלים תשמ"ט.

ראשונים על הש"ס – רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, מאירי – מהדורת זכרון יעקב.

ראב"ן (עם ביאור אבן שלמה) – ירושלים תשל"ה

שבלי הלקט השלם – דפוס וילנא תרמ"ז

שו"ת מהרי"ל – מהדורת מכון ירושלים – ירושלים תש"מ.

של"ה – הוצאת מכון "יד רמה" מפעל השל"ה השלם.

שער הכוונות – ירושלים תרס"ב.

תולדות אדם וחוה (רבנו ירוחם) – ונציה שי"ג.

תורת האדם – מהדורת הרב שעוועל – ירושלים תשכ"ד.

תשב"ץ קטן – מהדורת מכון ירושלים ע"פ דפו"ר דפוס קרימונה.

תשובות הרמב"ם – מהדורת בלאו (ד"ח).

אוצר ההלכה

אוצר מפרשים
על שלחן ערוך אורח חיים
— הלכות שבת —

סימנים רס"ג - ער"ב

חלק ג'



סימן רסג סעיף א

באר הגולה

רסג מי ומי המדליקין ואם טעו ביום המעונן. ובו י"ז סעיפים:

א [א]יהא זהיר לעשות נר יפה, [ב]ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד **שמור**: הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה ימים מראש, וכן נהגו. המשה שלשה פעם אחת להדליק מלקט כל ימיה שלשה נרות (מהרי"ל [הלכות שבת עמוד ר"ח]), כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר ונלמד שלש יפעמות (מהר"י [פ"ד סימן ג'] ומרדכי [סימן תמ"כ] מסכת דמשה השלשה ריש פרק יום טוב):

א. טור מהא דרב הונא שבת כ"ג [ע"ב]: **ב.** טור והכל בו בסימן כ"ד [דף י"ז ע"א מהא דאיתא בתנחומא]:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' יהא זהיר. במג"א (סק"א), יהא זהיר, וידליק [בכל החדרים שהולך שם]. [ע"כ]. כדי שלא יכשל בעץ או באבן. ומה שכתב, בעולת שבת [סק"א] כתב דאסור דהוי כמדורה, ולא ראה בדרכי משה סימן תרע"א [אות ב']. פירוש, דשם אין הפירוש הכי, אלא שלא יניחם סמוכין זה (מזה) [לזה] ויתחממו זה מזה ויפלו, אבל אין ראיה שלא יעשה כרוכים. [ומה שכתב], ועיין מה שכתבתי שם. פירוש, בס"ק ד' כתב בשם מהרש"ל [בתשובה סימן פ"ה] שלא יעשה כרוכים, וא"כ יפה כתב העולת שבת. ועל זה כתב, ועיין סעיף ח' [סקט"ו]. דשם משמע דהוספת נר מצוה גדולה, א"כ אין לדמות נר שבת לנר חנוכה, אע"פ שנרות חנוכה אין לעשות כרוכים שלא יבוא לטעות שהמה יותר מן המספר, אבל נר שבת מצוה לעשות כרוכים. וכתב פענח רזא' שלא תדליק בקנסא, אלא יהיה לה נר שעוה להדליק בהן נרות שבת. (בגדי ישע)

ב) שם יהא זהיר. כתב הבאה"ט (סק"א), וידליק בכל החדרים וכו'. ע"כ. אף שאינו אוכל שם. לבושי שרד [סק"א]. היינו במקום שמשתמש שם הוא או בני ביתו. ברכ"י [שיורי ברכה סק"ה][2]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ב)

ג) שם יהא זהיר וכו'. כתב הטור, הויין ליה בנים ת"ח כו'. נ"ב: עמ"ש לקמן בס"ד בסימן תרע"א בהגב"י [סק"ב], ועיין בדברי הרי"ף בפרק במה מדליקין [י:]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

ד) שם יהא זהיר וכו'. וכל הזהיר בו זוכה לבנים ת"ח. שבת (כ"ד) [כג:], תניא [ש"ע הגר"ז ס"א]. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

ה) שם יהא זהיר לעשות וכו'. כתב הרב חמדת ימים בפ"ד דשבת ([דפוס ליוורנו] דף ל"ט ע"א) [דף מ"ה ע"ד ד"ה גם], גם יהא נזהר להדליק נר לכבוד נפש אביו ואמו בתוך שנתם והמת יהיה לו נחת רוח, כי בלילי שבת באים לבקר את ביתם כמעשה דרבי וכו' [כתובות קג.], כי על כל אלה ראו כת הקודמין להנהיג להיות כל איש [דולק] בביתו נר מיוחד לנפש המת, והן עוד היום בני אשכנז מחזיקים במנהג הזה ונזהרים בו מאד. ומהראיות שהביא נראה דיש לנהוג כן לעילוי נפש הוריו אף לאחר שנים עשר חדש, וכדרך שכתבתי בח"א לעיל בסימן נ"ו (אות א') בשם הרב חסד לאלפים [סימן נ"ו ס"א] בענין הקדיש, וזה הלא גם בנו בני ספרד נמצא מחזיקים במנהג הזה. (יפה ללב ח"ב – סקי"א)

ו) שם יהא זהיר לעשות נר וכו'. [הערת מהרש"ם: (עיין בבעל הטורים פרשת תשא בפסוק, "ושמרו בני ישראל וכו' אות הוא לעולם כי" וגו' [שמות ל"א, ט"ז-י"ז] שרמז מצות נר שבת, וע"ש ריש פרשת תצוה). עיין בספר חסידים (סימן תתשמ"ז) בשם רבנו משולם בענין הדלקת נרות של שבת, דכל מה שנזכר בקללת איוב יש לעשות בשבת להיפוך, ושם כתיב "הלילה וכו' אופל" [ג', ו'] לכן מדליקים נרות לשבת, ושם כתיב "אל תבא רננה בו" [ג', ז'] לכן יש לרנן בשבת. ועיין במעבר יבק (חלק שפתי צדק, פט"ו) בשם זוה"ק פרשת תרומה [דף קס"ו ע"א], דכל זכות האשה בנרות הוא אם בעלה ובניה לומדים אצל הנרות]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

ז) שם יהא זהיר לעשות נר וכו'. נקט לשון יחיד נר יחיד, כי עיקר המצוה הוא רק נר אחד. ולפ"ז לפי מה דקיי"ל בנר חנוכה בשו"ע (סימן תרע"ד ס"א) דאין מדליקין נר מנר ע"י קינסא, ומכל שכן לפי מה דקיי"ל גבי נר חנוכה דאסור להדליק השני מנר הראשון, כיון שנר אחד עיקר המצוה והשני אינו אלא משום הידור כמבואר ברמ"א שם, נראה לי שאם הדליק נר אחד ונכבה הקינסא שמדליק בה הנרות, שאסור להדליק הקינסא בנר שהדליק כדי שידליק השאר, ואפילו נר גופא מנר ראשון אסור. אע"פ שיש לפקפק ולומר שנר שני הוא גם מצוה כמו הראשון דהא מרבה לו עונג, מ"מ ע"י קינסא ודאי אסור[3].

אך אם יש לו עוד חדר אחר שהולך בו בלילה, שמחויב להדליק גם שם מצד הדין כדי שלא יכשל בעץ ואבן וכמבואר במג"א (סקי"ד), מותר להדליק נר לחדר זה מנר ראשון, אע"ג שאין מברך עליה, היינו משום דאין מברכין שתי פעמים על מצוה אחת. ואע"פ שנר שדולק בחדר שאוכל הוא יותר מצוה, שמקיים בו מצות עונג שבת כשאוכל אצל הנר, וגם שלא יכשל, וכהאי גוונא גבי נר חנוכה אסור להדליק נר שני מהראשון מטעם זה כיון שאינו מצוה כמו הראשון, מ"מ

הערות וציונים

1. הובא בעטרת זקנים, ולפנינו ליתא. **2.** נדפס לקמן אות ק"ס. **3.** וכ"כ בביאור הלכה ד"ה שתי.

אוצר ההלכה

הכא מותר, דאינו דומה, דהתם השני איננו רק משום הידור, והכא הוה עיקר מצוה.

וראיה לדבר, דהא מדליקין נר חנוכה מנר שבת כמבואר בשו"ע שם (ס"ב), ונר שבת הוא מצוה יותר משום שלום בית כמבואר בשו"ע סעיף ג' ולקמן סימן תרע"ח [ס"א], דהוא קודם לנר חנוכה, דאם אין לו אלא נר אחד מדליק של שבת ולא של חנוכה.

ובאמת על פי הסברא גם בנר חנוכה יש להתיר להדליק נר שני הנוסף על הראשון מן הראשון, וכן כולם, שנרות הנוספים מרמזים על עיקר הנס, שנתוסף הנס בכל יום ויום, (שבנר) [שבליל] שני נתוסף הנס עוד יום אחד, ובליל שלישי עוד יום אחד, וכן כולם שמלמדים על הנר הראשון שנתוסף הנס כל כך, אם כן צריכים להורות הנס גופו.
(התעוררות תשובה)

ח) שם יהא זהיר לעשות נר יפה. כתב הטור (דף קע"א ע"ב שיטה ט'), דאמר רב הונא הרגיל בנר כו'. נ"ב: עיין בספר ווי העמודים [הורוויץ] בתחלת ספרו, ובספר טירת הכסף (דף י' (ע"א) [ע"ג] ודף י"א ע"א). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"א)

ט) שם יהא זהיר לעשות נר יפה וכו'. כתב הטור (דף קע"א ע"ב שיטה ט'), ויהא זהיר לעשות נר יפה וכו'. נ"ב: ידליק על השלחן במקום שאוכלין, ולא ידליקו הנרות במקום אחר ואח"כ יטלטלום על השלחן. מהר"י וויל"ל ז"ל (סימן קצ"ג). וע"ש. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

י) שם יהא זהיר לעשות נר יפה וכו'. וידליק אותה במקום אשר יהא שלחנו ערוך שם וכמו שכתוב לקמן בסעיף י' בהגה. שכן איתא בזוהר פרשת עקב ברעיא מהימנא (דף ער"ב ריש ע"ב), בכלל עשרה דברים דצריך אדם למיעבד בסעודתא, מנה שם: רביעאה, לאנהרא פתורא בשרגא, כמה דאוקמוה שלחן בצפון ומנורה בדרום. יע"ש. ועיין גם כן בספר פסח מעובין (סעיף ק"ס), שכתב בשם מהר"י וייל (בסימן קצ"ג) וז"ל: הנשים ידליקו הנרות על השלחן במקום שאוכלים וכו', וכן בשאר ימות השנה בשבת, דעיקר כיבוד שבת ויו"ט לאכול במקום שאורה רב. וז"ל רש"י בשבת (דף כ"ה ע"ב ד"ה חובה), כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא [עה:]. ע"כ. ועיין לקמן סוף סימן רע"ג, ובבאה"ט שם (סק"י), ובספר חסד לאלפים שם (אות ו'), כי בו יתרחב לב האדם ויגיל וישמח בשבת כי האור משמח הלב ומוסיף התרחבות ומנוחה בלב, וכמ"ש הרב חמדת ימים ([דפוס ליוורנו] דף ל"ו ע"ב) [דף מ"ג ע"א ד"ה שבת], והבאר היטב (סקי"ב), וסימנך "ליאודים היתה אורה ושמחה" [אסתר ח', ט"ז]. (יפה ללב ח"ב – סק"א)

יא) שם יהא זהיר לעשות נר יפה וכו'. שתהא מאיר על השלחן שאוכל בו כמו שכתבתי בחלק הששי לעיל בסימן רס"ב אות א' (דף מ"א סע"א וב')[4], וכמ"ש במדרש רבי תנחומא פרשת ויקהל, [משעשה את השלחן עשה] את המנורה, שתהא מאירה על השלחן כטכסין[5] של מלכים. ועמ"ש רא"ג [רב אחאי גאון] נר"ו בספר אברהם אזכור (דף ע"ח ע"ג) בביאורו שם. ועיין בפירוש רשב"ם ריש פרשת בהעלותך [במדבר ח', ב'], שכתב ז"ל: אל מול פני המנורה היה מטה ראשי הפתילות של כל שבעת הנרות להאיר (על) [אל] השלחן. יע"ש. דהא י"א שאין מקדשין אלא לאור הנר כמו שכתוב לקמן בסימן רע"ג (ס"ז) וכתוב שם (בס"א וס"ה) דאין קידוש אלא במקום סעודה.
(יפה ללב ח"ז – סק"א)

יב) שם לעשות נר יפה. לא ידליק נר שבת מנרות של שעוה של בית תפלות, מרדכי פרק רבי ישמעאל [עבודה זרה סימן תתמ"ג]. אבל רש"ל ז"ל במסכת יו"ט ([ים של שלמה ביצה] (פ"ב) [פ"ה] סימן י"ד) כתב, מותר להדליק [נר] מבית (תרפות) [תפלות] שלהם וראוי אפילו לברך.
(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ד)

יג) שם לעשות נר יפה. כתב מרן החבי"ב ז"ל בשכנה"ג (הגה"ט אות ד')[6], לא ידליק נר שבת מנרות של שעוה של בית תפלות שלהם מרדכי [עבודה זרה סימן תתמ"ג] וכו', אבל רש"ל [ים של שלמה ביצה פ"ה סימן י"ד] וכו'. ע"ש. ועיין באה"ט (סק"א), ועיין מה שכתב על זה הרב קרבן אליצור ז"ל (דף צ"א ע"ב וג'), ועיין לקמן (סימן רס"ד ס"ז), ועיין מה שאכתוב לקמן (סימן ער"ה אות ד') בס"ד. (פתח הדביר ח"ג – סק"ב)

יד) שם לעשות נר יפה. כתב הבאה"ט (סק"א), ואסור להדליק וכו' משעוה הבאה מבית תפלתם וכו', ע"כ. אע"פ (שריבן) [שכיבן] אינו יהודי. תוספת שבת (סק"א) בשם מג"א[7] סימן קנ"ד, מחצית השקל [סק"ב]. ועיין בחתם סופר ([ח"א] סימן מ"ב) דאם התיכן ועשה ממנו נר אחר מותר, דכן משמע מלשון הש"ע (יו"ד סימן קל"ט סעיף י"ג) שכתב אסורים לנר, ובתכשיטי כהנים כתב לא יתקן, מדכתב בתכשיטי כהנים לא יתקן וכאן לא כתב לא יתקן, משמע דתכשיטי כהנים אפילו ע"י תיקון לא הוי שינוי כל כך, אבל בנר ע"י התכה פנים חדשות באו. וכ"כ בשו"ת חות יאיר (סימנים קס"א קס"ב) דיש חילוק בין שינוי תפירת כלים לשינוי ההיתוך. ע"ש [בחתם סופר] שסיים, המקיל לא הפסיד והמחמיר תע"ב. ע"ש. ואם אין לו נר אחר מותר כיון דשרי להדיוט. אשל אברהם [סק"ח]. וראיתי בנזר ישראל [ליקוטי רימ"א סימן מ"ה סק"א] שכתב בשם אשל אברהם, דאם אין לו אחרת מותר אפילו (ריבן) [כיבן] ישראל. ולא דק, דהא טעמא קאמר כיון דשרי להדיוט, ולהדיוט לא שרי רק אם (ריבן) [כיבן]

הערות וציונים

4. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"ב אות ט'. **5.** בדפוס וילנא תרמ"ה הגירסא "טכסיס" ופירש בערוך - סדר. **6.** נדפס באות הקודמת. **7.** הרב תוספת שבת הביא מהש"ע שם בסי"א, ועיין במג"א שם (סקי"ז).

סימן רסג סעיף א

אוצר ההלכה

נכרי כמבואר ביו"ד סימן קל"ט (סי"ג). ומ"ש הפרי מגדים אפילו (ריבן) [כיבן] ישראל מותר, קאי על נר חנוכה, משום דמצוות לאו להנות ניתנו, משא"כ נר שבת דמותר להשתמש נגדו, פשיטא דדוקא (ריבן) [כיבן] עכו"ם אבל (ריבן) [כיבן] ישראל אסור. שוב ראיתי שכ"כ במשבצות זהב (סימן רס"ד סק"א) דשמן ערלה אסור לנר שבת, דלא שייך מצוות לאו ליהנות נתנו, דעיקר המצוה משום עונג הוא, מיהו אם יש לו נר מותר ורוצה להרבות אורה, תליא במחלוקת מ"ש המג"א בסימן תרע"ג (סק"ד) [סק"א] שמש אצל הנרות אם מותר לשמש אצלם[8]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ג)

טו) שם לעשות נר יפה וכו'. כתב הטור (דף קע"א ע"ב שיטה ט"ו), יהא זהיר לעשות נר יפה וכו'. נ"ב: דבר שמצותו בלילה כל הלילה מצותו[9], ואם איש עני הוא לא יפחות משיעור סעודה. הלכות קטנות (ח"א סימן רמ"ז). (יד אהרן – הגה"ט)

טז) שם נר יפה. כתב הטור (דף קע"א ע"ב שיטה ט'), ויהא זהיר לעשות נר יפה כו'. נ"ב: עיין בב"ח [אות א'].
(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"א)

יז) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות וכו'. כתב הרב ב"י זצ"ל בשם הכל בו (סימן כ"ד [דף י"ז ע"א]) וז"ל: בתנחומא[10] [בתהלים על מזמור שיר ליום השבת][11] מצאתי, כל (מידי) [מילי] דשבת כפול, שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור. ונראה שהמנהג ע"ז להדליק שני נרות. עכ"ל. ולכאורה מה שכתב מזמור שיר ליום השבת צריך ביאור, ונלע"ד דהכי פירושו, כי כל פסוקים של מזמור זה הם כפולים בדבריהם, כגון מזמור שיר ליום השבת, טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון, להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות, עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכנור, כי שמחתני ה' בפעליך במעשי ידיך ארנן, מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותך, איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד, ואתה מרום (על דרך עליון שמת מעונך) לעולם ה' (על דרך אתה גבור לעולם), כי הנה אויביך ה' כי הנה אויביך יאבדו יתפרדו כל פועלי און, ותרם כראם קרני בלותי בשמן רענן, ותבט עיני בשורי בקמים עלי מרעים תשמענה אזני, צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה, שתולים בבית ה' בחצרות אלקינו יפריחו, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו. והבן. (הדר זקנים)

יח) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות וכו'. נ"ב: זהו מכלבו [סימן כ"ד דף י"ז ע"א] שהביא הרב ב"י, וז"ל: בתנחומא[12] [תהלים (מ"ז) [מזמור] שיר ליום השבת][13] מצאתי, כל מילי דשבת כפול, שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור, ונראה שהמנהג ע"ז להדליק שני נרות. עכ"ל. ולכאורה מ"ש מזמור שיר ליום השבת צריך ביאור, ויש שר"ל דהיינו שני מזמורים, מזמור שיר ליום השבת, וה' מלך, שאומרים ביום השבת. ול"נ לענ"ד דא"כ הוה ליה למימר שני מזמורים ותו לא. ע"כ נלע"ד דמזמור שיר ליום השבת הוא בעצמו כשני מזמורים, שכל פסוקיו כפולים, דהיינו, מזמור שיר, להודות לזמר, חסדיך ואמונתך, עשור נבל, שמחתני ארנן, גדלו עמקו, בער וכסיל, בפרוח ויציצו, מרום לעולם, ר"ל כיון שהשי"ת שוכן מרום ודאי שהוא חי וקיים לעולם. וכן על זה הדרך כל המזמור כפול, ודוק.
(מגן בעדי)

יט) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות וכו'. כתב הב"י, בתנחומא מצאתי כל מילי דשבת [כפול], שני(ם) כבשים, ומזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור וכו'. ע"ש. לא הבנתי פירוש מזמור שיר ליום השבת שהזכיר כאן. ואולי שכיון למה שאומרים מזמור שיר ליום השבת בכניסתו והא' [והאחר] בפסוקי דזמרה, ובשיר של יום לא היו אומרים מזמור זה, אבל צריך מקור לזה, ולפיכך צריך עיון בזה.
(אמת ליעקב)

כ) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. לא ידבק שתי נרות ביחד דהוי כמדורה. ספר המפה בהלכות חנוכה סימן תרע"א ס"ד. והב"ח [אות ב'] כתב, נוהגין להביא לבית הכנסת שני נרות של שעוה כרוכים ביחד זכר לזכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ומנהג הגון הוא מהגדולים הקדמונים. ויראה דלא פליג זה אמה שכתבתי בשם בעל המפה, דהתם הוי בנר ביתו, דאם הם כרוכים ביחד הוו כמדורה, והכא מיירי שמביאו לבית הכנסת זכר [ל]שמור וזכור, ומשום מדורה לא חיישינן כיון דכבר יוצא בנר ביתו. אי נמי דהכא מביאן כרוכים ובשעת ההדלקה מפרידן, ולא נהירא.
(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ג)

כא) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. כן הוא בטור ובכלבו [סימן כ"ד דף י"ז ע"א]. ולפי דעתי י"ל לפי מה שהביא בדרכי משה לקמן (סימן רע"א [אות ח']) בשם מהרי"ל [הלכות שבת עמ' ר"ב אות ב'], בשעת הקידוש יתן עיניו על הנרות ויראה בהם כי שתי פעמים נר עולה חמש מאות, והיא רפואה לפסיעה גסה שנוטלת לאחד מחמש מאות. עכ"ל. א"כ י"ל מהאי טעמא מכוונים לעשות

הערות וציונים

8. עיין מה שכתב בעניינים אלו הרב פתח הדביר, נדפס לקמן בסימן רס"ד אותיות פ"ו-צ'. **9.** כלומר וצריך לשים שמן בנר כשיעור שידלק כל הלילה. ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סימן ל') שכתב שדברי הלק"ט הם רק למצוה מן המובחר. **10.** בתנחומא לא נמצא, אך נמצא בילקוט שמעוני בשלח ט"ז פסקא רס"א, וכן במדרש תהלים (שוחר טוב) ריש מזמור צ"ב. וכמה פעמים שציינו הראשונים למדרש תנחומא ונמצא בשוחר טוב, ואולי מדרש שוחר טוב הוא מדרש תנחומא על תהלים. **11.** תוספת זו במקור. **12.** ראה הערה 10. **13.** תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

שתי פתילות כדי שיהא שתי פעמים נר וכסברת מהרי"ל. ואם נאמר האי טעמא, אפשר שאין נכון לעשות אלו שני נרות כרוכים דשמור וזכור בדיבור אחד נאמרו כמ"ש מטה משה [סימן תי"ט] בשם רש"ל, ועיין במג"א בסימן זה (סק"א), כ"ז נלע"ד. (באר יעקב – ברלין)

כב) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. כתב בספר באר היטב [סק"א], ויעשה נרות כרוכים ביחד זכר לזכור ושמור בדבור אחד נאמרו. ע"כ. וזה היפך מ"ש ההגה לקמן (סימן תרע"א ס"ד) שאין לדבק ביחד נרות של שבת ויו"ט דהוי כמדורה. והמנהג עכשיו שעושין כמו אבוקה בעששית שמדבקים יחד הפתילות, וכדברי הבאר היטב. (בתי כנסיות)

כג) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. כתב הב"ח [אות ב'], נוהגין להביא לבית הכנסת שתי נרות כרוכין ביחד, וכתב הרב החבי"ב בשיירי [הגה"ט סק"ג][14] דלא פליג אמה שכתב בספר המפה בסימן תרע"א [ס"ד], דהתם בנר ביתו מיירי. ע"ש. ועיין במג"א ז"ל מ"ש בסימן זה (סק"א) ובסימן תרע"א (סק"ד), ובספר מ"ז הרב בעל בני חיי [סימן רנ"ה הגב"י סק"א][15] מה שכתב מהרח"א זלה"ה. (יד אהרן – הגה"ט)

כד) שם ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. כתב הטור, לעשות שתי פתילות וכו'. נ"ב: עמ"ש הרב מג"א (בסק"א) דיעשה נרות כרוכים דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו כו', ושבעולת שבת [סק"א] כתוב דאסור דהוי כמדורה, ולא ראה בדרכי משה כו'. דשם אין הפירוש הכי אלא שלא יניחם סמוכין זה לזה כו', אבל אין ראיה שלא יעשה כרוכים. ע"ש. ועיין בסימן זה (סעיף ח') ובמג"א (סקט"ו) דמשם בארה דבשבת הוספת נר בשבת מצוה גדולה היא. ותם אני[16] להרב בתי כנסיות כאן[17] דהקשה כמ"ש העולת שבת ז"ל ולא הציץ במ"ש הרב מג"א. ועמ"ש הרב שכנה"ג (בהגה"ט סק"ג)[18]. וראיתי להרב מטה יהודה (בסק"א)[19] שכתב בדברי הרב מג"א, דס"ל דצריך להדליק שתי פתילות בנר אחד כו', וליתא דתרי בעינן מופרשים כו'. עש"ב. ולעד"ן דאפשר לומר דגם להרב מג"א ס"ל דתרי נרות בעינן אלא שיעשו כרוכים, דאי ס"ל להדליק שתי פתילות בנר אחד, מאי האי דקאמר יעשה נרות כרוכים, הול"ל יעשה נר כרוך, ועיין מה שכתבתי לעיל בסימן רנ"ה בהגה"ט [סק"ג][20].

(דברי מנחם – הגה"ט סק"ב)

כה) שם לעשות שתי פתילות. כתב הטור (שיטה י"א), ויש מכוונין לעשות שתי פתילות כו'. נ"ב: פירוש, בנר שקורין קרויזיל ידליק שתי פתילות ויברך על שתיהן להדליק נר של שבת, וכן בנר של שעוה ושל שומן לוקחין שני נרות. ב"ח [אות ב']. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ה)

כו) שם לעשות שתי פתילות. ר"ל לשני נרות, וכן מוכח מהב"י ז"ל בריש הסימן. יע"ש. וכן יוכיח לשון מור"ם ז"ל בהג"ה דכתב, האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה שלשה נרות, ואם איתא דא"צ בשני נרות אמאי שלשה נרות, תסגי ליה בתרי, אלא ודאי דצריכה להדליק שלשה, דהיינו בתוספת על שני נרות הנדלקות בכל ליל שבת תדיר. ודלא כמאן דס"ל דצריך להדליק שתי פתילות בנר אחד, ומשום דלית בהו הכירא ואנן בעינן הכירא דשני נרות לזכרון אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, ובחד נר לית ביה היכרא. ומ"ש המג"א (סק"א) יע"ש, אחר המחילה ליתא כדכתיבנא דתרי בעינן מופרשים ודומיא דשני כבשים[21] וכו'. ודו"ק.

(מטה יהודה – סק"א)

כז) שם לעשות שתי פתילות. ר"ל לשני נרות, כן מוכח מב"י ז"ל, וכן מוכח מלשון הג"ה דקאמר האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה שלשה נרות, ואם איתא דא"צ שני נרות אמאי מדלקת שלשה נרות, סגי לה בתרי.

(משחא דרבותא ח"ב – חדושי מהרמ"א)

כח) שם לעשות שתי פתילות. עמ"ש הב"ח [אות ב'] בנר שקורין קריזו"ל ידליק שתי פתילות ויברך על שתיהן, והביא דבריו הרב [שיירי] כנה"ג בהגה"ט (סק"ה)[22], עיין פשט דבריו בספר מאמר מרדכי (בסק"א).

(דברי מנחם – הגה"ט סק"ג)

כט) שם לעשות שתי פתילות. ראיתי למוהרש"א ז"ל בספר משחא דרבותא[23] שפירש שיהיו השתי פתילות בשני נרות, וכל חיליה דמר מדנקט בב"י ובהגה לישנא דנרות כיעיין הלומד ומדקדק בדברי קדשו.

ואנא זעירא מדרבנן אחרי המח"ר מכ"ת, אתמהה על כל תוקף גבורתו דהאי גברא רבא לישען על קנה רצוץ, איך העלים עיניו בהוראת מלת נרות שהיא תתפרש על שני אופנים, פעם על הפתילה בעצמה פעם על הכלי שהפתילה בתוכו, איבעית אימא קרא, עיין ברד"ק בשרשיו (שורש נו"ר), ואיבעית אימא סברא. גם מלישנא דגמרא, ודוגמא לדבר מה שאמרו

הערות וציונים

14. נדפס לעיל אות כ'. **15.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ה אות כ"א. **16.** כלומר תמה אני, ע"פ איוב ט' כ"א. **17.** נדפס לעיל אות כ"ב. **18.** נדפס לעיל אות כ'. **19.** נדפס לקמן אות כ"ו. **20.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ה אות כ"ד. **21.** כוונתו למה שהביא מרן בב"י מהכלבו (סימן כ"ד דף י"ז ע"א) בשם מדרש תנחומא דכל מילי דשבת שנים, שני כבשים וכו'. **22.** נדפס לעיל אות כ"ה. **23.** נדפס לעיל אות כ"ז, ובסוף ספר משחא דרבותא בלוח הטעויות נכתב שסימן זה (ועוד אחרים) שייכים למוהרמ"א ולא יצאו מידי מוהרש"א.

סימן רסג סעיף א

אוצר ההלכה

בפרק במה מדליקין (דף כ״ב ע״א) מדליקין מנר לנר, היתכן שתתפרש על הכלי, וביותר לפי מסקנת הגמרא [שם] דמדליק משרגא לשרגא איכא בינייהו, יע״ש בגמרא ובפירש״י. וכן שם (דף כ״ג ע״ב) נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו וכו׳. יע״ש. וכן הרגיל בנר הויין ליה בנים ת״ח וכהנה וכהנה. ועל הכלי בו יאמר שם נר שיש לו שני פיות וכו׳, נר מערבי שנותן בו שמן וכו׳ כללו של דבר ממה דכתיב ״כי נר מצוה ותורה אור״ [משלי ו׳, כ״ג]. והאמת יורה דרכו שהכלי נקרא כך על שם הנר היא הפתילה הנתונה בתוכו ומיוחד לכך, דאי לאו הכי הכי קרא שמו קערה כמו שנזכר שם מילא קערה שמן וכו׳, ובלשונות הללו נקטם מרן מלכא בשלחנו הטהור, ומזה מוכחא מילתא דמהא דנקט מרן בלישניה פתילות, אדרבה בדקדוק נאמרה באשר הם הם העקרים שאחת כנגד זכור וכו׳, ובכלי אחד ונר אחד לשתיהן אני קורא עליהן כן.

וממוצא דבר אתמהה עוד על הרב ממה שהכריח מלשון ההגה מדלקת כל ימיה שלשה נרות, דהלא הגה זו נסמכת למה שהביא סמוך ונראה ויכולין להוסיף ולהדליק וכו׳, ובכן גם על זה בא דברו הגם שהם בכלי אחד, ומאי דוחקיה דמר דמה בכך אם יהיו בנר אחד על כל פנים הרי היא יוצאת ידי חובה ממה שמוטל עליה להוסיף מחמת העונש לבד, ואינה אלא פתילה נוספת על מנהגה מקדם לעשות שתי פתילות כנזכר, באופן שעמדתי משתומם בדבריו ז״ל.

וגדולה התימה איך העלים עיניו מסעיף ט׳ וז״ל: המדליקין וכו׳, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה. יע״ש. מאי הו״ל למר לפרשה אי בשטתיה קאי שמלת נרות היא על הכלי בדוקא. ועוד יש להרחיב הדברים ואין מהצורך, ועל המעיין להאריך ולהרחיב כרצונו וחפצו ובתורת׳ו יהגה.

ודן אמת מן המודיעי׳ם ולפני׳ם אודיע נאמנה כד הוינא טליא איך שכך היה מנהגו של א״מ [אבא מארי] ז״ל נוהג להדליק שני נרות פתילה לכל אחד, נתונים נתונים המה אחד מימין ואחד משמאל לנוכח פתח הבית, קבועים על קירות הבית למעלה מעשרה להפיץ אורם בכל הבית, אבל אכן נודע הדבר והרי הוא מסתבר יען כי בימים ההם פוק חזי מאי עמא דבר, רובם ככולם לא היו משתמשין בנר שבת כי אם בשמן זית זך ולאורם לבד הם צריכין. האמנם אנא אמינא כי עושין זה להידור ונוי, מצוה רבה בעלמא כאשר שני נרות דולקות, ואינו מצד חובת המצוה כפירוש הרב ז״ל ועמו הסליחה.

ונפקא מינה רבא לזמננו זה וברוך משנה עתים ומחליף הזמנים שלא נמצא אחד מני אלף שאינו משתמש בכל ימי השבוע באור המאיר לעולם כולו הרי הוא אור האילכתריך׳ [חשמל], ונר של שמן וזולתו הרי הוא להם לצער וכמעט שעיניהם לא תראינה ותחזינה מישרים כלל באור זולתו יען כי הורגלו באור ההוא, אבל לכבוד שבת הרי הם עושים נר של שמן, הא ודאי קם דינא שבשתי פתילות בכלי אחד הרי הוא יוצא י״ח.

וזה היה מעשה שנדרשתי מאיש אחד על הענין הזה אם די בכלי אחד, ותשובתי לו היתה כנזכר, ובכך יצא יצא ואינני כחולק וסותר דברי הרב ז״ל במחילה מכבודו, אלא אם סברתו הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה שלא להטריח ולהכריח בדבר מצוה, והרי זה בעת ובעונה קרוב אלינו הדבר להיות בכלל טורח צבור, וגם לפי ההשערה שגם הרב ז״ל אזיל ומודי בזמן הזה כנ״ל. (יצחק ירנן ח״ב – דף כ״א ע״ב)

ל) שם לעשות שתי פתילות וכו׳. עיין בהקדמת התיקונים (דף י״א ע״א). יע״ש[24]. (יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סק״א)

לא) שם אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. וזה תמהני על מהרש״א באגדתיה בעין יעקב סוף פרק ב׳ דשבת [יט. מדפי הספר ד״ה וחד כנגד שמור וכו׳] שכתב כן מסברתיה כאלו חדשות הוא מגיד, ולא זכר מ״ש כאן מרן בש״ע, ושהם דברי הטור והכלבו [סימן כ״ד דף י״ז ע״א] כמ״ש הבאר הגולה, וכ״כ הרב הפרישה [אות ג׳] בשם רש״ל [בהגהותיו לטור] שקבל כך, וכ״כ הרב עולת שבת לקמן בסימן ש׳ [ד״ה כוונת הדלקת נרות] בשם ספר תולעת יעקב [סוד השבת אות ח׳].

ומה שכתב בספר שמנה לחמו (ח״א דף י״ב ע״ג) טעם שמדליקין שני נרות בשבת, משום דהנשמה קרויה נר, ובשבת יש באדם שתי נשמות ע״כ מדליקין שני נרות, גם זה טעמו וראו מפורש בפרישה שם [אות ג׳] בשם רש״ל. ועיין בספר חמדת ימים ([דפוס ליוורנו] דף ל״ז סוף ע״א וריש ע״ב) [דף מ״ג ע״ד ד״ה וכתב עוד], ובספר חסד לאברהם טובייאנה (דף צ״ה ע״ב).
(יפה ללב ח״ב – סק״ב)

לב) שם אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. נ״ב: שתי נרות גמטריא ת״ק, והוא מספר מילוי שם שד״י כמ״ש תוספות חגיגה (דף י״ב ע״א [ד״ה מסוף]), מילוי שי״ן דל״ת יו״ד אם תסיר האותיות העיקריות שדי ישאר לך ין לת וד גמטריא ת״ק. ואיתא בגמרא (שבת דף כ״ג ע״ב) נר שבת משום שלום בית, ושלום הוא מדת יסוד בסוד ״הנני נותן לו את בריתי שלום״ [במדבר כ״ב, י״ב], ושם שד״י הוא ביסוד. ודו״ק.

ולזה תקנו כנגד זכור ושמור, דאיתא בזהר [אמור דף צ״ב ע״ב] זכור דוכרא שמור נוקבא. ובין שניהם נתמלא מצות נר, שתי נרות כמנין ת״ק, כמנין איברים רמ״ח של איש ורנ״ב של אשה, לכן החיוב על האיש לתקן הנרות ולהאשה להדליקם. וזה סוד נר, ר״ת נפש רוח, נפש נוקבא רוח דוכרא, ומשו״ה בשעת פריסת שלום שבברכת ערבית של שבת קבלת תוספת נשמה. (אהל ברוך)

הערות וציונים

24. ז״ל שם: ובגין דבשבת אתחזא לון באדלקת שרגא דשבת בתרין פתילות דאש.

אוצר ההלכה

לג) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכו'. יכולין להדליק שלשה או ארבעה נרות, וכן נהגו. ספר המפה. ויש נוהגין להדליק שבעה כנגד שבעת ימי השבוע. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ו)

לד) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכו'. באה"ט (סק"ב) העתיק להיות שבעה נרות. נראה דוקא מפוזרין, אבל רצופין בפמוט שפיר נהגו בשמנה נרות כיון שאין קפידא בהוספה כדלקמן בהגה, לאפוקי קצת שדקדקו ועשו פמוט שבע ואיכא חשש איסור, דמסקינן במנחות (דף כ"ח ע"ב) משום מנורת בית המקדש אסור בשבע, ושאר מתכות כשרה גם בלא גביעים כפתורים ופרחים [שם ע"א]. ואלו קנים שבפמוט דידן או בעיגול שפיר מקרו קנים ממש. והא דאמר שם, ההוא פמוט מקרי, פירש רש"י, מנורה קטנה, כוונתו שלהם היו בלא קנים והנרות קבועים על הירך. ושב ואל תעשה עדיף לכוון בדידן או מפוזרין. ומאן דלא קפד ומקיים נר בשבת חובה, והוספת ותיקן אחד נגד זכור ושמור ישכון בטח, ובלבד שיהיו נרות עבים המאירים היטב, משום דיש לפקפק דעת רמ"א שאין קפידא בהוספה אינו מתכוון בהרבה שאינו ניכר העיקר. ומה טובו חדשים מקרוב באו מלאכת אומן המאירים בשתים יותר מהרבה נרות אחרים לקיים דברי חכמים ממש בהוראת זכור ושמור, וא"צ לכבות ע"י גוי כמנהג הטועין, רק שמן כפי צרכו עד זמן שכיבה. (מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס"ח ע"א)

לה) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכו'. עיין באה"ט (סק"ב). ובספר חמדת ימים ([דפוס ליוורנו] שם דף ל"ז ע"ב) [דף מ"ד ע"א ד"ה ומורי], ובעולת שבת לקמן (סימן ש' [ד"ה כוונת הדלקת נרות]). ושם [בעולת שבת] הוסיף וכתב, ויש מדליקין עשרה נרות כי כולם מאירות, אלו ואלו דברי אלקים חיים, ואלו הנרות אינן צריכין להיות כולם על השלחן אשר הוא אוכל, אף אם הם מסודרות במקום אחר מצטרפין וכו'. ע"ש. וטעם מדליקין עשרה נרות נכון הוא, כי עשר מנורות עשה שלמה (עיין מנחות דף צ"ט ע"א) שנקרא כן על שם כי שלום היה בימיו, לכך ה'ן מדליקין עשרה נרות כי נר שבת הוא משום שלום הבית כדכתב בסמוך (בס"ג). (יפה ללב ח"ב – סק"ג)

לו) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכו'. כתב הבאה"ט (סק"ב), ונוהגין להדליק שבעה נרות וכו'. ע"כ. ויש אומרים עשרה. מג"א [סק"ב] בשם של"ה [ח"ב מסכת שבת פרק תורה אור אות צ"ג]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ד)

לז) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכו'. במעשה רב להגר"א ז"ל כתב דהיה רגיל להרבות מאד בנרות שמן זית וכו', ובהערות דברי שלמה להגאון ר' שלמה כהן מווילנא כתב סמך לדבריו מדאמרינן בשבת (דף כ"ג ע"ב) חזא דהוה רגיל בשרגי טובא, ולא אמר דהוה רגיל טובא בשרגי, ש"מ דכל המרבה בנרות הרי זה משובח וזוכה לבנים ת"ח.

ועוד דמלבד הטעם שאחז"ל בהדלקת הנר משום שלום בית, שמעתי ממו"ר הגאון ר' יעקב באריט ז"ל, דכוונו עוד בזה להוציא מלבן של צדוקים[25] שאומרים דאסור להדליק נר בערב שבת, וסמכו עצמם על קרא ד"לא תבערו" וכו' [שמות ל"ה, ג']. אבל כל מקום שפקרו הצדוקים תשובתם בצידן, כמ"ש בספר מגיד משרים למרן הב"י ז"ל (בפרשת ויקהל [מהדו"ב]), דמשום הכי הוצרך הכתוב לפרש דלא תבערו אש "ביום השבת", דהלא בשבת עסיק וקאי קרא, והול"ל לא תבערו בו אש בכל מושבותיכם, אבל בא להוציא מלבן של צדוקים דדוקא "ביום השבת" עצמו אסור להבעיר, אבל להבעיר בערב שבת שידלק בשבת שרי. ועל פי זה י"ל דמצוה להרבות בנרות כדי לפרסם הדבר יותר, כמו שמצינו גבי קצירת העומר (עיין מנחות דף ס"ה ע"א במתניתין דשם).

וגם במה דהיה מהדר להדליק דוקא בשמן זית דלא נזכר בפוסקים רק לגבי נר חנוכה, כתב סמך לדבריו ממשנה דריש פרק במה מדליקין [שבת פ"ב מ"ב]. ע"ש. (ילקוט הגרשוני – סק"א)

לח) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכו'. ומצוה מן המובחר שיהיו שני נרות אחד נגד זכור ואחד נגד שמור. ש"ע סעיף א'. ויש נוהגים להדליק עשרה ויש נוהגים להדליק שבעה. ומ"מ ראוי שלא לפחות משנים, ובשעת הדחק גם באחד סגי. ויהיו ארוכים שידלקו לכל הפחות עד לאחר האכילה. ויהדר לקנות נרות יפים דאמר רב הונא [שבת כג:] הרגיל בנר שבת להשתדל בו לעשותו יפה[26] הויין ליה בנים תלמידי חכמים, שנאמר "כי נר מצוה ותורה אור" [משלי ו', כ"ג], ע"י נר מצוה בא אור תורה. ולכן ראוי שתתפלל האשה בשעת הדלקה שיתן לה הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה. וטוב שתתן מקודם איזה פרוטות לצדקה. ואשה קשת רוח בגידול בנים או שאין לה בנים כלל, סגולה שתאמר לאחר הדלקת נרות שבת ההפטרה של יום ראשון דראש השנה, וטוב שתבין מה שהיא אומרת ותאמר בכוונה. קצור ש"ע (סימן ע"ה סעיף ב'). ומהר"ח פלאג'י ז"ל בספרו כף החיים (סימן כ"ז אות כ"ו) כתב שהאשה חייבת להתפלל כשתדליק על חיי בעלה ועל בניה ושיזכו לתורה. ע"ש. (שמחת כהן – דיני הדלקת נרות שבת אות ב')

לט) שם הגה ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכן נהגו האשה ששכחה וכו'. והנה לכאורה אין

הערות וציונים

25. ראה מ"ש בזה הרב יפה ללב בח"ב (סק"ד), נדפס לקמן אות ס"ג. **26.** בגמרא שם איתא בסתמא, הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח, ולשון זו כתבה הטור, עיין להב"ח (אות א') מה שתירץ.

סימן רסג סעיף א

אוצר ההלכה

לשונו מדוקדק, שכתב ויכולין להוסיף ולהדליק שלשה או ארבעה נרות וכן נהגו, דמשמע דהמנהג הוא שלשה או ארבעה, וזה לכאורה אינו מכוון, דאם נהגו בשלשה אמאי הזכיר ארבעה. גם לא שמעתי ולא ראיתי מנהג זה. ואם כוונתו רק דנהגו להוסיף, א"כ אמאי הזכיר המספר. וזה היה אפשר ליישב, דמה שהזכיר המספר היינו דבא לאפוקי ממה שהביא המג"א (בסק"ב) בשם השל"ה [ח"ב מסכת שבת פרק תורה אור אות צ"ג] דנוהגין להדליק שבעה נרות ויש אומרים עשרה. ע"ש. א"כ אלמלי לא היה מזכיר המספר שלשה או ארבעה היינו מפרשין דיכול להוסיף על הנך שנים משום דיש מספרים אחרים שיש להם לאלו לכוון בכוונות אחרות, משא"כ שלשה או ארבעה דאין בהם שום כוונה, אבל גם זה דחוק.

ולפיכך נ"ל דמש"כ הרמ"א וכן נהגו לא קאי אדלעיל אלא אדלקמיה, והיינו דקאי אמש"כ המהרי"ל [הלכות שבת עמוד ר"א] דאשה ששכחה פעם אחת מוסיפה אחד ובפעם שניה מוסיפה שנים, ועיין בדרכי משה [אות א']. ודו"ק. (אמת ליעקב)

מז) שם בהגה האשה ששכחה וכו'. האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה שלשה נרות. ספר המפה. והטעם שלא תשכח עוד, שאם תשכח עוד צריכה להוסיף עוד נר בכל פעם. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ז)

מא) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת וכו'. מג"א (סק"ג) כתב על דברי המהרי"ל [הלכות שבת עמ' ר"א] המובא ברמ"א, שאשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה שלשה נרות, דאם שכחה כמה פעמים צריכה להוסיף בכל פעם, כי הדבר משום הכירא שתהיה זהירה מכאן ולהבא בכבוד שבת. ב"ח [אות ב']. ומהאי טעמא אם נאנסה ולא הדליקה אינה צריכה להוסיף.

נשאלתי, מצאו בכד גדול של שמן עכבר קטן מת והיה ששים נגד העכבר, וגם היה העכבר עוד שלם ולא (נסמסמס) [נתמסמס], אי שרי לאדלוקי מיניה נרות של שבת. השבתי, הענין אינו מפורש בשו"ע לענין נרות של שבת, רק בסימן קנ"ד (סעיף י"ב) מבואר, עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת. רק הכנה"ג [יו"ד סימן ק"ד הגב"י סקכ"ח] בשם רש"ל [ים של שלמה חולין פ"ז סימן מ"ח] כתב דה"ה לכל נרות של מצוה. אך אם יש ששים נגד העכבר נמי אסור להדליק או דוקא כשאין ששים נגד העכבר, בזה פליגו הראשונים ז"ל, דהרשב"א בתורת הבית [בית ד' שער א' דף י"ד ע"ב] ס"ל דרק באם אסור באכילה אסור בהדלקה, פירוש כשאין ששים בשמן נגד העכבר, אבל אם יש ששים מותר בהדלקה כבאכילה, וכ"פ הט"ז יו"ד סימן ק"ד [סק"ד]. אבל הרא"ש בפרק גיד הנשה [חולין פ"ז סימן ל"ה] ס"ל דאפילו יש ששים נגד העכבר ומותר השמן באכילה, מ"מ להדלקה אסור משום "הקריבהו נא לפחתך" [מלאכי א', ח'], וכ"פ מג"א סימן קנ"ד (סקי"ט) בשם תורת חטאת [כלל כ"ב דין י'].

והנה אם השמן [אינו] מאוס להבעלים (ואינו) [ו]מאוס לאחרים, כתב בפרי מגדים [משבצות זהב שם סק"י] דלבית הכנסת אסור, דכיון שמאוס לאחרים קרינן ביה "הקריבהו נא לפחתך", אבל בביתו לצורך נרות של מצוה מותר כיון שלו אינו מאוס, וא"כ כיון שהיה בנדון דידן ששים נגד העכבר, וגם לא היה מאוס לבעל השמן, מותר להדליק בלי פקפוק מהשמן הזה לנרות של שבת קודש.

כך זה הוא לדינא בנדון דידן, אבל בענין זה יש עוד כמה וכמה חילוקים ואופנים להיתרא ואיסורא, ונראה לי דכל החומרות בנרות של מצוה נחמיר משום "הקריבהו נא לפחתך", אם אפשר בשמן אחר. אבל כל זה בשני נרות דהם עיקר חיובי דמצוה, אבל היותר משני נרות דהוא רק לפנים שורת הדין, באלו אין צריך תו להחמיר בכל החומרות, ומכ"ש באלו שמדלקת יותר משום ששכחה פעם בפעם, דלא הוו רק משום הכירא שתהא זהירה להבא, באלו היתרות בודאי יכולה להדליק אם יש פוסקים המתירים, ול"צ להחמיר בכל חומרות שמחמיר בשני נרות העיקרים. ולא שייך הכא בזיון לְהַיְתֵרִים כיון דלא הוו גוף אחד כבק"ש ובהמ"ז. (שלחן אש)

מב) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק. אבל אם מסופקת אם בירכה ברכה של נרות לאחר הדלקה אין לקנסה. [הערת המו"ל הר"ר יצחק במברגר: דהא לטעם שצריכה להדליק נר יותר משום הכירא שתהיה זהירה מכאן ולהבא כמ"ש הב"ח [אות ב'], או לתקן עוותה כמ"ש הלבוש [ס"ג], ושני טעמים אלו אינם אם הדליקה בלא ברכה]. אף אם ודאי לא בירכה, הברכה אינה מעכבת ויכולה לברך אף לאחר היציאה מבית הכנסת, כנ"ל, וכ"מ בשו"ת של בעל נחלת שבעה (סימן ח'). וק"ל. [הערת הנ"ל: והכנה"ג [בשיירי הגה"ט סקי"א][27] בשם מהר"י מברונא [סימן פ"ד] הובא בבאה"ט (סק"ג), כתב שלא תברך אחר שכבר בא זמן איסור הדלקה. גם הנזירות שמשון כתב דאם שכחה מלברך עד שחשיכה לא תברך, דהא י"א בטור דא"צ ברכה, גם אין הברכה מעכבה וספיקה להקל. ע"ש]. מ"מ המג"א סימן זה [סקי"א] מחמיר, וכן יש לנהוג [הערת הנ"ל: שלא לברך אחר זמן איסור הדלקה], עיין סקי"א. (זכרון אברהם)

מג) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק וכו'. בפשטות משמע דמיירי ששכחה לגמרי ולא הדליקה כלל, אבל בהדליקה אחד ושכחה להדליק שנים ומכל שכן בהדליקה שנים ולא שלשה כהרגלה יותר לא קנסינן לה כלל, ומסתבר כן כיון דהוצרך רמ"א לראיה דרשאי להוסיף על שנים,

הערות וציונים

27. נדפס לקמן אות קנ"א.

סימן רסג סעיף א

אוצר ההלכה

ומהיכא תיתי לקנסה בשכחה. אלא דלהפרי מגדים [אשל אברהם סק"ג] פשיטא ליה דאפילו בכהאי גוונא קנסינן לה, ומסתמא היה לו ראיה ממקום אחר דכן כיון הרמ"א. (תנובת יהודה)

מד) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק וכו'. אם רגילה להדליק שתי נרות ופעם אחת הדליקה רק אחד צריכה להוסיף, וכן אם מדלקת הרבה ושכחה פעם אחת וחסרה תדליק נר יותר. וכתב באליה רבה [סק"ט] דעניה די שתוסיף מעט שמן. אשל אברהם [סק"ג].

(באר יעקב – קרויזר – סק"ה)

מה) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק וכו'. כתב הרמ"א בהגה, אשה ששכחה פעם אחת להדליק הנרות בערב שבת, צריכה להדליק כל ימיה שלשה נרות לשבת. [וכן כתב בדרכי משה (אות א') בשם מהרי"ל, וכתב ע"ז, שכל אלו חומרות רחוקות, ואדרבה נראה שכל המוסיף גורע, ומפסיד הכוונה שכנגד זכור ושמור, אלא שהנשים נוהגות כדברי מהרי"ל, שכל ששכחה פעם אחת, מדליקה שלש נרות כל ימיה. ובהגה נראה שהרמ"א חזר בו וכתב כמנהג הנשים לדינא. וכבר הבאתי לדבריו סמוכים מדברי הראשונים, שאין להקפיד על הוספה כנ"ל]. אך מדברי מהרי"ל (עמוד ר"א) לא משמע כן, אלא די שתוסיף על הנר של מצוה, או נר יותר גדול, או מעט שמן יותר בנר. וכמו שהעיר לנכון הרב אליה רבה (סימן רס"ג סק"ג). וכן כתב הרב מטה משה (סימן תכ"ב). ע"ש. ויש מי שאומר שאף אם היתה רגילה להדליק שלש או ארבע נרות לשבת, ושכחה להדליק נר אחד מהם, צריכה להוסיף מכאן ואילך עוד נר אחד, (פרי מגדים [אשל אברהם סק"ג]). וכתב על זה המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן רס"ג ס"א ד"ה ששכחה), ולא נהירא, שהרי כל זה אינו אלא מנהג בעלמא. והבו דלא להוסיף עלה. ע"כ. וכן כתב בשו"ת מור ואהלות פוסק (אהל ארץ נוד דף פ"ב ע"ג), שלא כתב כן הרמ"א אלא דוקא בשכחה לגמרי להדליק, מה שאין כן בשכחה ולא הדליקה נר אחד משלשת הנרות שהיתה רגילה בהן, אין צריך להוסיף. וכן כתב בשו"ת שארית יהודה (סימן כ"ג), שלא אמרו שעליה להוסיף נר אלא אם לא הדליקה כלל, אבל אם הדליקה, אלא שלא הדליקה כמו שנהגה אינה צריכה להוסיף, וזה ברור. ע"כ. גם בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סימן מ"ז) כתב, שאע"פ שהפרי מגדים (אשל אברהם סק"ג) כתב, שאם שכחה להדליק נר אחד ממה שרגילה, צריכה להוסיף. אבל הגאון המשנה ברורה בביאור הלכה [ד"ה ששכחה] חולק עליו, וכתב, שכיון שכל זה אינו אלא ממנהגא, הבו דלא להוסיף עלה. ע"כ. ומוכח דסבירא ליה כהביאור הלכה. וכן כתב בשו"ת מלמד להועיל (סימן מ"ו), שאף שלדעת הפמ"ג באשל אברהם אפילו שכחה נר אחד ממה שהיתה רגילה, עליה להוסיף, אבל כבר חלק עליו המשנה ברורה. וכן כתב הארחות חיים בשם מור ואהלות. ע"כ. גם בשו"ת כוכבי יצחק ח"ב (סימן ל"ב סוף אות א') תמה על הפמ"ג שהחמיר בזה, ושוב מצא להמשנה ברורה בביאור הלכה שכבר כתב עליו, דלא נהירא, שכיון שכל זה אינו אלא מנהג, הבו דלא להוסיף עלה. ע"כ. ובספר ברכת הבית (שער מ"ה, שערי בינה סק"ה) כתב, ולי נראה שלא קנסו להוסיף נר אחד אלא בשכחה ולא הדליקה כלל, אבל אם הדליקה ושכחה והפחיתה מהדלקת הנרות שהיתה רגילה לא קנסו בזה. ע"ש. וכן כתב ידי"נ המנוח הרה"ג ר' מיכאל זריהן בשו"ת מעין חיים ח"ב (סימן כ"ג). ע"ש. וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן נ"ט, וח"ז סימן ק"ט, וח"ח סוף סימן ס"ח). ועיין עוד בשו"ת בית ישראל (סימן מ"ב). ע"ש. ואע"פ שראיתי בשו"ת קנין תורה חלק ו' (סוף סימן ט') שהסכים לדברי הפמ"ג, ודלא כהביאור הלכה שחולק ע"ז. ע"כ. אין דבריו מוכרחים כלל. וסיוע לדברי המשנה ברורה מדברי הרמ"א בדרכי משה הנ"ל, שאין זו אלא חומרא רחוקה. וכן משמע פשט לשון המהרי"ל (עמוד ר"א): "ואשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת", תהא זהירה להוסיף וכו'. מוכח כדברי הביאור הלכה. והבו דלא להוסיף עלה (ודלא כמו שכתב משנה הלכות ח"ז סימן ל"ה). ובספר תורת חיים סופר (סימן רס"ג סק"ג) כתב, שאף שמכל דברי רבותינו משמע, דדוקא אם שכחה להדליק נרות לגמרי צריכה להוסיף. מ"מ יש לנהוג כדברי הפמ"ג, כיון דנפיק מפומיה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת יד יצחק ח"ב (סימן קכ"ח). ואין דבריהם מוכרחים כלל.

בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סימן קפ"ד) נשאל באשה שהיתה עסוקה בערב שבת בעסקי הבית, וכסבורה היתה שמיד שתסיים העסק שבידה תדליק הנרות, והנה נמשך העסק שבידה עד שעבר זמן הדלקת הנרות, האם צריכה להוסיף נר אחד לכל שבת, וכתב דלכאורה לפי מה שכתב המג"א [סק"ג] שבאונס אין צריך להוסיף נר, כאן הוה ליה כאונס, אבל בפשוטו נראה שאין זה אונס אלא פשיעה, כי היתה חייבת להזדרז ולהדליק הנרות, ולכן צריכה להדליק נר אחד. ע"כ. ולא זכר מה שפסק מרן בש"ע (סימן ק"ח ס"ח), מי שלא התפלל מנחה בעוד שהיה לו זמן להתפלל, מפני שהיה סבור שישאר לו זמן אחר שיסיים העסק שהיה מתעסק בו, ובין כך ובין כך עבר זמן התפלה, חשוב כאנוס ויש לו תשלומין למנחה. ע"כ. (ומקורו מדברי הרמ"ה שהובא בנימוקי יוסף בבא קמא פרק כיצד הרגל דף י' ע"ב מדפי הרי"ף). ועיין בברכי יוסף שם. והכא נמי כיון שהיתה סבורה שיש לה שהות לסיים העסק שבידה, ולהדליק הנרות, אלא שעבר הזמן לפני שתספיק לעשות כן הויא כאנוסה.

ונראה שהואיל ואין זו אלא חומרא רחוקה, וכמו שכתב הרמ"א בדרכי משה, בזמנינו שמדליקים חשמל להאיר את כל הבית, אם שכחה להדליק נרות שמן או שעוה, אינה צריכה להוסיף כלל, שיוצאים ידי חובה במנורת החשמל, שאין כאן משום הפרת שלום ביתו, וברכות אינן מעכבות. וכן כתב בשו"ת אבני ישפה ח"א (סימן נ"ה) בשם גאון אחד, שאם היה החשמל דלוק, ואפילו היה דלוק מן הבוקר, אע"פ שלא הדליקה נרות לשבת אין לקונסה להוסיף נר אחד. והוסיף,

סימן רסג סעיף א

אוצר ההלכה

שכיוצא בזה כתב הגאון ר׳ ישראל יעקב פישר, שאם האשה הדליקה את החשמל אפילו אם לא היתה כוונתה להדלקת הנרות לכבוד שבת, יצאה ידי חובת ההדלקה. ואין לקונסה. ע״ש. וכן כתב בשו״ת אור לציון ח״ב (עמוד ק״ע), שמכיון שאם יש נר חשמל שדולק יש בזה שלום בית, כל שהדליקה את אור החשמל כדי שיהא הבית מואר, אין לקנוס אותה להוסיף נר אחד. ע״ש. וכן כתב ידי״נ המנוח הרה״ג רבי מיכאל זריהן בשו״ת מעין חיים ח״ב (סימן כ״ג). ע״ש. (ועיין עוד בספר שמירת שבת כהלכתה פרק מ״ג אות ל׳, ובספר מלכים אומניך עמוד צ״ד בהערה). וכן כתב בספר ילקוט יוסף ח״ד (עמוד קנ״א), ובמנוחת אהבה (ח״א עמוד פ״ט). ואע״פ שראיתי בשו״ת שבט הלוי ח״ה (סימן ל״ג), ובשו״ת שרגא המאיר ח״ז (סימן פ״ג), ובשו״ת ציץ אליעזר חלק כ״א (סימן י״א), שכתבו להחמיר בזה, לפע״ד אין דבריהם מוכרחים. ודו״ק.

כתב מרן החיד״א בשיורי ברכה (סימן רס״ג אות א׳)[28] בשם הגאון מהר״ש שער אריה, שיותר טוב ממה שתוסיף נר אחר, תספיק שמן לעניה כדי שתדליק. וכן הסכים בספר קמח סולת (דף ס״ט ע״ד). וכן כתב בספר זכרון משה אזולאי. ע״ש. וכן כתב בכף החיים (ס״ק י״ג), שמכיון שאף מהרי״ל לא כתב שצריכה להוסיף נר אחר, רק שתתן שמן יותר בנר, וכמו שכתב האליה רבה בשמו. יש להקל לתת שמן לאשה עניה. וכתב המג״א [סק״ג] שאם היתה אנוסה ולא הדליקה נרות לשבת, אינה צריכה להוסיף נר אחר. וכן כתב באליה רבה, ובתוספת שבת, והגר״ז, והערוך השלחן, ובחיי אדם (כלל ה׳ סימן י״ג), ובקיצור ש״ע (סוף סימן ע״ה). וכתב הכף החיים (סק״י), ונראה דהוא הדין אם לא היה לה ממון להדליק נרות, ולא הדליקה שבת אחת מחמת עוניה, אינה צריכה להוסיף נר אחר בשבת אחרת. ועיין בשו״ת לבושי מרדכי תנינא חאו״ח (סימן מ״ט וק״ט). ודו״ק.

ונראה שכל זה הוא דוקא בשכחה להדליק נרות לשבת, אבל אם שכחה בערב יו״ט להדליק לכבוד יום טוב, נראה שמכיון שאילו היתה רוצה להדליק בליל יו״ט, היתה יכולה לעשות כן, לא קנסוה להוסיף נר אחר. וכן כתב להקל בשו״ת קנין תורה ח״א (סימן פ״ז). וכן העלה בשו״ת כוכבי יצחק ח״ב (סימן ל״ד). שדוקא בשכחה להדליק לשבת, שאינה יכולה להדליק לאחר מכן, קנסוה להוסיף נר אחר, משא״כ ביו״ט שיכולה להדליק אח״כ. ע״ש. ואע״פ שבשו״ת באר משה ח״ה (סימן ק״א) כתב, שפעמים רבות הורה להחמיר גם ביו״ט, ומיהו המיקל בזה ומחלק בין שבת ליו״ט, יש לו על מה שיסמוך ואין מזניחים אותו. ע״ש. וכן כתבו להחמיר בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן ל״ה), ובשו״ת שרגא המאיר (ח״ב סימן נ״ט, וחלק ז׳ סימן קס״ג), לדינא אין דבריהם מוכרחים, הואיל וכל דינו של המהרי״ל לא נאמר אלא בשבת, וכולו חומרא יתירה, כמו שכתב הרמ״א בדרכי משה, ואין לו שום יסוד בתלמוד ובראשונים, הבו דלא להוסיף עלה, ואין לגבב חומרות ללמוד מזה ליו״ט. ובפרט שרוב בני תימן לא היו מדליקים נרות בברכה בליל יו״ט. וכן פסק בשו״ת פעולת צדיק ח״ג (סימן ע״ר). ועיין עוד בשו״ת ויצבור יוסף בר ח״ג (עמוד ק״ה). ועיין מה שכתבתי בספר מאור ישראל ח״ג הלכות יום טוב (דף קצ״ט ע״ב). ע״ש. ועיין עוד בשמירת שבת כהלכתה (סימן מ״ג אות כ״ח, עמוד ל״ה), ובספר אז נדברו ח״ג (סימן ה׳). ודו״ק.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה ג׳)

מו) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת וכו׳. יותר טוב שתספיק לעניה אחת כל כך שמן כדי שתדליק. מהר״ר שמואל שער אריה בהגהותיו כ״י.

(ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״א)

מז) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת וכו׳. כן הבין הרמ״א והלבוש מדברי המהרי״ל [הלכות שבת עמ׳ ר״א]. אבל האליה רבה [סק״ט] כתב שמלשון המטה משה [סימן תכ״ב] (ומד״א) [ומהרי״ל] משמע דדי להוסיף קצת שמן. ועל כן באשה עניה סומכין עליו להוסיף קצת שמן.

(אהל ברוך)

מח) שם בהגה האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה שלשה נרות. עמ״ש עט״ר הגאון אבנ״ר אריה דאורייתא בספר ראה חיים ח״א סדר תשא (דף ק״כ ע״ב).

(יפה ללב ח״ג – סק״א)

מט) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. אני בעניי בנדפס בהשמטות (ח״א על סימן נ׳ דף ע״ב ע״ד) הבאתי דברי מרן ומור״ם משם הרא״ש ז״ל [ראש השנה פ״ד סימן ג׳] הללו דס״ל דאין התוספת מבטל המכוון, וכתבתי דנראה דהרב ארחות חיים ז״ל פליג על זה, דמרן ז״ל בב״י (סימן נ״א [ס״ט]) הביא משמו שיש ח״י אזכרות בשירת הים, שהם ע״ב אותיות של קדושת השם, ומזה הטעם אין לכפול ה׳ ימלוך, שאם יכפלו אותו יוסיפו שם אחד ויהיו י״ט, וכל המוסיף גורע. והוא בספר ארחות חיים (דף ו׳ ע״ג [הלכות מאה ברכות] אות ל״ב). ע״ש. ואם איתא דהתוספת אינו מזיק המכוון כל שאינו פוחת, יכפול ה׳ ימלוך ואינו גורע. אלו דברי שם. גם אוסיף להביט שם בארחות חיים (דף ו׳ ע״ג אות ל׳) שכתב וז״ל: ועוד אין ראוי לסיים תהלה לדוד בהללויה, לפי שחמשה מזמורים סמוכים לו אחריו שפותחין וחותמין בהללויה כנגד עשרה הלולים וכו׳, ואם מסיימין תהלה לדוד בהללויה יהיו יותר מעשרה. ע״כ. וכ״כ הכלבו ז״ל (דף ב׳ [סימן ד׳]). ע״ש. הרי דסבירא להו להארחות חיים והכלבו ז״ל דכמו דאיכא קפידא שלא לפחות מהמכוון, כן יש להקפיד שלא להוסיף, דגם התוספת מזיק המכוון, היפך האמור.

הערות וציונים

28. נדפס באות הבאה.

סימן רסג סעיף א

אוצר ההלכה

וכן נראה לע״ד לדקדק ממה שאמרו בפרק תפלת השחר (דף כ״ח ע״ב), הני שמונה עשרה כנגד מי, א״ר הלל כנגד שמונה עשרה אזכרות שאמר דוד בהבו לה׳ [תהלים כ״ט], רב יוסף אמר כנגד שמונה עשרה אזכרות שבק״ש וכו׳. ופריך, הני תמני סרי תשסרי הוויין. א״ר לוי ברכת המינים ביבנה תקנוה. כנגד מי תקנוה, [א״ר לוי], לר׳ הלל כנגד ״אל הכבוד הרעים״, לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע. ע״ש. ואם איתא שאין קפידא על התוספת ואינו מפסיד המכוון, מאי פריך על ברכת המינים כנגד מי תקנוה, אימא כיון דמעיקרא תקנו שמונה עשרה כנגד שמונה עשרה אזכרות וכיוצא, כשהוצרכו להוסיף ברכת המינין הוסיפוה ולא חששו למידי כיון שע״י התוספת אינו מפסיד המכוון, מדטרחו לאשכוחי סמך גם לתוספת ברכה זו כל אחד לפי סברתו, ש״מ דגם התוספת מזיק, ושאני הכא שגם זה הוי מכוון לאותו דבר לכל מר כדאית ליה. ופוק חזי להריטב״א ז״ל בחידושי שבועות על דף ט״ו [ע״ב ד״ה יושב], והרב אבודרהם בתחילת ספרו (דף ח׳ ע״ב [עמ׳ ל״א]), ולרבנו האר״י ז״ל בספר הכוונות (דף קע״ט ע״א) [שער הכוונות ענין דרושי הלילה דף נ״ה ע״א] שסידרו לומר ״יושב בסתר״ בסדר ק״ש עד ״כי אתה ה׳ מחסי״, והפסיקו באמצע פסוק להיות מכוון המספר לששים תיבות, והיה להם לסיים הפסוק, והגם שיהיו שלש תיבות יותר אין קפידא. ודברי רבנו האר״י ז״ל הללו מכוונים עם מה שכתב בנוסח קידוש דליל שבת [שער הכוונות דף ע״א ע״ב ד״ה וזה סדר הקידוש] דהמוסיפין ׳כי בנו בחרת׳ טועין, כי הם מוסיפין בחשבון התיבות, עיין לקמן סימן ער״א (מג״א סקכ״ב). ועיין להרב חיי אדם ז״ל בחלק נשמת אדם (כלל ה׳ אות ב׳), הבאתי דבריו אני הדל ס״ט בח״א (סימן נ״א אות ו׳) ובח״ב (סימן רל״ט אות ה׳) בס״ד.

ואחד הרואה דאי אפשר לומר דהארחות חיים והכלבו פליגי אסברת ראבי״ה [סימן תקל״ו, הובא בראש״ש ראש השנה שם] והרא״ש והמרדכי הנזכרים, דהא אשכחן להכלבו והארחות חיים גופייהו דקיימי בסברת ראבי״ה, והוא דדין זה שלפנינו לעשות שתי פתילות כנגד זכור ושמור הן דברי רבנו הטור ז״ל, ומרן ז״ל בב״י כתב וז״ל: כ״כ הכלבו סימן כ״ד [דף י״ז ע״א], בתנחומא[29] מצאתי כל מילי דשבת שנים, כבשים שנים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור, ונראה שהמנהג ע״ז להדליק שני נרות. ע״כ. והגם דלכאורה דברי תנחומא ורבנו הטור ז״ל אפשר לפרשם דשני נרות בדוקא קאמרי ועליהם אין להוסיף, מ״מ כיון דמרן ז״ל מציין בזה להכלבו, ש״מ דכלהו סבירא להו דאם ירצה להוסיף על שני הנרות אין קפידא להוסיף על דבר המכוון, שדברי הכלבו כך הם: כתב הר״מ נ״ע לעשות לשבת שתי פתילות לפחות, אחת כנגד זכור וכו׳. ע״ש. וכ״כ הרב ארחות חיים ז״ל הלכות שבת (דף מ״ד ע״ד אות י״ט) [דין הדלקת הנר בערב שבת סימן ט׳], ומדקאמר לפחות, משמע דלכתחילה שפיר דמי להוסיף על שתים כמה דבעי, אלא דהפוחת לא יפחות משני נרות. וא״כ מוכרח דס״ל למרן ז״ל דגם להטור ליכא קפידא על התוספת, דכל שאינו פוחת משתים לא יפסיד המכוון. וכן הבין גם מור״ם בדעת הטור ומרן ז״ל, מדכתב ויכולין להוסיף וכו׳, ולא כתב וי״א דיכולין להוסיף, ש״מ דכ״ע מודו בהא. וכיון שהוכחנו דהכלבו והארחות חיים קיימי בסברת ראבי״ה ז״ל דיכולין להוסיף על דבר המכוון כנגד דבר אחר, קשה לכאורה עלייהו דדבריהם סתראי נינהו ממאי דכתבו גבי ימלוך, והללויה דתהלה לדוד, דקפידא הוי שלא להוסיף על מספר המכוון וכל המוסיף גורע.

ולא עוד אלא דגם הרא״ש ז״ל דחזינן ליה במסכת ר״ה דקאי בשיטת ראבי״ה ז״ל דיכולין להוסיף על דבר המכוון ובלבד שלא יפחות כנזכר, לו׳ מצאנוהו דקא סתר אהלא, דבתשובותיו (כלל ד׳ סימן כ׳) והביא דבריו מר בריה דרבינא רבנו הטור ז״ל לעיל (סימן קי״ח) גבי נוסח ברכת המינים, שכתב וז״ל: ואין לומר ותכניע כל אויבינו אלא ותכניעם במהרה בימינו, כי יש לי קונטרס מעשה ישן שכתוב בו כל הברכות של כל השנה וסכום כמה תיבות יש בו, וכתוב בו עשרים ותשע תיבות יש בלמומרים, משום דמומר כופר בתורה שבכתב ובתורה שבע״פ שהם שתים, ובעשרים ושבע אותיות שבתורה, וכשתסיר כל אויבינו אז ישארו עשרים ותשע תיבות, והמגיהים ׳כל אויבינו׳ כיוונו משום מעין חתימה סמוך לחתימה, ואינן צריכים כי כל הברכה איירי בשבירת אויבים. ע״כ. ועיין מ״ש אני הדל ס״ט בתשובתי הנדפסת בספר הנכבד צפיחת בדבש לעט״ר מעלת הרב ר׳ אבא ז״ל (סימן ז׳ דף כ״ד ע״ג), דמשום הכרח זה לשמור מספר התיבות שיהיו עשרים ותשע ולא יותר, לא הצריך במעין חתימה ממש בתיבות שוות לומר שבירת אויבים בפירוש, ונתפייס במה שכל הברכה בשבירת אויבים איירי, והרי כלול בו שבירת אויבים הגם דלאו בפירושא אתמר. ועיין מה שכתבתי עוד שם בספר הנזכר (סימן י׳). הנה לפניך דהרא״ש ז״ל בתשובה זו קפיד טובא לשמור מאד שלא להוסיף על המספר, היפך מ״ש בפסקיו בר״ה.

ועלה על דעתי ליישב כמו שראיתי להרב מאמר מרדכי ז״ל (סק״ב) עמ״ש מור״ם ז״ל ובלבד שלא יפחות, כתב וז״ל: ומ״מ נראה ברור דיותר טוב שלא להוסיף, דמפסיד מיהא הכוונה במקצת, וכן משמע בדרכי משה, אלא שכדי להרבות בנרות משום כבוד שבת נהגו להוסיף וכו׳. ע״כ. ומ״ש הרב דכן משמע בדרכי משה, הוא דשם [אות א׳] כתב על דברי מהרי״ל שתיקן דאשה ששכחה צריכה להוסיף (ג׳) [נר], דאינו אלא חומרא, דאדרבא נראה דכל המוסיף גורע ומפסיד הכוונה של זכור ושמור, אבל הנשים נוהגות כדברי מהרי״ל, ונראה דסמכו אדברי מרדכי וכו׳ דיכולים להוסיף על דבר המכוון. דמזה נראה דרמ״א ז״ל דעתו שלא להוסיף על שני נרות שלא

הערות וציונים

29. ראה הערה 10.

אוצר ההלכה

להפסיד הכוונה של זכור ושמור, ולא הביא דברי הרא״ש והמרדכי אלא לתת סמך למנהג הנשים שנוהגות להוסיף וליה לא ס״ל, דלדידיה יותר טוב שלא להוסיף. ונתן טעם שכדי להרבות בנרות לכבוד שבת נתפייסו במה שאינו פוחת מהמכוון. והשתא אפשר ליישב, דכלהו ס״ל דכל היכא דמצינן להשוות דבר המכוון השוואה גמורה שלא להוסיף ג״כ, ודאי עדיף, ולכך גבי שירת הים ותהלה לדוד דאין לנו שום צורך בתוספת, אמרינן דלא יוסיף על המספר דכל המוסיף גורע. וכן מספר י״ח ברכות דאשכחו דבר המכוון גם כנגד ברכת המינין אמרינן דאין כאן תוספת, וכן באמירת יושב בסתר עד כי אתה ה׳ מחסי דקדק שלא להוסיף, כיון דאין בו משום כל פסוקא דלא פסקיה משה, כמו שיישב הרב חיי אדם ז״ל שם, וכן מספר כ״ט תיבות דברכת המינין דקדקו שלא להוסיף בה שאין בה צורך גדול להוסיף, דבלא תוספת הוי מעין חתימה דכל הברכה בשבירת אויבים איירי כדכתב הרא״ש ז״ל, וכן אינך. מה שאין כן הכא דאיכא צורך גדול וכבוד השבת להוסיף בנרות משום הידור מצוה ושמחת הלב דיש בריבוי הנרות וגם שלום הבית, דכל כמה דמרבה בנרות מרבה הוא לו הידור ושמחה ושלום, ולהכי לא קפדינן שלא להוסיף, וכדפתח לן פתחא הרב מאמר מרדכי ז״ל.

ברם כד הוינן בה, תירוץ זה אין סופו להתקיים כשנשקיף שורש דברי הרא״ש והמרדכי ז״ל במקומם במסכת ר״ה, דמייתו התם [לב:] פלוגתא דר׳ יוסי ור׳ יהודה גבי פסוק ׳שאו שערים׳ הנאמר במלכויות של מוסף של ר״ה, לכמה מלכויות חשיב האי קרא, דרבי יוסי אמר ראשונה שתים ושניה שלש, ורבי יהודה אמר ראשונה אחת ושניה שתים. וכתב הרא״ש דנפקא מינה במחלוקת [זו][30] מי שרוצה לצמצם בעשר מלכויות, אבל לענין התוספת שידע לכמה מלכויות יעלו הפסוקים, כדי שלא יוסיף על עשר מלכויות, לענין זה לא נחלקו, דאין פוחתין מעשר, אבל אם בא להוסיף הרשות בידו וכו׳. ויש שמקשים, כיון שמפרש בגמרא [שם ע״א] כנגד מי הני עשרה פסוקים, אלמא דוקא נינהו, וכשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן, וכתב ראבי״ה ז״ל דאין לחוש לזה, דהא שבעה שקורין בשבת וששה ביוה״כ דמפרש במגילה (דף כ״ג ע״א) כנגד מה תיקנום, ואפילו הכי תני התם [כא.] אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן, הכא נמי לא שנא. ואע״ג דהכא לא תני אבל מוסיפין עליהם כי התם, מ״מ חזינן דאין קפידא בתוספת אע״פ שמפרש בגמרא כנגד מה נתקן, והוא הדין נמי הכא. עכ״ל. עיניך תחזינה דבר סת׳ר מדברי הרא״ש הללו להתירוץ הנזכר, דאם איתא דדוקא היכא דאיכא צורך בתוספת הוא דמוסיפין, הא לאו הכי לכוין המספר אפילו למעלה עדיף, איך פסקו דאם רצה להוסיף הרשות בידו, וכ״כ הרב ארחות חיים ז״ל (דף ק׳ ע״ב) [דין סדר תפלת ר״ה סימן י׳] בשם הרשב״א ז״ל, וכ״כ הרשב״א ז״ל בחידושיו לר״ה [לב. ד״ה אין] בשם הגאונים ז״ל, דמשמע דאפילו בלי צורך והכרח רשאי להוסיף, אלא ודאי דאין לחלק בכך ובכל גוונא רשאי להוסיף על המכוון, והדרא קושיא לדוכתה.

כי מזה נהלך ברג״ש על הרב מאמר מרדכי ז״ל דמפרש דברי מור״ם ז״ל בהגה היפך המבואר בדבריו, דנהי דדבריו שבדרכי משה מוכיחין דדעתו דיותר נכון שלא להוסיף, מיהו נראה מבואר דכשבא להביא דין זה בהגה ביטל דעתו נגד דעת מוהרי״ל ופסק דיכולין להוסיף, והיינו אפילו בלא סיבה והכרח אלא ברצון לבד, כדמוכח מהראיה דדברי הרא״ש ומרדכי דר״ה, כ״ש דאיכא כבוד שבת בתוספת דודאי אי אפשר לומר דיותר טוב שלא להוסיף, דחיוב כבוד שבת להיכא אזיל. והרי הרב הלבוש ז״ל הבין בדעת רמ״א רביה ז״ל בהיפך, דאחר שכתב ויש מכוונים וכו׳, כתב, והיינו לפחות אבל אם ירצה להוסיף שלשה או ארבעה לכבוד שבת הרי זה משובח. ע״כ. הרי דלא יפה עושין המקפידין שלא להוסיף והמוסיף הוא המשובח, דלא כוותיה.

כי מכח זה נראה ליישב דהא דהתירו להוסיף ולא חשו לדבר המכוון, היינו היכא דאכתי עכ״פ איכא היכרא לדבר המכוון, וכגון בנרות דהתוספת אינו חִיוּבִי על כל ישראל אלא תלוי ברצון, שאם רצו להוסיף יכולין להוסיף, וכיון שכן הרי ניכר המכוון באותם שאינם רוצים להוסיף ואין מדליקין אלא שני נרות שמחוייב בהם ותו לא. וה״ה בעולין לס״ת ופסוקי מוסף ראש השנה דהדבר תלוי ברצון ולא בחיוב, הרי ניכר באותן שאינם מוסיפים עיקר התקנה מתחילתה לקרות עשרה פסוקים דמלכויות זכרונות ושופרות, ושבעה עולים בשבת וששה ביוה״כ דהאיכא אנשי טובא דלא עבדי יותר מהחיוב. אבל בכפל פסוק ה׳ ימלוך, וכן פסוק ואנחנו נברך יה, וברכת המינים, ואמירת יושב בסתר עד כי אתה ה׳ מחסי ואינך, שאם באנו להוסיף בהם אין התוספת תלוי ברצון האומרו אלא באנו להצריכו להוסיף, וכהאי גוונא ליכא מאן דלימא בלא תוספת, ולפיכך אין המכוון ניכר בהם ונעקר לגמרי, לכך קפדי שלא להוסיף ואמרו דכל המוסיף גורע.

אלא דקשה על חילוק זה ממ״ש הרב יכין ובועז ז״ל (ח״ב סימן ב׳) בענין השלמת רמ״ח תיבות בק״ש, שכתב וז״ל: ויש מי שאמר שיש להתחיל מראש הפסוק וכו׳ דכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳, ועוד שבכלל מאתיים מנה, ואם אנחנו צריכים להשלים רמ״ח ולא חסר אלא שלש וקרינן שש הרי השלמנו רמ״ח ומה צורך להפסיק הפסוק לעבור על דברי חכמים וכו׳. ע״ש. הרי דהגם דהוא מורה ובא לעשות כן כל צבור וצבור, והמכוון נעקר לגמרי ולא קפיד.

כי כן נראה בא״א [באופן אחר] ליישב, די״ל דכ״ע מודו דהתוספת אינו מפסיד הכוונה ולכך מוסיף בכל הני, וההיא

הערות וציונים

30. הגהת הב״ח שם.

אוצר ההלכה

דשמונה עשרה ברכות שאני, דכל היכא דאפשר לאשכוחי טעמא דהמספר מכוון וליכא תוספת טפי עדיף. וההיא דה' ימלוך טעמא רבא איכא, דכיון דבא לכופלו מורה ובא דהיה חסר אזכרה אחת מן המנין ומשלימה ע"י הכפל, כמו שכופלים פסוק "כי יד על כס יה" [שמות י"ז, ט"ז] בפרשת ויבא עמלק כדי להשלים עשרה פסוקים וכיוצא, ואה"נ דאילו היתה אזכרה יתירה בשירה עצמה בלי כפל פסוק לא הוה קפדינן משום התוספת, דאינו מפסיד המכוון. ודכוותה גבי הללויה דסוף תהלה לדוד דלא אמרו דוד המלך ע"ה שם, אי אמרינן ליה אנן מחזי דבעינן להשלים אחד עשר הלולים וזה ודאי מפסיד המכוון. ושוב מצאתי כדברי אלה להרב מחצית השקל ז"ל לקמן (סימן ער"א סקכ"ב) לענין מספר תיבות הקידוש, שנרגש מדברי רמ"א הללו וכתב דהיכא דאפשר שיהיה המספר מכוון ממש בלי תוספת וגירעון עדיף. ע"ש. שש אנכי. והרב עולת שבת ז"ל לקמן (סימן ש') כתב על דברי הרב (שכחה לקט) [לקוטי שכחה ופאה], דנראה עיקר שאין להוסיף על המכוון ואין לזוז מזה. ע"ש.

ותלמידי החשוב הארוס החכם הנעלה כה"ר **רפאל הלוי** הי"ו

יישב, דבכל דוכתא לא קפדינן אתוספת זולת בנוסח התפלה, כגון פסוק ה' ימלוך, ופסוק תהלת ה' וכיוצא, דאומרם בתוך פסוקי דזמרה שיש ברכה לפניהם ולאחריהם, בהא כל המוסיף גורע ומפסיד המכוון, דכיון דאמר כמספר המכוון הרי התוספת שאינו צריך הוי הפסק, והיינו טעמא דהרא"ש ז"ל בתשובה גבי תיבות ברכת המינים דהקפיד על תיבות 'כל אויבינו'. והגם דמוסיף במלכויות וחבריו הגם דהוי בתוך ברכה, כבר נרגש מזה הרא"ש ז"ל שם בפסקי ראש השנה, ויישב דמעיקרא כי תקון הכי תקון דאם רצה להוסיף מוסיף והוי מענין הברכה. ע"ש. דון מינה לשאר ברכות דלא תקון שיהיה רשאי להוסיף, הוי הפסק באמצע ברכה, ולכך אחשבוהו דמפסיד המכוון והוי גורע. אלו דבריו הי"ו וי"ל.

ומכל מקום פשרת הרב מאמר מרדכי ז"ל נכונה וישרה לצאת ידי שתי הסברות, להדליק שנים כנגד זכור ושמור בעששית מיוחדת, ולהרבות בנרות בשאר עששיות ופמוטות. ע"ש. ונכון לנהוג כן. ואנחנו נהגנו להדליק כמנין העולים, בליל שבת שבע פתילות, ביו"ט חמש, ביוה"כ ששה. ונראה סמך לזה ממה שאמר הכתוב "כי נר מצוה ותורה אור" [משלי ו', כ"ג], תלה הכתוב הדלקת הנר בקורין בתורה במספרם כמשפטם. וכשההדלקה באופן זה הרי מרבה בנרות ואינו מדליק יותר מהמכוון. ואם לפי רוחב הבית אינו מאיר יפה, בזה יוסיף עוד עששיות עד שיאיר יפה לפי יכלתו. ועיין להרב מלאכת הקדש ז"ל (סדר ואתחנן דף קצ"ב ע"א), ולמעלת הרב מג"ן אברהם ז"ל בספר נחמד למראה (ח"ד דף קס"ג ע"ג).

(פתח הדביר ח"ג – סק"א)

נ) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. מג"א (סק"א) [סק"ב], ויכולין להוסיף. עיין מחה"ש בס' ד"ץ קושיא מסימן תע"ב [ס"ז בהגה] דאסור להוסיף על ארבע כוסות משום דרק ארבע לשונות של גאולה הם. וכאן ג"כ רמז לשני נרות ועכ"ז רשאי להוסיף. (לקוטי שלמה)

נא) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. לכאורה היה לו לרבנו לכתוב זאת אחר ויכולים להוסיף דשם מקומו טפי, ונראה דכוונת הרמ"א דודאי היכי דרצתה להוסיף מרצונה שפיר מצי להוסיף, ואין בזה בטול הכוונה נגד זכור ושמור כיון דרשאה לשבת אחרת להדליק רק שני נרות ויתקיים הרמז דזכור ושמור, ומהאי טעמא נמי באמת שרי להוסיף על שבעה עולים בשבת, וכן להוסיף על עשרה פסוקי בשני וחמישי כמ"ש הר"ן פ"ד דר"ה [ח: ד"ה גמ']. ע"ש. הכל מהאי טעמא דעתיד הוא להבא לעשות כדינו לקרוא שבעה עולים ולקרוא עשרה פסוקים. משא"כ למהרי"ל [הלכות שבת עמ' ר"א] דמחוייבת האשה להוסיף כל ימיה על מנין המרמז על זכור ושמור, יש לכאורה לפקפק דיתבטל אצלה הרמז של זכור ושמור, ולכן הוצרך רמ"א לכתוב כאן כי יכולים וכו'. אלא דלפי זה לכאורה אין הדמיון מכוון עם נדון הרא"ש [ראש השנה פ"ד סימן ג'] והמרדכי [שם סימן תש"כ], וצ"ל כיון דעיקר ההוספה אינו אלא כדי שתהא זהירה להבא כמ"ש המג"א [סק"ג] אין בזה הפסד הכוונה. (תנובת יהודה)

נב) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. עיין תוספות פסחים (דף ק"ד ע"א ד"ה ומר) מבואר דאין להוסיף על דבר המכוון. ועיין תוספות זבחים (דף ל"ד ע"א ד"ה [אלא כמעבירן]) ובש"ק[31] שם. (מנחת פתים)

נג) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. עיין במנחת פתים[32] מה שכתבתי מזה, ובני החריף ובקי מו"ה דוד נ"י העיר על רמ"א מבבא קמא (דף ס"ה ע"א) וברש"י ד"ה (משים) [משלם כפל]. ומדברי התוספות שם [ע"ב ד"ה כפילא] משמע כרמ"א, אבל מדברי רש"י מוכח להיפוך. אמנם הדבר נכון על פי המבואר ברש"י עירובין (דף ע"א ע"א) ד"ה [אמר רב ו]בכלי אחד, ובש"ס דעירובין (דף ד' ריש ע"ב), א"כ ה"נ בשאר חומש אף שמוסיף אינו מזיק כרמ"א, אבל הכא כיון דאינו נותנו בתורת חומש רק נבלע בכפל צריך להיות במכוון ממש ולא יותר. ודוק. עכ"ד. (מנחת פתים – שיירי מנחה)

נד) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. עיין תוספות פסחים (דף ק"ד ע"א ד"ה ומר) מבואר דאין להוסיף על דבר המכוון. ועיין תוספות זבחים (דף ל"ד ע"א ד"ה [אלא כמעבירן]) ובש"ק[33], רמזו בספר מנחת פתים (דף מ"ו ע"ב)[34]. ועיין בשו"ת חת"ס (חאו"ח אמצע סימן ע"ה) שהביא סתירות לדברי הרמ"א, יעו"ש מ"ש בזה.

הערות וציונים

31. אולי צ"ל ובצ"ק - ובצאן קדשים. **32.** נדפס באות הקודמת. **33.** ראה הערה 31. **34.** נדפס לעיל אות נ"ב.

אוצר ההלכה

ועיין בשו״ת מור ואהלות באוהל ארץ נוד (סימן [קפ״ג אות] ז׳) באשה ששכחה פעם אחת ערב שבת קדש והדליקה נר אחד פחות מדרכה הקודם, ואמרו לה נשים שמצד הדין צריכה להוסיף נר אחד והוסיפה, ועתה שואלת איך הדין. והשיב דכן כתב באשל אברהם (סק״ג) דצריכה להוסיף, אך לדברי הרמ״א י״ל דדוקא שכחה לגמרי מלהדליק. ואף את״ל דה״ה שכחה נר אחד, מ״מ י״ל דדוקא בשכחה באחד משנים ולא בהנוספים. ואף שלכתחילה אינה רשאה לשנות מדרכה דהוי כנדר, מ״מ אדעתא (דהכא) [דהכי] לא קא נדרית להוסיף על הנוסף. וסיים דנכון יותר שתתן זה הנוסף לאשה עניה שאין לה להדליק כלל.

וכן אם הדליקה וכבו הנרות ע״י שלא היה החלב טוב, ג״כ א״צ להוסיף דהוי כנאנסה. וח״ו אין זה סכנה וסימן רע, רק שמעתה תקבל להיות נזהרת בזה לברור מחלב טוב. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ב)

נה) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. בספר לקוטי שלמה[35] הביא בשם מחצית השקל קושיא מסימן תע״ב [ס״ז בהגה] דאסור להוסיף על ארבע כוסות משום דרק ארבע לשונות של גאולה הם, וכאן ג״כ רמז לשני נרות ועכ״ז רשאי להוסיף. (ילקוט הגרשוני – סק״ב)

נו) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. נ״ב: עיין בתוספות פסחים (דף ק״ד ע״א ד״ה ומר לא תלת אמר) וצע״ג. (יגל יעקב)

נז) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. עיין תוספות פסחים (דף ק״ד ע״א ד״ה ומר וכו׳) מבואר להיפוך. ע״ש. ועיין תוספות זבחים (דף מ״ט ע״א ד״ה [לפי]), כתבו שם דאם מוסיף על הכלל לא מקרי יצא לדון בדבר החדש, ורק אם סותר הכלל הוי יצא לדון בדבר החדש. ע״ש. ועיין זבחים (דף ל״ד ע״א) ג״כ כהאי גוונא. ע״ש. ועיין ירושלמי כלאים (פ״א ה״א) [ה״ז]) פליגי שם כהאי גוונא אי במה שהוסיפה האדמה, אי הוי בזה עבירה על ציווי המקום. ע״ש. וע״ע רש״י זבחים (דף מ״א רע״א ד״ה הושוו וכו׳) ג״כ כהאי גוונא. ע״ש. וע״ע רש״י ותוספות בבא קמא דף ס״ה ע״א [רש״י ד״ה משלם כפל, ותוספות בע״ב ד״ה כפילא] מחולקים כהאי גוונא בענין החומש אי מוסיף אם יכול להתחשב על החומש. ע״ש היטב. (חדושי מהרי״ו)

נח) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. וכתב בחדושי חכמת שלמה, עיין בילקוט ראובני בשם המדרש פרשת תרומה בפסוק ״עורות תחשים״ [שמות כ״ה, ה׳], וז״ל: אחד עשר יריעות, [והבן] שכל המוסיף גורע (והבן) לאפוקי בקדושה (ב)עשרה. עכ״ל. מוכח דהמוסיף על ענין מכוון גורע, ואין להוסיף על ענין מכוון. וציין מ״ש בחיבורו על התורה פרשת תרומה, וספרו עה״ת אין לי לעיין בו. ונ״ל דאינו דומה כלל, דרק על ענינים שאינם מפורשים בתורה כגון הכא בשני נרות נגד שמור וזכור, בזה כתבו רא״ש ומרדכי דיכולין להוסיף על דבר המכוון ולהדליק יותר משני נרות, דבכלל מאתים מנה, אבל במידי דכתיבי בהדיא בתורה כגון אחת עשרה יריעות, ודאי אין להוסיף כדי לכסות המשכן יותר, ובזה לא אמרינן כל המוסיף מקרי לפנים שורת הדין, דהוי דבר המכוון נגד איזהו דבר והוי הסכום דוקא.

ויש לומר עוד, רק בגוף אחד כתב [ה]מדרש דאסור להוסיף, לעשות תחת אחת עשרה יריעות יותר מאחת עשרה, כיון דצריכים להתחבר חמש ביחד ושש ביחד, ולא יהיה בגוף אחד יותר ממה שמפורש בקרא, אבל אם כל אחד בפני עצמו עומדים כנרות שבת, מותר להוסיף, דהשנים הוו כנגד המכוון והשאר הוו תוספת ולא בגוף אחד.

אבל חוץ משני תירוצים אלו י״ל בס״ד, דמעולם לא כיון המדרש לאסור להוסיף על דבר מכוון, אלא הכי פירושו של המדרש, ״אחד עשר יריעות״ דוקא, דאלו יריעות שניות עודפות אמה מכאן ואמה מכאן לכסות אחת משתי אמות שנשארו מגולות מן (הקשרים) [הקרשים], והיינו ״והמוסיף גורע״, דבמה שמוסיף ועודפות יריעות אלו השניים מן הראשונים גורעין ופוחתין שמכסין האמה אחת מהשתי אמות שנשארו, וע״ז אמר ״והבן לאפוקי בקדושה (ב)עשרה״, ר״ל לא כהיריעות הראשונות שהיו רק עשר על המקדש בעצמו על הקרשים, כשנתן (ערכן) [ארכן] לרוחב המשכן היו שתי אמות תחתונות מגולות, אבל באלו האחת עשרה יריעות ״המוסיף גורע״, ע״י שהיו עודפות מהראשונות גורע אמה אחת מהשתים שהיו מגולות. וכמו שפרש״י שם [כ״ו, ח׳]. (שלחן אש)

נט) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. כתב במג״א (סק״ב), ויש נוהגין להדליק שבעה נרות ויש אומרים עשרה. עיין בתשובת חת״ס (חאו״ח סימן ע״ה) מש״כ בענין זה. (מגיני חיים)

ס) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו׳. וקשה לי מהא דתנן במסכת מגילה (דף כ״א ע״א), בשני ובחמישי קורין שלשה אין פוחתין ואין מוסיפין עליהם, ובגמרא (שם ע״ב) אמרו הטעם דמכוונים כנגד תורה נביאים וכתובים.

והצעתי הערה זו לפני כבוד ידידי הרה״ג מו׳ **אברהם סג״ל פאללאק** נ״י דומ״ץ דפ״ק באניהאד יצ״ו והשיב לי בזה״ל: לק״מ, ודאי בדבר שנתקן לכל יחיד ויחיד אין קפידא כשמוסיף להרבות במצוה ויוסיפו לו מן השמים, וכמו מי שנותן שמן בנר חנוכה יותר על שיעור הדלקת חצי שעה, או מי שמוסיף על תוספת שבת אפילו שתי שעות וכדומה[36], אבל התם בקריאת התורה דניתקן רק לציבור, א״כ הרי מבואר הטעם התם בש״ס ר״פ הקורא עומד (דף כ״ב ע״ב) דלכן אין

הערות וציונים

35. נדפס לעיל אות נ׳. **36.** לכאורה שתי דוגמאות אלו אין עניינם לכאן, דלא נתקן שמן בנר חצי שעה כנגד דבר אחר וכן תוספת שבת.

ב [ג]אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת, ואפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא:

באר הגולה

ג. לשון הרמב"ם בפרק ה' מהלכות שבת [הלכה א'] מהא דרב, שבת כ"ה [ע"ב]:

אוצר ההלכה

מוסיפין משום טירחא דצבורא שמבטלם ממלאכתם, ועיין רש"י במשנה שם [ד"ה ואין מוסיפין עליהן]. תדע דבשבת דאין כאן ביטול מלאכה באמת מותר להוסיף על שבעה. (והא דכתב הרא"ש בראש השנה (פ"ד סימן ג') בענין פסוקי מלכיות וכו' דשרי להוסיף. ע"ש. היינו נמי משום דברכות אלו גם לכל יחיד ויחיד נתקנו, ושליח ציבור באמת אינו מוסיף).

עוד חשבתי לחלק בין הפרקים, דבשלמא בדבר שאין ברכה בפני עצמה על ההוספה, לא אכפת לן כשמוסיף, וא"כ בהדלקת נר שבת אפילו יוסיף כהנה וכהנה, ברכה אחת לכולנה, משא"כ בקריאת התורה אם יוסיף בקרואים יותר על החיוב הרי יגרום ברכה שאינה צריכה. וסיוע לזה ממ"ש מג"א סימן רפ"ב (סק"א) בשם רשב"ץ [ח"ב סימן ע' בהגה].

שוב התבוננתי דזה לא יספיק לתרץ המשנה, דודאי לדידן דכל עולה ועולה מברך בפני עצמו ניחא, אבל בזמן הש"ס הראשון ברך ברכת התורה שלפניה והאחרון שלאחריה והאמצעים לא בירכו כלל, א"כ אין כאן חשש ברכה שאינה צריכה, לכן מחוורתא כדשנינן מעיקרא. שוב הראוני אמרי קודש בשו"ת חת"ס חאו"ח (סימן ע"ה) ד"ה והנה בהא וכו' דכבר העיר בזה. (התעוררות תשובה)

סא) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. נ"ל כדמות ראיה לזה ממשנה א' פ"ו דמעילה ובר"ב שם, דע"י ההוספה לא נעקר השליחות. ע"ש. אמנם הקשיתי ע"ז מגמרא מנחות (דף ט"ל ע"א) [37][מובא בתוספות פסחים דף ק"ד ע"א ד"ה ומר]: לא יפחות משבע [כריכות בציצית] כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף אל יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעים ושתה אוירים. ע"ש. הרי מכאן דאין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר.

ותהילות לאל יתברך שמצאתי קושייתי בבגדי ישע על המרדכי פסחים שם [והוא בבגדי ישע שם [תוספת ערבי פסחים] אות ע"ז] ונשאר שם בקושיא, אבל בבגדי ישע שעל המרדכי ראש השנה פרק יו"ט [סימן תש"כ אות ב'] תירץ, דבכל מקום צריכין אנו לראות שיהיה בההוספה שם צד מעליותא לשבח. וגבי ציצית אין שום שבח להוסיף משלש עשרה, עיין שם טעמו בזה, ולכן אין להוסיף. ע"ש. ולפי זה מובן ב[מ]מילא דכאן גבי נר שבת כל המרבה להוסיף נרות לכבוד שבת הרי זה משובח, ועל כרחך מה שמובא בטור וש"ע שם לכווין לעשות שני נרות כנגד זכור ושמור, הוא רק שלא יפחות מזה, אבל להוסיף מעתה אפילו אין מכוין בהוספה זו נגד שום דבר רק לכבוד שבת בעלמא הרי זה משובח. והבן.

אך עוד היה קשה לי מבבא קמא (דף ס"ה סוף (ר"א) [ע"א] וב' שם), דאם משלם יותר מחומש אין עולה לו לתשלומי חומש עד דמשלם רק חומש ולא יותר, אף דחומש כפרה הוא כמ"ש רש"י שם בד"ה משלם כפל, א"כ יש מעליותא אם משלם יותר. אמנם אחר התבוננתי ראיתי שאין זה ענין לשם, כי הרמ"א מיירי רק ממספר המכוון נגד דבר אחר שע"י ההוספה לא מגרע הכוונה ממספר המיעוט, אבל תשלומי חומש גזירת הכתוב הוא, ואם משלם יותר אין זה חומש שגזרה התורה. ועיין בספר מנחה חריבה [מנחת ירושלים ח"א] להגאון מהר"פ עפשטיין ז"ל על מסכת סוטה [טז.], רב פפא אמר כי קא חשיב הלכה עוקבת ועוקרת, הא עוקבת ומוספת הוא, ובספר טהרת יו"ט (חלק י"ט עמוד (קכ"ח) [קכ"ה] אות י"ב). ועיין חכמת שלמה (או"ח סימן תרע"א [ס"ב]) דאם הדליק בליל ראשון שני נרות יצא, דתוספת על הדבר אינו מזיק. ע"ש. (אמרי המזג)

סב) שם בהגה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון וכו'. כתב הרמ"א בהגה שאע"פ שנוהגים לכוין להדליק שתי נרות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, (כמו שכתב מרן הש"ע שם), יכולים להוסיף ולהדליק שלש או ארבע נרות, כי יכולים להוסיף על דבר המכוון לדבר אחר, ובלבד שלא יפחות. וכן נהגו. ע"כ. וסיוע לדבריו ממה שכתב הריטב"א בחידושיו לראש השנה (לב:), דאף דקי"ל שיש לברך עשרה מלכיות וכו', שהם כנגד עשרה מאמרות וכו', אם רצה להוסיף מוסיף עליהם. וכהאי גוונא אמרינן במגילה (כא:) לענין שאין קוראים בתורה פחות מעשרה פסוקים כנגד עשרה מאמרות וכו', מ"מ אם רצה להוסיף מוסיף, ודלא כקצת מפרשים שכתבו שאין מוסיפים עליהם. וכן בדרשת הרמב"ן לראש השנה (פרק י"ב) כתב, שאע"פ שיש אומרים שאין מוסיפים על עשרה מלכיות וכו', לאו מילתא היא, וכדמוכח במגילה (כא:), אין פוחתים מעשרה פסוקים, ומעשים בכל יום שמוסיפים עליהם. וכן כתבו הגאונים. ע"כ. וכן כתב ראבי"ה ר"ה (סימן תקל"ז), והובא בשמו בהרא"ש (ר"ה פ"ד סימן ג'). ושכן אמר רבינו אפרים בר יצחק. ע"ש. וכן כתב המרדכי (ר"ה סימן תש"כ). וכן כתב הר"ן שם. ועיין עוד בשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן קע"ט).

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות הדלקת נרות הערה ג')

סעיף ב'

סג) סעיף ב' אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. לאפוקי מהקראים,

הערות וציונים

37. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

וכמו שכן ראיתי בספר ילקוט ראובני עה"ת פרשת ויקהל (דף ק"י ע"ד) **שכתב בשם המגיד** [מישרים] וז"ל: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" [שמות ל"ה, ג'], דוקא ביום השבת גופא אסור לאדלקא, אבל מבעוד יום (לא אלא דלקא) [לאדלקא] ליה, ויהי מדליק ומבעיר ביומא דשבתא שרי, ולאפוקי מקראים דלית להון בוצינא דדליק ביומא דשבתא, עלייהו כתיב "ורשעים בחושך ידמו" [שמואל-א' ב', ט']. עכ"ד. וכל מי שיאיר נרו שהדליק לשבת מורה על הארת נשמתו יתירה, וזהו שאמר בהקדמת התיקונים (דף י"א ע"א), וכגון דבשבת ויומין טבין מתלבשין נשמתין בכתנות אור אמר הנביא "על כן באורים כבדו ה'" [ישעיהו כ"ד, ט"ו]. (יפה ללב ח"ב – סק"ד)

סד) שם אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. עיין לפנים (אות ד')[38]. וכבר הגאון רב סעדיה חיבר ספר נכבד תשובות על החולקים על קדמונינו על נר שבת כמ"ש הראב"ע ריש פרשת ויקהל [שמות ל"ה, ג'].
(יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"ב)

סה) שם חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. נראה פשוט דבנר החשמלי עלעקטרי יוצא בנר שבת. וכן לענין דמחייב להדליק הנר לכבוד שבת בזמן הדלקה, אם בשעה זו פותח הקאנטאקט [מתג החשמל] ומאיר, הרי הדליק הנר לכבוד שבת ויכול לברך אז הברכה. ואם מאיר מבעוד יום, צריך לסתום הקאנטאקט ואח"כ לפתחו לכבוד שבת כמבואר סעיף ד' ברמ"א. ואמנם אם היה הקאנטאקט פתוח רק לא היה פראנד ביום ורק קודם הערב בא הפראנד והתחיל להאיר, פשיטא דאינו יכול לברך כיון שהוא לא הדליק האיך יברך להדליק. ועיין במג"א (סק"א) דהיכא דצוותה לנכרי להדליק יכולה לברך. ובהגהות רעק"א [סק"ד] השיג עליו, דכיון דאין שליחות לנכרי א"כ היא לא הדליקה והאיך תברך. ע"ש. וא"כ אף לדעת המג"א עכ"פ הנכרי הדליק בציווי הישראל וס"ל דיכול לברך, (דמ"צ) [דאין צריך] שליחות בזה רק שנעשה ע"י ציווי שלו. אבל בנ"ד דלא נעשה ע"י ציווי הישראל והדליק מאליו פשיטא שאינו יכול לברך, כן נ"ל פשוט.
(אורח לחיים – זוודסקי – סק"א)

סו) שם ואפילו אין לו מה יאכל וכו'. כתב מג"א (סק"ד), מה יאכל, פירוש, וצריך לקנות במעות שבידו לאכול וכו'. וא"כ מה יעשה, ונתן לו עצה שישאל על הפתחים.

[ומ"ש] וכן משמע בהרא"ש [פסחים פ"י סימן י"ז] וכו'. ואין לדחות ולומר שמשום הכי לא ניחא ליה להרא"ש לאוקמי הכי, משום דס"ל דפת קודם ליין וא"כ בעל כרחך מיירי שיש לו פת. דא"כ הוה ליה להרא"ש להקשות בפשיטות דמאי קמ"ל דנר קודם ליין, דק"ו הוא, דכיון דנר קודם לפת ופת קודם ליין מכ"ש דנר קודם ליין, אלא על כרחך דפת קודם לנר ונר קודם ליין ושפיר הקשה הרא"ש.

ומ"ש ועיין סוף סימן רע"ג. דמשמע יין נמי מיקרי מקום סעודה אם שותה רביעית, מ"מ משמע שם דפת עדיף, וא"כ קודם כל דבר צריך להיות לו פת. (בגדי ישע)

סז) שם ואפילו אין לו מה יאכל וכו'. וכתב המג"א (בסק"ד) וז"ל: פירוש, וצריך לקנות במעות שבידו לאכול, דבודאי אכילה קודם לנר שבת, וכן משמע בראש"ש פרק ערבי פסחים [פסחים פ"י סימן י"ז] אהא דמקשה פשיטא דנר עדיף מיין קידוש דאפשר לקדש אפת, ולא קא משני דאשמעינן דבמקום שאין לו פת נר עדיף, אלא ודאי פת עדיף. עכ"ל. ואני בעניי לא הבנתי ראייתו מהרא"ש כלל, דהא קי"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, ואם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא כמבואר לקמן (סימן רע"ג סעיף ג'), (א)א"כ היכא דאין לו פת פשיטא דאין צריך לאשמעינן דנר עדיף, כיון דסוף סוף אינו יכול לצאת ידי קידוש כיון דאין לו מה לסעוד, וקידש ולא סעד לא יצא ידי קידוש. וצ"ע. (אותות השמים – דרישת ארי – סק"א)

סח) שם ואפילו אין לו מה יאכל וכו'. עיין במג"א [סק"ד] שכתב דפת בשבת עדיף מנר, והביא ראיה מדברי הרא"ש [פסחים פ"י סימן י"ז] שהוכיח דאין מקדשין על הפת, דאם לא כן מה קאמר נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף, הא מילתא דפשיטא הוא כיון דאפשר לקדש על הפת. ולמה לא מוקי לה כשאין לו פת, אלא ודאי דפת עדיף מנר ביתו.

ואין זה ראיה, דהרא"ש ס"ל דהא דנר ביתו עדיף מקידוש היום היינו משום דקידוש היום א"צ להיות על היין דוקא כמש"ל, וקשה להרא"ש הא אנן קיי"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, והרא"ש בעצמו ס"ל דהך דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מן התורה כמבואר בדבריו פרק ערבי פסחים [שם סימן ה'], וא"כ איך נימא דאם אין לו פת ויין נר ביתו קודם, ובמה יוצא ידי חובת קידוש דבר תורה אם אין לו סעודה, הרי קי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה דבר תורה, וע"כ דיש לו פת, ואם כן אף שאין לו יין לצורך קידוש הרי יכול לקדש בפת ויש כאן מקום סעודה. ואם כן שפיר הקשה הרא"ש. וזה ברור והבן. ואמנם אנן קי"ל כדעת רב"י [רבנו יונה][39] דהך דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מדברי סופרים, אפשר דנר ביתו קודם לפת. (ישועות יעקב – סק"א)

סט) שם ואפילו אין לו מה יאכל וכו'. כתב הרב מג"א (סק"ד), מה כו' דלא היה מקפיד כו'. וצ"ע, דשם [פסחים קא.] משמע דאכילה בלי נר לא חשיב כלל, דרבה אמר כשיכבה הנר

הערות וציונים

38. נדפס באות הקודמת. **39.** הובאו דבריו ברא"ש שם בסימן ה'.

אוצר ההלכה

לא יאכלו, וא״כ אמאי יקנה פת בלא נר. ועוד צ״ע דהא רבה שם לא היה מקפיד על האכילה רק שבשביל אכילה יצאו ידי קידוש, וכן פירשו רש״י והרשב״ם שם, שאפילו אתם הולכין לישן בלא אכילה לא נפקיתו ידי קידוש. ע״ש. ולהכי היה מקפיד רבה על האכילה יותר מעל הנר בשביל שיצא[ו] בקידוש. ומה שכתב מחצית השקל למה הקפיד רבה על הקידוש ולא היה מקפיד שישבו בחושך באושפיזא, וטוב שיפטרם רבה (עד) [בעוד] שהנר דולק באושפיזא, א״ו שקידוש חמור כו׳. ע״ש שהאריך. ולא הבינותי, דהא אפילו אם פת וקידוש עדיף מנר שלא יכשל, מ״מ קשה כיון דעכ״פ מצוה להיות נר שלא יכשל (בסעיף ו׳), ואמאי לא יפטרם רבה שילכו לאושפיזא בעוד נר דולק ויקדשו ויאכלו ולא יכשלו בחושך, א״ו צ״ל שלא יוכל רבה לפטרם כי בודאי למדו לפניו, ולפ״ז ניחא דהא דהקפיד רבה על הקידוש שהיה יכול לתקן שישמעו קידוש מרבה ויאכלו שם, אבל הנר לא יכול לתקן. (דברי צבי)

ע) שם ואפילו אין לו מה יאכל וכו׳. פירש המג״א [סק״ד], וצריך לקנות במעות שבידו לחם לאכול דודאי אכילת לחם קודם לנר, והביא ראיה מהרא״ש בפרק ערבי פסחים [פסחים פ״י סימן י״ז], שהקשה שם אהא דקאמרינן [שבת כג:] דנר ביתו קודם לקידוש, דמלתא דפשיטא היא כיון דאפשר לקדושי אריפתא. ולא ניחא ליה לאוקומה דמיירי בשאין לו פת, אלא ודאי דפת קודם לנר. יע״ש. וכן נראה מהרשב״א בחידושיו לשם [שבת כג: ד״ה האי]. והרב חות יאיר (בסימן ח׳) נתקשה על הרא״ש בזה, ולא ראה דברי המג״א כאן.

ולכאורה יש לדחות ראיית המג״א, דאפשר לומר דהרא״ש ס״ל כשיטת רש״י [שבת כה: ד״ה חובה] והתוספות [שם ד״ה הדלקת נר] דהדלקת נר בשבת חובה משום קידוש וסעודה וכמ״ש הב״ח [סימן רע״ג אות ד׳], אבל לפי מאי דקי״ל דחובה משום שלא יכשל בעץ ואבן, אה״נ דנר קודם לפת.

ושוב ראיתי דליתא, דהא הטור לקמן בסימן רע״ג ס״ל כשיטת האומרים דהדלקה חובה משום שלא יכשל, וכמו שכתב הב״ח שם, וא״כ שפיר הוכיח המג״א, דמסתמא הטור אזיל בשיטת אביו, וכן נראה מדברי הרא״ש הביאו הטור לקמן בסימן תר״י שמברכין על הדלקת נר יוה״כ. יע״ש. (שלמי תודה)

עא) שם ואפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר. והוא מהרמב״ם ז״ל (פ״ה ה״א). ועיין מה שכתבתי (סימן כ״ה סק״ב)[40] מהיכן יצא לו להרמב״ם ז״ל זה לע״ד[41]. ומבואר דהדלקת הנר אינו בכלל עשה שבתך חול וכמ״ש המג״א (סק״ה), וסעודה שלישית הוא בכלל עשה שבתך חול כמ״ש המג״א בסימן רמ״ב (סק״ב), ומבואר דנר קודם לסעודה שלישית.

ולכן צ״ע מ״ש המג״א (סק״ד) דנר קודם למאכלים. ע״כ. דלכאורה זה דבר שא״צ לומר, כיון דקודם לסעודה שלישית וסעודה שלישית פשוט דקודם למאכלים. ואפשר דהא דנר קודם לסעודה שלישית היינו רק נר אחד וכמ״ש המג״א (סק״ט) לענין קידוש. אבל מ״ש המג״א דנר קודם למאכלים אפשר גם שני נרות, ואפשר דנר בכל החדרים שהולך לשם עדיף ממאכלים, וכן משמע מדלא כתב המג״א הא דנר אחד סגי אלא לגבי קידוש ולא כתב זאת מקודם גבי מאכלים.

עיין מחצית השקל [סוף סק״ד] שנסתפק אי לחם משנה קודם לנר. ולמה שכתבתי דנר קודם לסעודה שלישית, פשיטא דקודם ללחם משנה, דהא מבואר במג״א (סימן רנ״ד סקכ״ג) דסעודה שלישית עדיף מלחם משנה. וגם בכאן יש להסתפק אי סגי בנר אחד והשאר לחם משנה קודם, ולדעת הרב ז״ל ([ש״ע הגר״ז] בסימן רע״א ס״ח) דלחם משנה קודם לקידוש, א״כ פשיטא דרק נר אחד קודם ללחם משנה, דהא אף לקידוש דגרע מלחם משנה אינו קודם רק נר אחד. והדרך החיים [סימן נ׳ סי״ז] כתב דלחם משנה משני סעודות ופת מסעודה שלישית קודם לנר, ולע״ד דבר זה אי אפשר, כיון דבנר שואל על הפתחים ואין זה בכלל עשה שבתך חול, וסעודה שלישית היא בכלל עשה שבתך חול, וכל שכן לחם משנה לדעת המג״א בסימן רנ״ד, ואיך אפשר דעדיפא מנר.

ודא דנר אחד סגי, כתב האשל אברהם (סק״ד), אפשר אף מי שאוכל בחצר אפילו הכי נר ביתו עדיף משום שלום בית. ע״כ. ובס״ק ט׳ כתב, ודאי דנר ביתו עדיף שלא יגוף באבן. אבל הרב ז״ל ([ש״ע הגר״ז] בס״ד) כתב, ודוקא נר אחד לאכול אצלו. ע״כ. והכי מסתברא, דאי סלקא דעתך דגם נר שלא יכשל באבן קודם לקידוש, היכא כתב המג״א [סק״ט] דסגי בנר אחד, הא בעי נר בכל החדרים שהולך לשם.

(תהלה לדוד – סק״א–ג׳)

עב) שם ואפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר. וכתב המג״א (סק״ה), ואין זה בכלל עשה שבתך חול. לפי זה מוכח דנר שבת קודם לסעודה שלישית, דסעודה שלישית הוא בכלל עשה שבתך חול, דהיכא דיש לו ארבע עשרה סעודות לא יקח מצדקה של קופה על הסעודה השלישית. (התעוררות תשובה)

עג) שם מה יאכל. במג״א (בסק״ד), אלא ודאי פת עדיף. כתב בספר שבילי דוד [סק״א], י״ל דילמא יש לו פת ואינו לחם שלם, מזה משמע דגם בזה מקדשין כל שמברך עליו המוציא אף דאין שלם. עכ״ל. ועיין מה שאכתוב אי״ה לקמן סימן ער״ב (ענף ג׳)[42] ועיין במחצית השקל כאן [סוף סק״ד] נסתפק

הערות וציונים

40. נדפס באוצר ההלכה הלכות השכמת הבוקר ציצית ותפילין ח״ב בסימן כ״ה אות מ״ו. **41.** שם כתב דכיון דבנר חנוכה מחוייב לחזר על הפתחים משום פרסומי ניסא (הלכות חנוכה פ״ד הי״ב), והרי נר שבת קודם לנר חנוכה (שם הי״ד), א״כ מכ״ש שיהיה חייב לשאול על הפתחים עבור נר שבת. **42.** נדפס לקמן בסימן ער״ב אות קפ״ו.

אוצר ההלכה

אם לחם משנה קודם לנר, לפמ״ש מג״א (סימן רנ״ד סקכ״ג) דלחם משנה אינה חובה כל כך. ע״ש. (ילקוט הגרשוני – סק״ג)

עד) שם שואל על הפתחים. כתב מג״א (סק״ה), ועיין מ״ש סימן רמ״ב [סק״ב]. דמבואר שם דלא נאמר זה[43] רק על סעודה שלישית.

[ומ״ש] ועיין סימן תרע״א [ס״א]. דמבואר דמשום נר חנוכה צריך לשאול על הפתחים, מכ״ש נר שבת דהוא חשוב יותר. (בגדי ישע)

עה) שם שואל על הפתחים. כתב ב״י, שואל על הפתחים כו׳. נ״ב: עיין בספר זית רענן בריש פרשת בהעלותך. (דברי מנחם – הגב״י סק״א)

עו) שם שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר וכו׳. אם כי אינו מחויב לחזור על הפתחים בעד שום מצוה, עיין לעיל סימן כ״ה באה״ט (אות א׳), אפשר שבנר שבת החמירו להוציא מלבן של צדוקים[44] כמו שתקנו ברכה על הדלקתם שלא מוזכרת בגמרא. (נפש חיה – מרגליות)

עז) שם ומדליק וכו׳ שזה בכלל עונג וכו׳. נ״ב: עיין ג״כ ילקוט שמעוני בהעלותך (סימן ח׳) בזה״ל: אם שמרתם נרות של שבת כו׳, וכל כך למה, בזכות הנרות שמדליקין בשבת כו׳. (המאיר לארץ – סולובייצ׳יק)

עח) שם שזה בכלל עונג שבת. כתב ב״י (דף קע״א ע״ג שיטה י״ז), שזה בכלל עונג שבת וכו׳. נ״ב: ומה שלא כתב משום שלום ביתו, עיין בספר הלכות קטנות (ח״ב סימן קפ״א). (יד אהרן – הגב״י)

עט) שם שזה בכלל עונג שבת וכו׳. כ״כ הרמב״ם פ״ה [מהלכות שבת ה״א]. והרב תוספת שבת [סק״א] הקשה דהכא כתב הרמב״ם דנר שבת בכלל עונג, והרי הרמב״ם עצמו פ״ל [ה״ה] דפירש איזהו כבוד שבת ואיזהו עונג שבת, כתב נר דלוק בכלל הדברים של כבוד. ובאמת דצריך לשים לב בזה, כי מה שישב הרב הנזכר הרואה יראה שהאריך בדוחקים, ורצה לומר שבפרק ל׳ מיירי הרמב״ם בנר שאינו לאכילה שהוא כבוד שבת, ועשה עזר כנגדו ממ״ש הרמב״ם נר דלוק ושלחן ערוך לאכול, דמיירי שלא במקום אכילה כמ״ש תוספות פרק כל כתבי (דף ק״ט ע״ב [ד״ה ומצא נר דלוק]) דשלחן ערוך דהש״ס הוא במקום אחר, דאין מביאין אותו עד אחר קידוש, ועוד האריך. ע״ש. והמעיין ישפוט בצדק דמ״ש הרמב״ם שלחן ערוך לאכול היינו שהשלחן במקום אכילה, ומשום הכי הוסיף תיבת לאכול, ואם התוספות כתבו משום ההיא דפסחים (דף ק׳ ע״ב), הרמב״ם לא מיירי בהכי, ואדרבא ממ״ש הרמב״ם (פכ״ט דין ז׳) משמע דאחר קידוש אינו חסר כי אם נטילת ידים, והשלחן במקום אכילה קאי.

ואפשר לישב כי עונג שבת הוא דבר נוסף על מנהג החול, וכמו שנראה ממ״ש הרמב״ם (פרק ל׳ דין ז׳), איזהו עונג שבת תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם וכו׳. וא״כ בפ״ה איירי בעני שצריך לשאול על הפתחים ולהדליק, וא״כ זה כל ימי עני רעים הלך חשכים בלילי החול, ועתה בליל שבת לא תעזוב נפשו לשאו׳ל ולהדליק, זה אצלו הוא עונג שהוא דבר נוסף על ימות החול, ומשום הכי כתב הרמב״ם שם פ״ה גבי עני שזה בכלל עונג שבת הוא, דלדידיה עונג הוא ותוספת טובה על לילי החול, אמנם ברוב בני אדם שמדליקין בכל לילות החול להכינו כהוגן מבעוד יום, כבוד שבת הוא כמ״ש פרק ל׳. ודוק. (מחזיק ברכה – סק״א)

פ) שם שזה בכלל עונג שבת וכו׳. הרב תוספת שבת ז״ל (סק״א) הקשה על הרמב״ם, דבפרק ה׳ [מהלכות שבת ה״א] כתב כדברי מרן ז״ל פה דהדלקת הנר בכלל עונג שבת, ואילו הרמב״ם גופיה בפרק ל׳ [ה״ה] דפירש איזהו כבוד שבת ואיזהו עונג שבת, כתב נר דלוק בכלל הדברים של כבוד שבת. ע״ש מה שתירץ, ולה״ה חיד״א ז״ל במחב״ר (אות א׳)[45].

ולענ״ד דעתי נראה ליישב בשנדקדק שינוי לשון הרמב״ם ז״ל ממקום למקום, דבפרק ל׳ כתב, איזהו כבוד וכו׳ ויהיה נר דלוק וכו׳ שכל אלו כבוד שבת הן. ואילו בפרק ה׳ לא כתב ומדליק את הנר מפני עונג שבת, אלא שזה בכלל עונג שבת. ונראה כוונתו, דהדלקת הנר עיקרו הוא כבוד שבת כדכתב בפרק ל׳, וכן מוכח מהירושלמי דביצה פרק המביא[46] והביאו ההגהות מיימוניות ז״ל שם בפ״ה (אות א׳), שתיקנו לברך על הנר אקב״ו להדליק נר לכבוד שבת, ודכוותיה ביו״ט להדליק נר לכבוד יו״ט. ע״ש. הרי דנר דלוק הוי לכבוד, על דרך הכתוב ״על כן באורים כבדו ה׳״ [ישעיה כ״ד, ט״ו], שדרשוהו דורשי רשומות רמז על הנרות בריבוי. אלא דמלבד דהוי כבוד שבת, רבו יתירה אשתכחת ביה דהוי נמי בכלל עונג שבת, דעיקר עונג שבת הוי במאכלים מבושמים ובשר שמן כמ״ש שם הרמב״ם, אלא דנר יפה הגם דעיקרו כבוד שבת אתיא מכללא דסוג עונג שבת כמו שנראה החוש״ה אל העין, וזהו דקדוק לשונו כמדובר.

ועיין להרב פרי מגדים ז״ל באשל אברהם (סק״ד) שכתב וז״ל: מה יאכל, עיין מגן אברהם, ומשמע לחם כדי שביעה בעינן ולא בכזית, ואע״ג דבשר ומאכלים מכלל העונג הוא, נר שבת מכלל העונג והכבוד, עיין פ״ה ופ״ל מהלכות שבת. ע״כ. וע״ע להרב הנזכר במשבצות זהב לקמן (סימן רס״ד סק״א). הנה הרב ז״ל רצה ליישב כלאחר יד קושיא זו מעין מאי דכתיבנא,

---

הערות וציונים

43. כלומר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות (פסחים קיב.). **44.** ראה מ״ש בזה הרב יפה ללב בח״ב (סק״ד), נדפס לעיל אות ס״ג. **45.** נדפס באות הקודמת. **46.** בירושלמי לפנינו לא נמצא.

באר הגולה

ד. שבת ל"א [ע"ב]: ה. הרמב"ם שם [הלכה ג']: ו. שבת (כ"ד) [כ"ג ע"ב]:

ג [ד]הנשים מוזהרות בו יותר [ה]מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית. [ו]אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ולקידוש היום נר שבת קודם, וכן אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ונר לחנוכה נר שבת קודם משום שלום הבית, דאין שלום בבית בלא נר: (ומס מין ידו מסגת לקנות יין לקידוש ולקנות נר חנוכה עיין לקמן סימן (תרע"ד) [תרע"ח]):

אוצר ההלכה

מיהו נראה שהבין דנר דלוק הוי עונג וכבוד בהשואה, ואם לזה כיוון קשה אמאי לא חשיב לנר גם בעונג בהדי מאכלים מבושמים, אבל למאי דפרישית ניחא. ומתיישב בזה גם קדימת הנר לבשר ושאר תענוגים. ודוק.

מיהו עיין להתוספות ז"ל בשבת (דף כ"ה ע"ב ד"ה חובה) שכתבו משם ר"ת לחלק בין הדלקת נר שבת דהוי חובה ומברכין, למים אחרונים דהוי חובה ואין מברכין, דמים אחרונים לא הוו אלא להצלה בעלמא, אבל הדלקת נר היא חובה של מצות עונג שבת. ע"כ. משמע דלא שני להו בין עונג לכבוד. ועיין להרב דבר בעתו פירוש המשניות לסדר מועד (פ"ב דשבת דף ז' ע"ב), שרצה ליחס סברת התוספות הלזו בדעת הרמב"ם ז"ל, שהדלקה היא חובה של מצות עונג שבת. ע"ש. ולפי האמור אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם ז"ל, דלדעתו הדלקת הנר עיקרו לכבוד שבת, אלא דיש בו ג"כ מכלל עונג שבת. ומה שרצה ליישב הרב ז"ל בזה קושית הרב תוספות יו"ט ז"ל, גם בדרך זה ניחא, דסובר הרמב"ם דהדלקה הוי מצוה שהיא חובה מסוג כבוד שבת כדכתיבנא. ועיין בתנחומא ריש סדר נח דאיתא להדיא: כך שנו רבותינו על שלש עבירות וכו', הדלקת הנר דכתיב "וקראת לשבת עונג" [ישעיה נ"ח, י"ג] זו הדלקת הנר בשבת, ואם תאמר לישב בחשך אין זה עונג וכו'. ע"כ. וזה כדברי התוספות ז"ל דהדלקת הנר הוי משום עונג. (פתח הדביר ח"ג – סק"ג הראשון)

פא) שם שזה בכלל עונג שבת וכו'. כתב הטור, אחד האיש ואחד האשה. נ"ב: עמ"ש הש"ע (בס"ב) שזה בכלל עונג שבת הוא, כ"כ הרמב"ם הלכות שבת פ"ה דין א'. ע"ש. והרב תוספת שבת [סק"א] הקשה, דבפרק ל' דין ה' פירש איזהו כבוד שבת כו', [ו]נר דלוק בכלל הדברים של כבוד, וע"ש מה שתירץ, ומ"ש המחב"ר (בסק"א)[47]. ולי הדל באלפי אפשר לומר דמ"ש בפ"ה היינו לעונג אדם עצמו, ומ"ש בפ"ל היינו לכבד את השבת עצמו. ועיין בספר כלי פז (בישעיה סימן ח"ן דף כ"ג), על מ"ש רז"ל [שבת קיח.] כל המענג את השבת כו' דהיינו שיהיה האדם מענג את השבת ולא לתכלית עונג גופני, וז"ש המענג את השבת ולא אמר המתענג בשבת, ולמד כן מלשון הכתוב "והתענג על ה'" [תהלים ל"ז, ד'], על אהבתו ולשם שמים ולא להנאת הגוף כו'. ע"ש. וע"ש במסכת שבת (דף כ"ה ע"ב) על מה דאיתא שם הדלקת נר בשבת חובה, פירש"י, חובה. כבוד שבת הוא. עיין שם ובתוספות ז"ל ד"ה הדלקת נר כו'. ע"ש. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ו)

פב) שם שזה בכלל עונג שבת הוא. וגם זכרון למעשה בראשית שאומרים בקידוש הלילה לאור הנר כנ"ל, דאיתא בבראשית רבה (פפ"ב) [פרשה י"א פסקא ב'] שלשים ושש שעות שִׁמְשה אותה האור[ה], שתים עשרה של ערב שבת ושתים עשרה של ליל שבת, ושתים עשרה של יום השבת, וכיון ששקעה חמה בליל שבת, ביקש הקב"ה לגנוז את האורה וחלק כבוד לשבת, הדא הוא דכתיב "ויברך אלהים את יום השביעי" [בראשית ב', ג'], במה ברכו, באורה. ע"ש. (יפה ללב ח"ז – סק"ב)

סעיף ג'

פג) סעיף ג' הנשים מוזהרות וכו'. כתב הטור (שיטה י"ח), והנשים מוזהרות בו יותר כו'. נ"ב: מי שאין לו אשה ידליק בעצמו. ואשה היולדת, בשבת [ראשונה] מדליק הבעל את הנרות ומברך (מחדושים). מטה משה (סימן תכ"ג). ומנהגנו להביא נר ליולדת והיא מדלקת, ומנהג יפה הוא. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"י)

פד) שם הנשים מוזהרות וכו'. יולדת מביאין לה נר והיא מדלקת ומנהג יפה הוא, כן כתב הרב שיירי כנסת הגדולה [הגה"ט סק"י][48]. וכתב עליו הרב מהר"ר יצחק לוי וואלי בהגהותיו כ"י, דלדעת הרמב"ם[49] ומור"ם לקמן (סעיף י') דהדלקה במקומה בעינן אינו מנהג יפה[50]. ועמ"ש בעניותנו לפנים לקמן סימן תרע"ה [סק"ג] בס"ד. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"ב)

פה) שם הנשים מוזהרות וכו'. במג"א (סק"ו), מדליק הבעל ויברך. ואם הבעל אינו בביתו, היה נלפענ"ד שאשה אחרת תברך והיולדת תאמר אמן. ואם אי אפשר באשה אחרת, תדליק היא בלא ברכה ואחד מבני ביתה יברך. [הערת המו"ל הר"ר יצחק במברגר: לא זכיתי להבין למה לא תברך בכהאי גוונא, דהא הרב זצ"ל בעצמו כתב בהלכות סוכה לענין נטילת לולב דאין חילוק בין יולדת לנדה, ושלהמקילים לענין נדה בימי ראייתה שתברך על הלולב גם יולדת מברכת, עיין לקמן

הערות וציונים

47. נדפס לעיל אות ע"ט. **48.** נדפס באות הקודמת. **49.** ל"מ ברמב"ם שכתב כן. ועיין בשו"ת ערוגת הבשם גרינוואלד (סימן ס'), שהוכיח מדברי הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ז) דלא בענין הדלקה במקומה, ושלכן השמיטו הטור והש"ע דין זה. **50.** ובחזון עובדיה שבת ח"א (עמ' ר"ד) כתב דלק"מ, כי גם בחדר היולדת נכנסים ויוצאים ומשתמשים בו והיולדת אוכלת שם, ובכה"ג גם להרמ"א שפיר דמי. וכ"ש בזמנינו שיש עוד טעם שההדלקה בנר שמן או שעוה מיוחדת לכבוד שבת, א"כ הרי ניכר הדבר שהדלקת הנרות לכבוד שבת הם. ע"ש.

אוצר ההלכה

[סוף] סימן תרנ״ח. ואם כן גם כאן לכאורה תברך היא בעצמה, ובאמת הכנה״ג [בשיירי הגה״ט סק״י][51] הובא בבאה״ט (סק״ג), כתב שיש להביא הנר לפני היולדת ותברך היא בעצמה. ועיין מ״ש לעיל סימן (קל״ט) [רל״ט] אות (ה׳) [ו׳]]. (זכרון אברהם)

פו) שם הנשים מוזהרות וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ג), היולדת וכו׳, ובכנסת הגדולה [בשיירי הגה״ט סק״י][52] כתב דיש להביא הנר לפני היולדת ותברך היא בעצמה. עיין בשערי תשובה [סק״ב] (דשכה״ג) [דשיורי ברכה] [סק״ב][53] מפקפק דהדלקה במקומה בעינן. וכתב (בהגרע״א) [בהגהות הגר״ב פרענקל] [על מג״א סק״ן], אם אפשר שיעמידו השלחן סמוך למטתה ותברך בעצמה. ובדרך החיים [סימן נ׳ סט״ז] כתב, דיעמידו הנרות אצלה על הספסל ותדליק ותברך, ויעמדו שם שעה מועטת ואח״כ יטלנו משם ויניחום על השלחן, אבל אין רשאי שאחר יאחוז הנרות בידו והיא תדליק, כי אינו נראה שהוא לכבוד שבת, דהרואה אומר שלצורכו אוחזם. ע״כ.
(באר יעקב – קרויזר – סק״ז)

פז) שם הנשים מוזהרות וכו׳. אשה חולה או יולדת ששוכבת במטת חוליה, יכולים להביא לפניה את הנרות ולהניחם על כסא או על ספסל, והיא תברך ותדליק, ויכולים אחר כך לקחת אותם משם ולהניחם בחדר האוכל.
(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הט״ז)

פח) שם הנשים מוזהרות בו. כתב הטור, כדאיתא במדרש מפני שכבתה נרו של עולם כו׳. נ״ב: ירושלמי בפרק במה מדליקין (ה״ד) [ה״ן], הרב שמע יעקב (דף ק״ה ע״א) [דף ק״ב ע״ד], והשל״ה בהקדמתו[54] [עמוד התורה דף א׳ ע״ב] הקשה, דדי ההדלקה הזאת שתכפר על השפיכות דמים כו׳ ואיך אמרו דהויין ליה בנין ת״ח כו׳. ותירץ, דלכך כתב הטור שצריכה שני נרות כו׳ (שכר) [שנר] זה יתירה אינה באה לכפרה לכן הזכות גורם להיות לו בנים ת״ח. עש״ב. והביא דבריו הרב שמע יעקב (שם ע״ב). ועפ״ד כי נעמו ולי מה יקרו דברי רבנו במ״ש ויהא זהיר לעשות נר יפה דאמר רב הונא כו׳ לעשותו יפה הויין ליה כו׳, והקשה הב״ח [אות א׳] דבגמרא במסכת שבת (דף כ״ג ע״ב) סתמא קאמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים ת״ח, ופירש״י דכתיב ״כי נר מצוה ותורה אור״, ע״י נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה. ע״כ. ומנ״ל לפרשו לעשותו יפה, וניחא ליה כיון דקודם זה אמר (רב) [רבא] כו׳ דכל אחד חייב בנר של שבת כו׳ והדלקת נר בשבת חובה, א״כ קשיא מאי קאמר רב הונא הרגיל בנר כו׳ דמשמע דאינו אלא רשות, אלא על כרחך הכי קאמר, אע״פ שחייב בנר מ״מ יוצא ידי חובה אפילו באינה יפה, ואם הוא זהיר לעשותו יפה כו׳ הויין ליה בנים ת״ח כו׳ כיון דלעשותה יפה אינו חובה. עש״ב. ומעתה העושה נר סתם שאינה יפה כו׳ דאינה באה אלא לכפרה, אבל הזהיר לעשותה יפה יתר שאת מן החיוב דרמיא עליו, זכות זה יכול על מג׳ן להיות לו בנים ת״ח. ועמ״ש רבנו בחיי בפרשת יתרו, וה״ד השל״ה (בדף קל״ב ע״ב) [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ״ו], ועמ״ש הרב טירת כסף (בדף י׳ ע״ג). (דברי מנחם – הגה״ט סק״ח)

פט) שם הנשים מוזהרות בו וכו׳. לפי זה אף אם ירצה הבעל להדליק האשה קודמת, שזהו תיקון לה שכבתה נרו של עולם וכמו שאמרו ז״ל [ירושלמי שבת פ״ב ה״ו, בראשית רבה פרשה י״ז פסקא ח׳]. (מחזיק ברכה – סק״ב)

צ) שם הנשים מוזהרות בו וכו׳. כתב הרב ב״ח ז״ל [אות ב׳], דאם האיש אינו רוצה להניח לאשתו להדליק ולברך, אלא שרוצה להדליק בעצמו ולברך משום דמצוה בו יותר מבשלוחו כדאמרינן בריש פרק האיש מקדש [קידושין מא.], שאין ביד האיש לדחות את אשתו ממצוה זו, אלא כיון דהנשים מוזהרות בו ביותר תדליק היא ותברך ולא הוא. ע״כ. והביא דבריו הרב מג״א ז״ל [סק״ן]. ועיין לה״ה חיד״א ז״ל במחב״ר (אות ב׳)[55] שכתב דין זה מסברא דנפשיה, דאיש נדחה מקמי אשתו שזהו תיקון לה שהיא כבתה נרו של עולם. ע״ש. מתבאר מדבריו דאפילו שהאיש ירצה להדליק משום דמצוה בו, היא אינה נדחית מפניו, דכיון דאחד האנשים ואחד הנשים חייבים בה, נמצא דגם האשה שייכא ומחוייבת במצוה זו מצד עצמה כמו חיוב בעלה, ונוסף עליה שכבתה נרו של עולם כדרז״ל [ירושלמי שבת פ״ב ה״ו, בראשית רבה פרשה י״ז פסקא ח׳], ושהיא מצויה בבית כדכתב הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״ה ה״ג], לא דמי לשליח דקידושין וכיוצא, דאין לשליח שום שייכות באותן קידושין ולכך מצי האיש לסלק לשליח ולקדש בעצמו משום מצוה בו, אבל הכא דשייכות האשה בהדלקתה טפי מהאיש אין בידו לדחותה.

ואם תאמר כיון דשניהם מצווים אדנימא שהבעל יעשה לאשתו שליח להדליק, נימא איפכא שהיא תמנה את הבעל שליח להדליק בעדה ובעדו דגם הוא בר חיובא, הא לא אפשר שהוא תיקון לה על שכבתה נרו של עולם, וכי אין האיש בביתו והיא מצויה בבית ועוסקת בצרכי ביתה.

ומצד אחר אי אפשר לאשה שתמנה לבעלה שליח למצות הדלקה, והוא דלכאורה היה נראה דאין ראוי שליחות במצוה אפילו הבעל לאשתו, דאיסורא איכא לשוייה שליח לקיים מצות ההדלקה, על דרך מ״ש האור זרוע ז״ל [ח״ב הלכות מילה סימן ק״ז] הביא דבריו הרמ״א ז״ל בדרכי משה יו״ד סימן רס״ד [אות א׳], דאם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר שימול את בנו, ותמה עליו מור״ם ז״ל דצ״ע מאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו. וה״ה חיד״א ז״ל בברכי יוסף

הערות וציונים

51. נדפס לעיל אות פ״ג. **52.** נדפס לעיל אות פ״ג. **53.** נדפס לעיל אות פ״ד. **54.** אינה הקדמת השל״ה אלא הקדמת בנו ונקראת ״ווי העמודים״. **55.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

(אה"ע סימן ל"ו אות ב') יישב לזה, דר"ל דע"י שליחות זה מבטל מצוה דרמיא עליה, דודאי דבר שאינו הגון וענין רע הוא להתבטל מעשות ע"י עצמו המצוה המוטלת עליו. ע"ש. והוה ס"ד דה"ה גבי הדלקה דלא לישוי הבעל שליח לאשתו שתדליק במקומו, דענין רע הוא כנזכר.

אלא דהאמת דאין לומר כן, דהכא דהמצוה נעשית בממונו של בעל בין בהפרשת חלה ובין בהדלקה, שהבית והעיסה והנר הכל שלו, בכי הא סמי מכאן הך איסורא. כמו שראיתי למורנו הרב חיים ומלך נר"ו בספרו הבהיר לב חיים (סימן י"ד דף ק"ך ע"א) שתירץ קושיית הרב יד אליהו ז"ל (סימן (נ"א) [צ"א]) על הרב ש"ך ז"ל מדידיה אדידיה, דגבי פדיון ביו"ד סימן ש"ה (סקי"א) תמה על מור"ם ז"ל שפסק דאין האב יכול לפדות ע"י שליח דהא קי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו, ואילו הרב ש"ך ז"ל גופיה בחו"מ סימן שפ"ב [סק"ד] פסק דאין למול ע"י שליח. ותירץ מוה"ר נר"ו דמילה שאני, דכל שעשאה ע"י אחר הרי ביטל מצות עשה שהיה בידו לקיימה ואין לו תקנה, אבל פדיון דעיקר המצוה היא נתינת המעות לכהן והרי האב הוא הנותן וממנו נהנה הכהן ופדה לבנו, א"כ מה לי אם הוא נותן מידו לידו של כהן מה לי שנותנן ע"י שליח, וכן ללמדו תורה ואומנות ולהשיאו אשה דכל הני המצוה הוא על הנמשך ממנו, וכל שהוא משתדל ע"י אחרים בכל מצוות אלו ליכא איסורא ושפיר מצי משוי שליח, ולא קפיד הרב ש"ך ז"ל אלא במילה, דהמצוה נגמרת בעשיה אחת בבת אחת. ע"ש. דכוותא גבי הדלקה דדמיא לפדיון ונישואין ושאר מילי דלית בהו איסור ביטול מצוה על ידו, דכיון שהשמן והבית הכל של הבעל, הרי הגם שהמצוות נעשות ע"י אחר, כיון שמתקיימות בממונו שפיר דמי. ודוקא הבעל, אבל איפכא שהאשה תעשה לבעל שליח על חלק חיובה במצוה זו והוא ידליק בעדו ובעדה לא אפשר, דכיון שאין הבית והנר ממון האשה אלא של בעל, איכא איסורא במינוי שליחות זה, שהרי היא דוחה בידים לגמרי המצוה שהיתה ראויה שתעשה על ידה, שהרי אין המצוה נעשית בממונה.

ומכל הני טעמי האיש נדחה ואין האשה נדחית ממצות הדלקה, דמלבד שהיא כבתה נרו של עולם וגם שמצויה בבית, עוד זאת שאין המצוה מתקיימת אלא בממון הבעל, ואינו בדין שהוא יקיים המצוה בגופו ובממונו והיא לא תקיים כלל, הגם שהיא צריכה יותר לתיקון העון.

(פתח הדביר ח"ג – סק"ג השני)

צא) שם הנשים מוזהרות בו וכו'. והא דאיתא במסכת שבת (דף קי"ט ע"א) רב הונא מדליק שרגא, כתב בספר כרם שלמה בשם המהרש"ל [חכמת שלמה שם], דפירש דהיינו שהדליק מתחילה נר אחד כדי שאשתו תדליק בה את הנרות של שבת.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ג)

צב) שם הנשים מוזהרות בו וכו'. עמ"ש הבאה"ט (סק"ה) בשם ב"ח [אות ב']. וכן י"ל מדברי ר"י בעל הטורים ברמזיו על התורה ריש פרשת תצוה, שכתב וז"ל: תצוה בגימטריא 'נשים צוה' רמז להדלקת הנר לנשים חובה בשבת. ע"כ. וכ"מ בזוהר פרשת תרומה (דף קס"ו ע"א). יע"ש. ודוק.

(יפה ללב ח"ב – סק"ה)

צג) שם הנשים מוזהרות בו יותר. אם קדם האיש והדליק אין לאשתו עליו אלא תרעומת, אבל פשיטא שאינו חייב לשלם לה כדין חוטף מצוה דמשלם עשרה זהובים, דכיון דהמצוה מוטלת עליו נמי והבית והנר שלו מהיכא תיתי לשלם. והוצרכתי לזה מפני שראיתי בספר משנה לחם להרב יעב"ץ מסכת חלה [פ"ב מ"ג], שכתב שאם קדם הבעל והפריש חלה מחויב לתת לאשתו שכר מצוה וברכה עשרה זהובים כדין חוטף מצוה מחברו. ע"ש. ואין דבריו מחוורין, כי יען שהאשה מצויה בבית לכן היא על הרוב מפרשת כי אין האיש בביתו ולכך נתיחדה לה המצוה, וגם שהוא תיקון לה שפגמה בחלתו של עולם [בראשית רבה פרשה י"ז פסקא ח'], וכן בנר שבת [שם]. אבל מהיכא תיתי שהבעל שהכל שלו אם קדם והפריש חלה או הדליק נר שחייב לשלם לאשתו שכר מצוה. ותו דמדמה דין זה לדין חבל באשתו באבן העזר סימן פ"ג [ס"א] דמשלם לה הכל[56], ומלבד דהתם במחלוקת היא שנויה כמבואר שם, הכא אף למ"ד התם דחבל בה משלם לה הכל, יש לחלק ביניהם. ודוק.

(מחזיק ברכה – סק"ג)

צד) שם הנשים מוזהרות בו יותר. אם קדם האיש והדליק, כתב הרב הגדול חיד"א ז"ל במחב"ר (אות ג')[57] דאין לאשתו עליו אלא תרעומת, אבל פשיטא שאינו חייב לשלם לה כדין חוטף מצוה דמשלם עשרה זהובים, דכיון דהמצוה מוטלת עליו נמי והבית והנר שלו מהיכא תיתי לשלם, והוצרכתי לזה מפני שראיתי בספר משנה לחם להרב יעב"ץ ז"ל מסכת חלה [פ"ב מ"ג], שכתב שאם קדם והפריש חלה מחוייב לתת לאשתו שכר מצוה וברכה כדין חוטף מצוה מחבירו. ע"ש. ואין דבריו מחוורין, כי יען שהאשה מצויה בבית לכן היא על הרוב מפרשת כי אין האיש בביתו ולכן נתיחדה לה המצוה וכו', וכן בנר שבת, אבל מהי תיתי שהבעל שהכל שלו וכו' שחייב לשלם לאשתו וכו' .ע"כ. נראה משטח[58] לשונו דהרב יעב"ץ ז"ל לא אמרה למילתיה גבי הדלקה אלא גבי חלה, והוא ז"ל יליף דה"ה להדלקה, וחלק עליו בתרוייהו. ועיין להרב יעב"ץ ז"ל בסידורו עמודי שמים (דף של"ו ע"א אות כ"ד) שכתב דין זה עצמו בהדלקה, וז"ל: כתבתי בחיבורי שאם קדם הבעל והדליק צריך לשלם לה שכר מצוה וברכה עשרה זהובים. ע"כ.

הערות וציונים

56. לפנינו בלחם שמים לא מצאנו דימוי זה, וגם בספר חיים שאל (ח"ב סימן ל"ח אות ס"ב) הביא מרן החיד"א דברי הרב לחם שמים כצורתם כאן.
57. נדפס באות הקודמת. **58.** כלומר מפשט לשונו, וזהו מטבע לשון ידוע.

אוצר ההלכה

ועלה על דעתי העניה לומר דאיכא סיעתא להרב מחב״ר ז״ל מדברי הרב ב״ח ז״ל [אות ב׳] הנזכר [בס״ק הקודם][59], שכתב דהדלקת האשה מדין שליחות הבעל נגעו בה אלא שאין בידו לבטל השליחות ולהדליק הוא בעצמו כנזכר, וכיון דשליחות הבעל הוא דעבדה, לא מסתבר דאם קדם הבעל והדליק שיחוייב בתשלומין על שעשה מצותו ע״י עצמו ולא ע״י שלוחו, דמצי אמר חטפי ודידי חטפי.

ברם חזה הוית להרב יעב״ץ ז״ל גופיה בלחם שמים פירוש המשניות פ״ד דטבול יום (מ״ב) [מ״ג] שחידש דין, דכיון דמצות האשה ליטול את החלה הגם שאינה לשה היא בעצמה, אין רשאין אחרים הלשין להפריש חלתה, ואם הפרישו בלי רשותה שמא אינה חלה, ואם נתן בעלה רשות נראה ודאי שיש לה דין חלה, שהעיסה שלו היא והיא אינה אלא שליח מצוה דרמיא עלה ומן שמיא זכו לה, אבל חייב לשלם לה שכר מצוה ושכר ברכה שהפסידה שאינו פחות מעשרה זהובים, וכ״ש כשהיא עצמה לשה ובא בעלה וקדם והפריש החלה דמבעי ליה לשלומי לה ועמ״ש בס״ד בריש חלה. עכ״ל. עיניך הרואות דהגם דאסיק להאשה שם שליח הבעל בהפרשת חלה כמ״ש הרב ב״ח, ואזיל ומודי נמי שהעיסה שלו דזה טענת הרב מחב״ר ז״ל ולכך מהני רשותו, ואפילו הכי קא פסיק ותני דאם הפריש הבעל חייב לשלם. ונראה ודאי דטעמו כמ״ש הוא ז״ל, דכיון דמשמיא זכו לה מצוה זו והיא קודמת לו אפילו ירצה הבעל להפריש כנזכר, חשיב מצוה דידה לחייב לבעל תשלומין. דהגם דמועיל רשות הבעל לאחרים להפריש חלת עיסתו בלי ידיעת ורשות האשה ודין חלה יש לה יען שהעיסה שלו, מ״מ בין כשמפרישין אחרים ברשותו ובין כשיפריש הוא עצמו יחוייב לשלם הבעל יען הפסידה האשה שכר מצוה וברכה, ואינו מועיל מה שהעיסה שלו אלא שדין חלה יש לה, לא ליפטר מהתשלומין. ואין כן דעת ה״ה חיד״א ז״ל כנזכר וראייתנו מדברי הרב ב״ח ז״ל היא העולה לפי דרכו של הרב חיד״א ז״ל.

ועיין למעלת הרב מ״ג [מר גיסין] ז״ל בספר הבהיר מעשה אברהם (חיו״ד סימן י״ב), ולהרב אי״ש צדיק ז״ל בספר הבהיר בית השואבה (דף קס״ד ע״ב אות ו׳) שהביא דברי הפוסקים ז״ל הנזכרים, וכתב דמדין חזקה שהחזיקה האשה תמיד להדליק נר שבת אפילו בפני הבעל ולא מיחה בידה זכתה במצוה זכיה גמורה, ולכן אם קדם הבעל והדליק חייב לשלם כדין חוטף מצוה. עש״ב. ואני הדל תמהני עליו אחהמ״ר דסתמיה למילתיה כאילו הדבר מוסכם, ולא זכר ש׳ר דמילתא כדנא בפלוגתא מתניא אי בחזקת המצות סגי בחזקה שאין עמה טענה, כמ״ש מחלוקת זה מרן החבי״ב בכנה״ג (חו״מ [מהדו״ק] סימן קמ״ו הגה״ט אות כ״א). ונהי דהרדב״ז ז״ל בישנות (סימן י״א [ח״ד סימן אלף פ״ה]) כתב כוותיה וז״ל: ולענין החזקה אע״ג דלענין שאר חזקות דעלמא כל חזקה שאין עמה טענה [וכו׳] אינה חזקה [וכו׳], שאני הכא דהוי חזקה דמצוה ולאו מידי חסרי(ה) וכיון שהחזיקה (זה) [זו] כמה שנים להיות מדלקת ההיכל במקום שכל הקהל רואים ולא מיחו בידה מאז ועד עתה אין לך חזקה גדולה מזו. ע״ש. מ״מ הרב בנימין זאב ז״ל (סימן קפ״ב) לא שני ליה בהכי, וס״ל דגם חזקה דמצוה צריך שיהיה למחזיק טענה עם החזקה, ואם אינו טוען אלא שלא אמרו לו הצבור דבר מעולם אינה חזקה. ע״ש. ומהר״ם ז״ל בתשובה, הביאה המרדכי ז״ל פרק חזקת ([בבא בתרא] סימן תקל״ג), קאי בסברת הרב בנימין זאב ז״ל דגם בעינן שיהיה עמה טענה כמו שכתב הרב פרי תבואה ז״ל (ח״ב סימן ס״ה) והכי ס״ל להרב דבר שמואל ז״ל (סימן מ״ז). והגם דכתב מרן מלכא בספר בתי כהונה ז״ל ((ח״ב) [ח״ג] דף י״ג ע״ב) דרובא דרבוותא ס״ל דאפילו אין עמה טענה מהני במצוות. ע״ש. מ״מ מצי הבעל המוחזק לומר קים לי כהסוברים דכל שאין עמה טענה אפילו במצוות אינה חזקה ואני פטור מעשרה זהובים. ועיין באות שאח״ז בס״ד[60].
(פתח הדביר ח״ג – סק״ד)

צה) שם הנשים מוזהרות בו יותר. נחזי אנן אי איניש דעלמא אתא לביתא דחבריה ואייתי בידיה נר דלוק והדליק נר שבת המוכנת בבית חבירו, אי חייב בעשרה זהובים. די״ל דחייב לכ״ע, לא מבעיא לדעת הרב יעב״ץ ז״ל [משנה לחם, חלה פ״ב מ״ג] דחַיֵּיב אפילו לבעל בתשלומין, דפשיטא דלאיש זר כ״ש דמחייב, אלא אפילו לדעת ה״ה חיד״א ז״ל [מחזיק ברכה סק״ג][61] דפטר לבעל, אינו אלא מטעם שהבית והנר שלו, מינה לאדם אחר שאין לו כל בבית דחייב. והגם דחזינן להרב יעב״ץ ז״ל בלחם שמים ח״ב [טבול יום פ״ד מ״ג] גבי חלה, שלא כתב שכשהפרישו אחרים חלתה בלי רשותה דבעו לשלומי, התם היינו טעמא משום דנסתפק דילמא מעיקרא אינה חלה, ואם באנו לידי מדה זו הרי מעשיהם בטלים והאשה מפרשת כמצותה ואין כאן חטיפה, אך גבי הדלקה אי מדליק סמוך לחשיכה שאין לה פנאי לכבות ולהדליק, ודאי דס״ל להרב דחייב מק״ו דבעל.

אלא דיש לצדד ע״מ לפטור למדליק הזה מתשלומין מדברי הרא״ש ז״ל בפסקיו לחולין (פרק כיסוי הדם סימן ח׳) דאייתי עובדא דאתא לקמיה דר״ת ז״ל, באחד שאמר למוהל אחד שימול את בנו וקדם אחר ומלו, ותבע הראשון מן השני עשרה זהובים ופטרו ר״ת וכו׳, והרא״ש ז״ל דידיה אמר וז״ל: ובלאו הני טעמי דר״ת נ״ל לפטור המוהל, דאע״פ שאמר האב למוהל אחד למול את בנו, לא זכה באותה המצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה, ולא דמיא לכיסוי דאמרה תורה [ויקרא י״ז, י״ג] ושפך וכיסה, מי ששפך יכסה [חולין פז.], וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו, ובדבור שאמר האב למוהל לא

הערות וציונים

59. נדפס לעיל אות צ׳. **60.** נדפס באות הבאה. **61.** נדפס לעיל אות צ״ג.

אוצר ההלכה

זכה במצוה לחייב לאחר אם קדמו. ע״כ. ומזה היה נראה לכאורה (דהיה) [דה״ה] לחוטף מצות הדלקה מן האשה, שהיא מתורת שליחות הוא שמדלקת, דלא זכתה באותה מצוה לחייב אחר אם קדם והדליק, וגם לבעל המשלח נראה דפטור מלשלם כיון שהוא נסתלק ממצוה זו, כמו שאינו מחוייב לשלם להאב בנדון הרא״ש.

ברם אחר ההתבוננות נראה דאין דמיון זה עולה יפה, דבשלמא התם אין למוהל הראשון שום זכיה באותה מצוה מצד עצמו אלא מכח אמירת האב שאמר לו למולו, ואין כדאי באותה אמירה לחייב לאחרים, דלא דמי לסיתומתא דעביד מעשה, וכדכתב הרא״ש ז״ל גופיה בתשובה [כלל י״ב סימן ג׳], עיין לה״ה חיד״א ז״ל בשער יוסף בחלק התשובות (סימן ז׳ [ד״ה והנה הרא״ש]). אמנם זכיית האשה במצות הדלקה לא מכח שליחות הבעל גרידא הוא דאתי לה, אלא גם מצד עצמה אית לה שייכות וחיוב במצוה זו, וחיובה טפי מחיוב הבעל, ובכהאי גוונא ודאי כדאי הוא לחייב לחוטף בעשרה זהובים.

אלא דיש לדעת מי יזכה בהני עשרה זהובים, הבעל או האשה, די״ל דהבעל זוכה בהם דכיון דהבית והנר והשמן שלו ובאמצעות כל הני מילי הוא שהדליק החוטף ונתחייב בתשלומין, ובעה״ב זכו לו מעותיו לבא לקחת לו העשרה זהובים.

או דלמא אדניזיל בתר הני מילי ניזיל בתר המצוה, וחיוב המצוה עלי דידה רמיא, דאפילו נגד הבעל שהכל שלו זכותה במצוה קדמא ואתיא ויד בעה״ב על התחתונה, וכיון דהחוטף חטף המצוה שהיא שלה, בדין הוא שהעשרה זהובים תזכה ותאכל היא לעצמה. או דלמא יחלוקו בין האיש והאשה והיא תטול שני חלקים לפי חלקה במצוה פי שנים מצד חיובה בה כבעלה ועוד יתר שאת על שניתנה לה לכפר ולתקן קלקולה ושמצויה בבית, והבעל יטול חלק אחד על מקצת חיובו במצוה מעין תשלומי חבלה באשת חבירו דאה״ע (סימן פ״ג [ס״א]) שהביא הרב יעב״ץ ז״ל דבזמן שבסתר לה שני חלקים ולו חלק אחד. וכל זה לדעת ה״ה חיד״א ז״ל, דאילו לדעת הרב יעב״ץ ז״ל ליכא ספיקא דפשיטא דהכל שלה כמובן.

מיהו נראה דהחוטף הלז מצי פטר נפשיה בטענת קים לי, ולא יפרע לא לבעל ולא לאשה, דאיכא כמה פלוגתי בהאי דינא, דאיקרא אי פרעון הני עשרה זהובים הוי מדינא או מקנסא נחלקו הראשונים ז״ל, דאיכא מ״ד דס״ל דהא דחייבו ר״ג [בבא קמא צא:], קנסא הוי ולא גמרינן מיניה. והרי״ף ז״ל פרק החובל [שם לב:] הביא דבריהם ודחאם דאי הכי אמאי גמר מיניה רב וכו׳, אלא דינא הוא. ע״ש. וכ״כ הרא״ש ז״ל [שם סימן ט״ו], והוסיף דאיך יתכן דהוי קנס דהא גברא למצוה קמכוין והיכי ניקום ונקנסיה וכו׳. ע״ש. ומרן החבי״ב ז״ל בכנה״ג (יו״ד סימן כ״ח הגב״י אות י״ט) יישב דברי האיכא מ״ד. ע״ש. גם ה״ה חיד״א ז״ל בספר שער יוסף שם בתשובה הנזכרת (דס״א) [דף כ״א] האריך למעניתו בבירור מחלוקת זה והביא סברות הראשונים והאחרונים ז״ל בזה ומכללם דברי הרב המאירי ז״ל [שם צא: ד״ה גדולין] שגם הוא הביא מחלוקת זה כיע״ש. וא״כ אם החוטף מוחזק בממונו מצי למימר קים לי כמ״ד דקנסא הוי ואי[ן] מגבין בבבל בזמן הזה.

תו איכא פלוגתא אי חוטף מצוה חשיב חסריה ממונא, וגם למ״ד דדינא הוי לא עבדינן שליחותייהו אלא במידי דאית ביה חסרון כיס, אבל מידי דלית ביה חסרון כיס כגון בשת ופגם לא מגבינן, והשתא חוטף מצוה לאו מידי חסריה ולא מגבינן, והכי ס״ל למרן מלכא הרב הגדול כמה״ר חיים אבועלפייא ז״ל בספר עץ החיים סדר שלח לך[62], שכתב דלא יליף רב אלא היכא דחסריה ממונא כמנסך ומדמע, משא״כ בנדון דידן דלא חסריה ממונא וחייבו עשרה זהובים מתורת קנס אין לך בו אלא חידושו וגם רב יודה [דלא] ילפינן קנסא מקנסא, ומדיליף מורה דדינא הוי ולא קנס. ע״כ. דעת שפתיו ברור מללו דבחוטף מצוה ליכא חסרון כיס. ברם הרב מאמר מרדכי קרישפין ז״ל בשיטתו לגיטין (דף ס״ח ע״ג) תמה עליו, דמי גרע החוטף שכר מצוה מחברו ממחסרו ממון הקל, ומינה לקושטא דמלתא אמרינן דדינא הוא דחייב לתת עשרה זהובים משום דחסריה שכר מצוה וכו׳. ע״ש. ומסתייעא מילתיה דרב ז״ל מדברי הרב המאירי ז״ל הנזכר, שכשהביא המחלוקת הנזכרת כתב וז״ל: יש מגדולי הפוסקים שכתבו דדבר זה ממון ולא קנס ולמדין ממנו לכל המצוות, וכן יראה לדעתי שדנין אותן בחוץ לארץ, ויש חולקין לומר דקנסא הוי ואין למדין ממנה אלא למה שמצינו בה בפירוש וכן שאין דנין אותם בחוץ לארץ. וה״ה חיד״א ז״ל שם תמה על הרב המאירי במ״ש דהוא סובר דדנין אותם בחוץ לארץ דהא קי״ל דכל מידי דלית ביה חסרון כיס כגון בשת ופגם לא מגבינן, וכ״כ הרב המאירי ז״ל גופיה [פד: ד״ה כל], ותירץ בדוחק דחטיפת מצוה מידי דאית בה חסרון כיס הוי דהא מנכה לו שכר מצוה לעה״ב והוי חסרון שלא יוכל להמנות, וכי היכי דחסרון כיס דממון העולם הזה גבינן, גם חסרון שכר העיקרי גבינן, על דרך אומרם [במדבר רבה פכ״א פסקא ה׳] המחטיאו יותר מן ההורגו. ע״ש. הנה דלפי זה הרב המאירי ז״ל קאי בשיטת הרב מהר״ם קרישפין ז״ל, דלא כהרב מהרח״א הזקן ז״ל דס״ל דחטיפת מצוה לא חשיב חסרון כיס. ולפקפ״ד דעת הרב מהרח״א ז״ל היינו דכיון דאמרינן בפ״ק דקידושין (דף מ׳ ע״א) בפסוק ״לירא ה׳ ולחושבי שמו״ [מלאכי ג׳, ט״ז], מאי ולחושבי שמו, א״ר אסי אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. והכי איתא בכמה דוכתי. א״כ זה החוטף מצוה לא אפסדיה מידי להנחטף, דהרי זה הנחטף עדיף מחשב לעשות מצוה שהרי הוא

הערות וציונים

62. בשאלות שבסוף הפרשה.

אוצר ההלכה

הכין עצמו לעשותה, ואפשר דהואי התם גם דיבור פה ונאנס ולא עשאה ע״י שבא זה וחטפה מידו ולא הויא ליה חסרון כיס, כיון דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה הרי יש לו שכרו משלם כעשאה בפועל, ולכך ליכא חסרון כיס ולא עבדינן שליחותייהו. באופן דבהא נמי איכא פלוגתא, דלדעת הרב המאירי ז״ל חשיב מידי דחסרון כיס ומגבינן, ולדעת מוה״ר מהרח״א ז״ל לא הוי חסרון כיס ולא מגבינן. ומהתימה על מעלת הרב המגיה ז״ל בספר מאמר מרדכי ז״ל איך לא ציין דברי הרב שער יוסף ז״ל הללו פה גבי הך פלוגתא וכבר זכר עשה תשובת הרב שער יוסף ז״ל הלזו לקמן לענין אחר.

תו איכא פלוגתא אחריתי אי איכא חיוב עשרה זהובים במצוה דרבנן, דרש״ל ז״ל בים של שלמה ([בבא קמא] פרק החובל סימן ס׳) כתב וז״ל: ומ״מ נראה דוקא שכר מצוה הכתובה בתורה כגון ״לא תשים דמים בביתך״ וכו׳ [דברים כ״ב, ח׳], אבל מצוה דרבנן לא. ע״ש. וכן הסכים הרב ש״ך ז״ל בחו״מ (סימן שפ״ב סק״ג). האמנם הרב הגדול חיד״א ז״ל בשער יוסף בתשובה הנזכרת, ובברכ״י (או״ח סימן תל״ד [סק״ה]), ובמחב״ר (יו״ד סימן כ״ח [סק״ז]), העלה לענין הלכה דאין חילוק בין מצוה דאורייתא לדרבנן ואידי ואידי חד שיעורא. ע״ש. וכן דעת רבו הרב מהר״י נבון ז״ל בספר נחפה בכסף (ח״א חו״מ סימן א׳). ע״ש[63]. וכ״כ הרב מאמר מרדכי ז״ל שם, ואסמכיה אסברתיה קמייתא דכיון דפשיטא דלא גרע הפסד שכר נצחי מממון הקל, ה״ה דהחוטף מצוה דרבנן כיון דעכ״פ אפסדיה שכר מצוה דרבנן חשוב חסרון כיס ומגבינן מיניה. ע״ש.

ותו איכא פלוגתא אחריתי בין ה״ה חיד״א ז״ל ובין רבו הרב נחפה בכסף ז״ל, דלדעת רבו כל דהמצוה הויא דרבנן הגם דאית בה ברכה כגון מצות בדיקה לא מפקינן מהחוטף העשרה זהובים. אך לסברת ה״ה חיד״א ז״ל, דאפילו לרש״ל דס״ל דבמצוה דרבנן ליכא עשרה זהובים היינו במצוה דרבנן דאין בה ברכה אבל אי אית בה ברכה יודה דחייב לשלם. וסברא זו מלבד שכתבה מדנפשיה בתשובה דשער יוסף הנזכרת וחזר והחזיקה בסוף התשובה והביא ראיה מקריאת התורה דהוצרכו ר״ת והרא״ש והתוספות ודעימייהו ז״ל לפוטרו מטעם שהכל חייבין בקריאת התורה, הלא״ה אף דהוי תקנתא דרבנן חייב, ומינה לבדיקה כיון דיש בה ברכה, ותמה על רבו ז״ל. הנה בברכ״י החזיק במעוז סברא זו. ע״ש.

ומאחר עלות כל הני מחלוקות בחוטף מצוה אי מגבינן מיניה, הא ודאי בנ״ד כשהחוטף מוחזק אפילו יהיה איש זר מאן ספין ומאן רקיע דמצי לאפוקי מיניה העשרה זהובים. ועיין בטוש״ע חו״מ (סימן א׳) דמכמה אנפי ידו על העליונה אפילו שחוטף מצוה דאורייתא כחלה וכיוצא, כ״ש במצות הדלקת נר דשבת דרבנן דפשיטא דהחוטף המוחזק לא מפקינן מיניה. וזה תימה על הרב יעב״ץ ז״ל דכתב בפשיטות בין בחלה בין בהדלקה לחייב לבעל בעשרה זהובים ולא שת לבו לב טהור לכל הני פלוגתי דכתיבנא. וגם ה״ה חיד״א ז״ל לא פלט מהגמגום, דהוא ז״ל בשע׳ר הגבוה [שער יוסף] אסף וקבץ את כל דברי התורה הזאת, ואיך הכא במחב״ר לא הקשה על הרב יעב״ץ ז״ל גם מצד זה. והיא גופא יש להרגיש על הרב מור וקציעה ועל ה״ה חיד״א ז״ל במחב״ר לקמן (סימן תל״ד [סק״א]) לדין החוטף מצות בדיקה מחבירו, דכתב הרב מור וקציעה ז״ל שם דחייב עשרה זהובים, והרב מחזיק ברכה אתי עלה ממצוה דרבנן ולא קאמר דמצי פטר נפשיה בקים לי. איברא דאיתא בתנחומא ריש סדר נח דהדלקת נר שבת מן התורה, ויליף לה מדכתיב ״וקראת לשבת עונג״. ע״ש. וזה כדברי הרב צמח צדק (סימן כ״ח) דס״ל דעונג שבת דאורייתא. ע״ש. ומ״מ בדינא דקמן מידי פלוגתא לא נפקא כנזכר.

בתר חתימה דסליק עניינא, אינה ה׳ לידי ואראה מראות אלהים, שה״ה חיד״א ז״ל בספר חיים שאל (ח״ב סימן ל״ח אות ס״ב דף מ״ח סוף ע״ד) נסתפק בזה, והובא בשיורי ברכה דפוס שאלוניקי (אה״ע סימן פ״ג) על פסק מרן ז״ל החובל באשת איש וכו׳, כתב וז״ל: יש להסתפק מי שחטף מצוה וברכה מאשת איש, דקי״ל שישלם עשרה זהובים כמבואר בחו״מ (סימן שפ״ב), אם בעלה זוכה בו, מי אמרינן דכיון דצערא דגופא לא זכי ה״נ הא דמי לצער גופא ונפשה מרה לה על מצוה דאזלת מינה, וכמו שאמרו [סנהדרין יט:] גבי פלטי בן ליש דבכי על מצוה דאזלא מיניה, או דלמא שאני צערא דגופא צע׳ר בנגע וזה צער מחשבה ולא דמי לבושת. והרב יעב״ץ ז״ל וכו׳ כתב דאם קדם הבעל והפריש חלה חייב לתת לאשתו וכו׳, ולי אני הדל דבריו לא האירו ואינם מחוורים כמו שרמזתי בספר מחב״ר או״ח סימן רס״ג [סק״ג] וכו׳. ע״כ. היום גלות׳י גילה אחר גילה שזכיתי לדעת עליון בספק זה. ברם כד דייקינן פורתא לא ראי זה כראי זה, דהרב ז״ל סתם למילתיה ולא פירש מה המצוה הזאת שחטף מיד האשה, ויתכן ספקו בדבר שאין לבעלה שום חלק בו שלא נעשית המצוה בממון הבעל, וכגון שנתנו לאשה ע״מ שאין לבעלה רשות וזכות בו, ומאותו ממון (קנה) [קנתה] איזה מצוה שאין הזמן גרמא ויש בה ברכה, דאי לא תימא הכי אלא כשחטפו מידה מצוה שהיתה עושה בביתה כהדלקת הנר והפרשת חלה בממון בעלה, וכמו שנסתפקתי אני בעניי, מאי איריא דמצדד הרב ז״ל על גדר הצער אי צער כזה זכי רחמנא לבעל, תיפוק לי שהעיסה והנר והשמן הכל של הבעל, שמטעם זה פטר הרב ז״ל במחב״ר להבעל מתשלומין כשחטף מאשתו כנזכר. ועל כן לא נכנס הרב ז״ל להסתפק צד שלישי אם יחלוקו בין הבעל ואשתו כדכתיבנא בעניותין, דאיירי בסוג שאין לבעל שום חלק באותה מצוה. ומכותלי דבריו ז״ל שהביא אחר זה דינו של הרב יעב״ץ ז״ל ומה שהקשה עליו במקום אחר דלא נ״מ בספקו, נראה שבא לרמוז שלדעת הרב

הערות וציונים

63. דעת הרב נחפה בכסף שם דבמצוה דרבנן לא קנסו, הביאו בברכ״י שם.

אוצר ההלכה

יעב״ץ ז״ל אין כאן ספק שאם הרב ז״ל חייב לבעל לשלם לאשתו אפילו שעשתה המצוה בממונו, כ״ש שאיש אחר החוטף ישלם לאשה ולא לבעל, אלא דכיון שהוא ז״ל דחה דינו של הרב ז״ל ופטר לבעל הנה באיניש דעלמא אכתי ספקיה בדוכתיה קאי.

אלא דהא מילתא תמיה לי עליו אחרי נשיקת עפר רגלי קדשו, איך לא פטר לחוטף מטעם קים לי בכמה סוגים וכדכתיבנא בעניותין באורך. ויותר תימה דאדרבא כתב דקי״ל שישלם עשרה זהובים כמבואר בחו״מ סימן שפ״ב, דנהי דשם פסק מרן ז״ל לשון הרמב״ם ז״ל [הלכות חובל ומזיק פ״ז הי״ד] שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה חייב לשלם לבעלים עשרה זהובים, מיהו הא סיים למלתיה וכתב ובזה״ז אין מגבין אותו. וכתב שם הרב באר הגולה שכ״כ הרב המגיד [שם] בשם הרשב״א ז״ל [בבא קמא צא: ד״ה וחייבו], דכל מידי דלא חסריה ממונא לא עבדינן שליחותייהו. ע״ש. ומאחר שכן איך תני תנא ישלם, וכמו שאנכי העירותיהו לעיל להרב יעב״ץ ז״ל ולהרב ז״ל גופיה במחב״ר שלא תפס עליו בזה, והו״ל לקבוע ספקו היכא שתפס הנחטף דלא מפקינן מיניה כדכתב מרן ז״ל שם.
(פתח הדביר ח״ג – סק״ה)

צו) שם הנשים מוזהרות בו יותר. עמ״ש המחזיק ברכה (בסק״ג)[64] משם הרב משנה לחם, עיין מה שכתב על דבריו הרב נחמד למראה נר״ו בח״ב (דף ח׳ ע״ד).
(דברי מנחם – הגה״ט סק״ד)

צז) שם הנשים מוזהרות בו יותר. אם קדם האיש והדליק, מחוייב לתת לאשתו שכר מצוה וברכה עשרה זהובים כדין חוטף מצוה מחבירו [חו״מ סימן שפ״ב], הרב יעב״ץ בספר משנה לחם במסכת חלה [פ״ב מ״ג], (דלא כהרב מחב״ר [סק״ג][65]). וכן הסכים הרב בית השואבה (דף קס״ד ע״ב אות ו׳), והחזיק דבריו מטעם שזכתה האשה במצוות אלו מדין חזקה שהחזיקה היא בה, כיון שתמיד היא עושה מצוות אלו בפניו ולא מיחה בידה, והויא לה האשה במצוות אלו מוחזקת בהם מדין חזקה כדין המחזיק במצוה וכו׳. ע״ש. וגם משום שלום הבית שלא יתקוטט, גם [ת]כעס בעבור זה ותעשה כמעשה ילתא בכדי שמן [ברכות נא:], וגורם לעבור על בל תשחית שהוא לאו מדאורייתא, וגם גדול השלום שדוחה וכו׳. ועוד כיון שהמנהג כך שהנשים עושות אלה המצוות, גמירי [פסחים נ:] אל ישנה אדם ממנהג המדינה, שדבר שנהוג עלמא הכי״ דינ׳א.

ועיין לפנים (אות ב׳)[66], ומדקאמר לנשי עמא קדישא אתייהיבת לאדלקה וכו׳, ועל דא מטרוניתא בעיא לאדלקה דהא בדוכתהא אתאחדת וכו׳, זכור לדכורא שמור לנוקבא וכלא חד. כיע״ש. ש״מ כי יד אשה כיד בעלה, ואין רשות לבעלה לשלוח יד להדליק במקום דאשתו עמו שם בבית.
(יפה ללב ח״ג – קונטרס אחרון סק״א)

צח) שם הנשים מוזהרות בו יותר. הנה הגאון יעב״ץ בסידורו הנד״מ ח״א (עמוד תר״ז) הרחיק לכת לומר שאם קדם הבעל והדליק הנרות לפני אשתו, צריך לשלם לה שכר מצוה וברכה עשרה זהובים, (כדין מי שחטף מצוה מחבירו, בחולין פז.). אולם מרן החיד״א במחזיק ברכה (סימן רס״ג סק״ג)[67] כתב, אם קדם האיש והדליק הנרות, אין לאשתו עליו אלא תרעומת על שחטף את המצוה מידה, אבל פשוט שאינו חייב לשלם לה עשרה זהובים, כיון שהבית והנר והשמן שלו. ודלא כמו שכתב היעב״ץ בספר משנה לחם [חלה פ״ב מ״ג], שחייב לשלם לאשתו עשרה זהובים כדין חוטף מצוה מחבירו, ואין דבריו מחוורים, כי לא הוטלה מצות ההדלקה על האשה אלא משום שהיא מצויה בבית, וגם שהוא תיקון לנפשה על שכיבתה נרו של עולם (ירושלמי שבת פ״ה ה״ו, ובראשית רבה סוף פרשה י״ז, וזוהר הקדוש פרשת בראשית דף מ״ח ריש ע״ב). אבל מהיכא תיתי לומר שהבעל שהכל שלו, אם קדם והדליק הנרות שיהיה חייב לשלם לה שכר מצוה וכו׳. עכת״ד. והסכים עמו בשו״ת מעשה אברהם (חיו״ד סימן י״ב). והניף ידו שנית בחיו״ד (סימן נ״ג דף קי״ח סוף ע״ד). ע״ש. וכן עיקר. ואע״פ שהגאון אי״ש צדיק בספר בית השואבה (דף קס״ד ע״ב) כתב וזת״ד: ולי נראה שאפשר שיש לחייב האיש עשרה זהובים כשהקדים להדליק הנרות, מטעם שהאשה זכתה במצוה זו מדין חזקה שהחזיקה בה, כדין המחזיק במצוות, ולכן יש לחייבו כדין החוטף מצוה מחבירו. ע״כ. מ״מ בספר פתח הדביר (סימן רס״ג סוף סק״ד)[68] כתב להשיב על דבריו, משום דהויא חזקה שאין בה טענה, שיש פוסקים שאומרים דלא הויא חזקה גם במצוות. ע״ש. ועיין במה שכתבתי בשו״ת יביע אומר ח״ז (חאו״ח סימן כ״ג). וצ״ע. אולם בלאו הכי יש לומר לפי מה שכתב מהרש״ל (פרק החובל סימן ס׳), הובא בש״ך חו״מ (סימן שפ״ב סק״ג), שדוקא במצוה של תורה כגון כיסוי הדם, יש לחייבו עשרה זהובים, מה שאין כן במצוה דרבנן. ע״כ. וכן כתב בשו״ת נחפה בכסף (חו״מ סימן א׳ דף ס״א ע״א וע״ד). וכן דייק בשו״ת מכתם לדוד פארדו (חיו״ד סימן מ״ב דף קט״ו ע״ב), מלשון הרמב״ם (פ״ז מהלכות חובל הלכה י״ד), שהורו חכמים שכל המונע את חבירו מלעשות ״מצות עשה״, שראוי לו לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לו עשרה זהובים, משמע דבמצוה דרבנן אינו חייב. וכן כתב בשרשי הים ח״ג (דף ט׳ ע״א). וע״ש. ועיין עוד להגאון מהרי״פ פירלא על ספר המצות ח״א (עשה ע״ז דף ש׳ ע״א). והכא נמי מצות הדלקת הנרות הויא מדרבנן. (וכן מוכח ממה שכתב הרשב״א בתשובה ח״ד (סימן רצ״ה), דמהא דאמרינן נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו

הערות וציונים

64. נדפס לעיל אות צ״ג. **65.** נדפס לעיל אות צ״ג. **66.** נדפס לקמן אות ק״ד. **67.** נדפס לעיל אות צ״ג. **68.** נדפס לעיל אות צ״ד.

אוצר ההלכה

עדיף משום שלום ביתו, מוכח דקידוש "על היין" מדרבנן, דאם איתא דקידוש על היין דאורייתא, היאך נר ביתו דוחהו, אלא ודאי דהוי מדרבנן, דאפשר לקדושי אריפתא. וכיוצא בזה כתב הר"ן (שבת כג:), אלמא דפשיטא להו שנר ביתו אינו אלא מדרבנן. וכן משמע מדברי הרמב"ם פ"ה מהלכות שבת ה"א). לכן אם קדם הבעל והדליק אין לקונסו בעשרה זהובים. ועיין בקצות החושן (סימן שפ"ב סק"א). ולכאורה אם הקדים הבעל ובירך, ואשתו ענתה אמן, הא אמרינן (בנזיר סו:) גדול העונה אמן יותר מן המברך. וכמו שכתב הרא"ש בפסקיו (פרק כיסוי הדם סימן ח'): מעשה באחד שאמר למוהל אחד שימול את בנו, וקדם אותו מוהל אחר ומלו, ותבע המוהל הראשון מן המוהל השני עשרה זהובים, ופטרו רבינו תם, שכיון שהיה שם בשעת המילה וענה אמן, הרי גדול העונה אמן יותר מן המברך. ואם לא ענה אמן איהו דאפסיד אנפשיה. ועוד דאמרינן (בבבא קמא פד:), דכל מידי דלית ביה חסרון כיס לא עבדינן שליחותייהו, ואפילו אם תפס מפקינן מניה. ע"כ. וכן כתבו התוספות (חולין פז.) סוף ד"ה וחייבו ר"ג, כטעם האחרון. וכן כתב הרמב"ן (חולין פז.), והרשב"א בחידושיו לבבא קמא (צא:) ד"ה וחייבו. ואף שהמאירי (בבא קמא צא:) הביא חולקים על זה, דממונא הוי ולא קנסא, ושכן נראה לו שדנים אותו אף בחו"ל, המאירי עצמו בחולין (פז.) הדר תבריה לגזיזיה, ופסק שאין גובים בזה הזמן. ע"ש. וכן פסק מרן (חו"מ סימן שפ"ב ס"א), שבזמן הזה אין מגבין אותו. ואם תפס לא מפקינן מניה. ע"ש. וכן כתב הטור יו"ד (סוף סימן כ"ח). ע"ש. וכן בספר נחמד למראה פרק ב' דשבת (דף ח' ע"ד והלאה), העלה ג"כ לפטור מהטעמים הנ"ל. עכ"פ בנידון דידן מצי הבעל לומר קים לי כמרן החיד"א וסיעתו, שהבעל פטיר ועטיר מלשלם לאשתו. ודו"ק.

ומה שאמרו בשבת (קיט.) רב הונא "מדליק שרגי", והרי זו היא מצוה המוטלת על האשה, יש לומר שהאשה הדליקה בברכה בחדר האוכל לשם כבוד שבת, ורב הונא הדליק נרות בכל יתר החדרים להרבות אורה ושמחה. ולכן אמרו בשבת (כג:) אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים, ופירש רש"י, דהיינו משום דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, שע"י נר מצוה דשבת ודחנוכה בא אור התורה. ע"ש. ובמתניתין תנן (פ"ב דשבת מ"ו), על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר, וכתב הגאון רעק"א בתוספותיו, הא דלא תני "ובנר", כדתנן "בנדה ובחלה", כי התנא בא לרמוז למה שאמרו בתיקוני הזהר, שעל בעל הבית לתקן את הפתילות של נרות השבת, והאשה תדליק. להכי תנן "ובהדלקת הנר", אבל תיקון והכנת הנר לאו עלה רמי, אלא על הבעל. ע"כ. וכן הוא בשער הכוונות (דף ס"א סוף ע"ד), ותזהר בתיקון נרות השבת, אבל הדלקת הנר היא מצוה על בעלת הבית כנודע. ע"כ. (חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות הדלקת נרות הערה ב')

צט) שם הנשים מוזהרות בו יותר וכו'. במג"א (סק"ז), ומ"מ האיש יתקן הנרות. כתבים [שער הכוונות ענין ליל ששי דף ס"א ע"ד ד"ה ענין לימוד]. בתוספות רע"ק איגר למשניות פ"ב דשבת [משנה ו'] כתב בשם שושנים לדוד רמז לזה ממתניתין דקתני על שלש עבירות וכו' בנדה ובחלה ובהדלקת הנר, אמאי לא תני סתם ובנר כמו דתני ובחלה ולא תני ובהפרשת חלה, אלא התנא רצה לרמז שבעה"ב יתקן את הנרות ואשתו תדליק, ומשום הכי תני ובהדלקת הנר לומר דהתיקון לאו עלה רמי. ע"ש.

ובדרך אגב אעתיק מ"ש בזה בהגהות רש"ש (שבת דף ל"א ע"ב) במשנה ובהדלקת הנר, בתוספות ר"ע בשם שושנים לדוד דקדק אמאי לא תני ובנר סתם כאינך, ולע"ד נראה דזה אין סברא דלהוי להו עונש מיתה בעבור שאינן נזהרות להדליק את הנר שהוא אינו רק מדברי סופרים (עיין רמב"ם ריש פ"ה), דבשלמא נדה היא בכרת, עיסה הטבולה לחלה במיתה בידי שמים, אמת הוא שכל העובר על דברי תורה חייב מיתה בידי שמים אבל לחשבה בהדי הני אין לנו (עיין מו"ק דף כ"ד ע"א בתוד"ה הא וברא"ש שם [פ"ג סימן ג']). לכן נ"ל דהכוונה בכאן על שאינן זהירות בהדלקת הנר מבעוד יום ומחללות את השבת באיסור סקילה[69] [דומיא דא"ר אחא לקמן (לב.) בברייתא בעון שמכבסות כו' בשבת]. ולזאת סמך לה [משנה ז'] שלשה דברים צריך אדם לומר כו' עם חשיכה כו' הדליקו את הנר, וכן ספק חשיכה כו' ואין מדליקין את הנר, דנדחק רש"י [ד"ה ואין מדליקין את הנרות] לומר דזו ואין צריך לומר זו קתני, והגהות מרדכי [סימן תס"ו] והרע"ב פירשו דהיינו ע"י נכרי, אבל למ"ש אתי שפיר, משום דכולן לא תני הכא רק אגב דאין מדליקין דבה עסיק תנא ואזיל, ועיין לעיל (דף כ"ה ע"ב בתוד"ה הדלקת נר). עכ"ל. (ופלא בעיני לרוב בקיאותו בש"ס וראשונים ואחרונים, שלא ראה שכבר קדמו בעיקר הדברים, הפני יהושע ז"ל שבת דף כ"ה ע"ב בתוס' ד"ה הדלקת נר הנ"ל. ע"ש).

(ילקוט הגרשוני – סק"ד)

ק) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני וכו'. וכמו כן בתיקון סידור השלחן שכתב בסימן הקודם [ס"א] מטעם האמור כאן בסעיף זה, ועיין בתיקונים (תיקון (כ"ב) [כ"ד] דף ס"ט ע"ב). ויע"ש ודוק. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"ג)

קא) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני וכו'. ומפני זה ג"כ סידור השלחן שכתב בסימן הקודם [ס"א] הנשים מוזהרות בו יותר. ועוד כי שלחן כינוי לאשה כמ"ש הרב שמחת הרגל דפסח בלימוד ג' (דף י' ע"ב) [דף ו' ע"ד] ד"ה שלחן. יע"ש.

הערות וציונים

69. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

ומ"ש הבאה"ט (סק"ו), ועוד מפני שהאשה כבתה נרו של עולם.

וכמבואר בתיקונים (תיקון ט"ז דף ל"א ע"א) יע"ש, נכון הדבר ע"פ מ"ש ביוסף לחק יום ששי מסדר אחרי משערי תשובה לרבנו יונה (דף ו' ע"ג), כי מעיקרי התשובה להיטיב [פעלו] בדבר אשר זדה, אם הסתכל בעריות, יתנהג בשיחת עינים וכו', ובכל האברים אשר חטא ישתדל לקיים בהם המצוות וכו', ידים שופכות דם פתוח (תפתח) [יפתח] את ידו לאחיו לעניו וכו'. ע"ש. אם כן כיון דהאשה ידיה שלחה ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה וכו', לתיקון זה תשתדל להדליק בידה נר מצוה של שבת ויו"ט.

ומ"ש המג"א (סק"ז) ובאה"ט (סק"ו) משם כתבים [שער הכוונות ענין ליל ששי דף ס"א ע"ד ד"ה ענין לימוד], הכי איתא בתיקוני הזוהר [תיקון כ"ד דף ס"ט ע"ב] שהנכון שבעה"ב הוא יתקן הנרות ואשתו תדליק, כמו שכתב הרב שושנים לדוד בפירוש המשניות (פ"ב דשבת מ"ו). יע"ש. ועמ"ש בח"ב (אות ו')[70].

(יפה ללב ח"ז – סק"ג)

קב) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו'. במג"א (סק"ז), ועוד מפני שהאשה כבתה וכו'. היינו שגרמה מיתה לאדם הראשון וצריך לתקן. (בגדי ישע)

קג) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו'.

והבאה"ט (בסק"ו) כתב ז"ל: ועוד מפני שהאשה כבתה נרו של עולם. ע"כ. ושתים הנה כתב רבנו הטור, והנשים מוזהרות בו יותר כדאיתא במדרש [ירושלמי שבת פ"ב ה"ו, בראשית רבה פרשה י"ז פסקא ח'], מפני שכבתה נרו של עולם. פירוש, גרמה מיתה לאדם הראשון. והרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פ"ב ה"ג] נתן טעם לדבר מפני שמצויות בבית וכו'. ע"ע. ומרן הביא דוקא טעם הרמב"ם כדרכו דרך הקודש שבש"ע נקט כהרמב"ם.

ועוד השמיט מרן כאן בש"ע מ"ש הטור בתחילת הסימן דהרגיל בנר שבת וכו' הויין ליה בנים ת"ח. כיע"ש. נראה שנשמר מקושית הרב ווי העמודים אשר בסוף [ספר] של"ה שהקשה בתחילת הסימן (דף ג' ע"ד) [עמוד התורה דף א' ע"ב] על הטור שמביא המדרש הטעם מה שהאשה מחוייבת בנרות משום שכבתה נרו של עולם, ואיך כתב הוא הרגיל בנר הויין לו בנים ת"ח ולומד ממעשה דרב הונא [שבת כג:] שזכות אשה בהדלקת נרות יוצא ממנה בן ת"ח, ותימה הוא כי מצינו במדרש שוחר טוב (מזמור ע"ו) שאלו תלמידיו לרבי טרפון ביבנה מפני מה זכה יאודה למלכות אמר להו מפני שהודה במעשה תמר, אמרו ליה דיו להודאה שמכפר על הביאה, אמר להו מפני שאמר "מה בצע כי נהרוג" וגו' [בראשית ל"ז, כ"ו], אמרו ליה דיו להצלה שמכפר על המכירה, אמר להו ע"י שאמר "ישב נא עבדך תחת הנער" וגו' [שם מ"ד, ל"ג]. וא"כ הרי לך לפניך איזה פעולה שפועל האדם לכפרת חטאו אין מהראוי שפעולה זו יגרום לו טובה וזכות כי די לו שמכפרת על חטאו, וא"כ תימה גדולה על הטור שמביא המדרש, אשה שמדלקת נרות זוכה להוליד בן ת"ח, הלא הדלקת נרות הוא על שכבתה נרו של אדה"ר, ודי בהדלקה זו לכפר על שפיכות דמים של אדה"ר. ויעויין שם מה שנדחק לתרץ.

והנה רואה אני בילקוט סדר בשלח (רמז רל"ד דף קכ"ג ע"ב) מחולפת השיטה מלשון המדרש שוחר טוב שהביא הרב הנזכר, איברא דבשוחר טוב עצמו שם במקומו הוא כלשון שהביא הרב ממש כדמותו כצלמו, ברם בילקוט הנזכר איתא להיפך, וז"ל: אמרו לו (תלמידיו לר"ט) רבנו באיזה זכות זכה יאודה למלכות, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו בזכות שאמר "מה בצע כי נהרוג את אחינו" וגו', אמר להו דיה להצלה שתכפר על המכירה, אמרו ליה א"כ בזכות שאמר "צדקה ממני" [שם ל"ח, כ"ו], אמר להו דיה שתכפר על הביאה, א"ל א"כ בזכות שאמר "ישב נא עבדך תחת הנער", א"ל מצינו וכו', אמרו לו רבי למדנו באיזה זכות, אמר להו כשעמדו ישראל על הים וכו'. ע"ש. הרי דלא כשיטה שהביא השוחר טוב. ועיין במכילתא הובא בילקוט שם פרשת בשלח (רמז רכ"ו דף ק"ך ע"ב ד"ה אין שילוח) שנראה כסברת רבי טרפון לפי שיטת השוחר טוב, וכסברת תלמידיו לפי גירסת הילקוט. ועמ"ש עט"ר מרן אב"א גדו"ל בדרוש לשבת הגדול בספר ראה חיים (ח"א פרשת בא דף צ"ג ע"ג ואילך), ועיין בספר חמדת ימים ([דפוס ליוורנו] דף ל"ו ע"ב ודף ל"ז ע"א) [דף מ"ג ע"ב וג'], ומ"ש שם בשם מוהרח"ו ז"ל כי האיש יזהר בתיקון הנר של שבת והאשה תדליק וכמ"ש הבאה"ט שם (בסק"ו) בשם כתבים [שער הכוונות ענין לילן ששי דף ס"א ע"ד], הוא היפך ממ"ש החמדת ימים עצמו שם (בדף ל"ו ע"ב) [דף מ"ג ע"ב ד"ה ואולם] בשם התיקונים [תיקון כ"ד דף ס"ט ע"ב], דקאמר בזה"ל: וצריך איתתא לתקנא שרגא בליל שבת וכו'. דשמע מינה דגם ההכנה לתקן אותה צריך שתהיה ע"י האשה, וכן המנהג. ובזה יתיישב קושיית הרב ווי העמודים הנזכר שהקשה על הטור, דכיון דעושה שתיהן, התיקון בא לכפר וההדלקה לזכות לבן תלמיד חכם. והתיקון של האיש הוא כי יבטא בשפתים לאמר הדליקו את הנר, כי הדיבור עושה רושם גדול ותיקון גדול וכמ"ש הרב חמדת ימים (דף ל"ט ע"א) [דף מ"ו ע"א ד"ה ואיש] יע"ש אשר בזה יש מהתיקון גם למעשה העגל אשר כבה איהו נרו של עולם שכתב הרב שם (דף ל"ז ע"א) [דף מ"ג ע"ג ד"ה וכתב מהרח"ו].

וצריך ג"כ כל איש להיות עיניו פקוחות על אשתו לבלתי תתקרב להדליק הנרות בבגדים צואים ובלי רחיצה במים חמין, ולרחוץ ידיהן לפני ההדלקה לברך בנקיות כפים. ומנהג טוב לנשים יקרות לומר בעת עלות הנרות מקראי קודש "ותתפלל חנה" עד "וירם קרן משיחו" כמ"ש הרב חסד לאברהם טובייאנה (דף צ"ה ע"ב), וכמ"ש הרב חמדת ימים (דף

הערות וציונים

70. נדפס לקמן אות ק"ג.

אוצר ההלכה

ל״ח ע״א וב׳) [דף מ״ה ע״ג ד״ה ומנהג], ויע״ש התועלת היוצא מזה. וע״ע שם בחמדת ימים (בדף ל״ט סע״ב ודף מ׳ ע״א) [דף מ״ו ע״ג ד״ה ואשרי (ואילך)]. (יפה ללב ח״ב – סק״ו)

קד) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו׳. עמ״ש בנדפס, ועיין נמי בזוהר פרשת בראשית (דף מ״ח ע״ב) וז״ל: נר של שבת לנשי עמא קדישא אתייהיבת לאדלקא, וחבריא הא אמרו דאיהי כבתה בוצינא דעלמא וכו׳, ושפיר, אבל רזא דמלה האי סוכת שלום מטרוניתא דעלמא הוא וכו׳, ועל דא מטרוניתא בעיא לאדלקא, דהא בדוכתהא אתאחדת ועבדת עובדא, ואתתא בעיא בחדוה דלבא ורעותא לאדלקא בוצינא דשבת, דהא יקרא עלאה הוא לה וזכו רב לגרמה למזכי לבנין קדישין דיהון בוצינא דעלמא באורייתא ובדחלתא, ויסגון שלמא בארעא, ויהיבת לבעלה אורכא דחיין, בגין כך בעיא לאזדהרא בה. ע״כ. ובכן יפה כתב מרן ז״ל הנשים מוזהרות בו יותר, והטיב אשר דיבר הרב באה״ט (סק״ה) משם הב״ח [אות ב׳] דאפילו אם ירצה הבעל להדליק בעצמו האשה קודמת, שהרי כל אלין טבאן דנפקן מלשון של זהורי׳ת הנזכר באשתו אמרו כשהיא מדלקת דזוכה ומזכי לאחריני. והא ודאי אם האיש מדליק במקום דיכולה אשה להדליק עובר על ״[אל] תמנע טוב מבעליו״ [משלי ג׳, כ״ז], ומיקרי דאפסיד אנפשיה ונפש ביתו אשתו ובניו. ובאמת אמרו אשתו כגופו וכן יד אשה כיד בעלה, ולאיש אשר אלה לו מה לו למהר להקדים להאשה בזה וליכנס בסוג עינו רעה בשל אחרים על מגן. ועיין נמי בתיקונים תיקון ט״ז (דף ל״א ע״א) ובתיקון כ״ד (דף ס״ט ע״ב).

ומ׳שון הזוהר הנזכר מנוגה נגדו של הרב סדר הדורות [סדר תנאים ואמוראים אות א׳, ערך רבי אליעזר הגדול, אות ו׳][71] דס״ל דדוקא על גויה נאמרה מטרוניתא. ועמ״ש אנא נפשי בסה״ק אבות הראש ח״ג בקונטרס נפש היפה (מערכת מ׳ אות ה׳). (יפה ללב ח״ג – סק״ב)

קה) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו׳. ועוד דאיתא בשמות רבה (פכ״ח [פסקא ב׳]) ״כה תאמר לבית יעקב״ [שמות י״ט, ג׳], אלו הנשים וכו׳. למה לנשים תחילה, שהן מזדרזות במצוות טפי מאנשים, וכמ״ש היפ״ת בפירושו שם. ואמרינן במכות (דף כ״ג ע״א) אין (מזהירין) [מזרזין] אלא למזרז, והיינו דאיתא בהקדמת התיקונים (דף ו׳ ע״א) איתתא אית לה לאקדמא בכל פקודיא, דאיתמר בה ״אשה יראת ה׳ היא תתהלל״ וכו׳ [משלי ל״א, ל׳]. יע״ש. (יפה ללב ח״ה – השמטות דף קל״ב ע״א)

קו) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו׳. ומ״ש הבאה״ט (סק״ו), ועוד מפני שהאשה כבתה נרו של עולם, הכי איתא בזוהר סדר בראשית (דף מ״ח ע״ב), נר של שבת לנשי עמא קדישא אתייהיבת לאדלקא וכו׳, דאיהי כבתה בוצינא דעלמא ואחשיכת ליה וכו׳. יע״ש. ואיכא בינייהו דלטעם זה שהיא כבתה נרו של עולם, זה אינו אלא קודם מתן תורה, אבל לאחר מתן תורה הרי אמרו [שמות רבה פרשה מ״א פסקא ז׳] ״חרות על הלוחות״ [שמות ל״ב, ט״ז] חירות ממלאך המוות, וכבר נסתלק עון האשה. ושוב במעשה העגל חזר המלאך המוות, ובמעשה העגל לא חטאו הנשים כמו שאמרו ז״ל [רבנו בחיי שמות ל״ה, כ׳] ״ואשה בכל אלה״ [קהלת ז׳, כ״ז] דהיינו בחטא ״אלה אלהיך ישראל״ [שמות ל״ב, ד׳], לא מצאתי, שלא נמצא אשה בעון זה. ולפי זה אחר מעשה העגל אנשים הם שכבו נרו של עולם, ועל כן אמר שהוא מטעם שמצויות בבית ועוסקות בצורכי הבית. ולכן הנכון מה שאמרו כי האיש יתקן הנרות והאשה תהיה מדלקת, כיע״ש בבאה״ט משם כתבים [שער הכוונות ענין ליל ששי דף ס״א ע״ד ד״ה ענין לימוד]. ועמ״ש הרב שמע יעקב בריש סדר תצוה. (יפה ללב ח״ח – סק״א)

קז) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו׳. עמ״ש בגיליון הזוהר סדר חיי שרה (דף קכ״ו ע״ב אות א׳)[72]. (יפה ללב ח״ט – סק״א)

קח) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות וכו׳. מצות הדלקה מוזהרות בה הנשים יותר מפני שהן מצויות בבית ועוסקות בצורכי הבית. ש״ע סעיף ג׳. ועוד מפני שהיא כיבתה נרו של עולם. מגן אברהם [סק״ז] ומחזיק ברכה [סק״ב][73] ואחרונים. ולכן יש לאשה קדימה על בעלה במצוה זו. וגם אם ירצה הבעל להדליק הוא בעצמו האשה קודמת. ב״ח [אות ב׳] ומג״א [סק״ו] ומחב״ר [שם] ושאר אחרונים. ומ״מ יש לו לאיש ג״כ לסייע במצוה לתקן את הנרות. כתבים [שער הכוונות ענין ליל ששי דף ס״א ע״ד ד״ה ענין לימוד], מג״א [סק״ז], ובן איש חי (שנה ב׳ פרשת נח אות ו׳) בשם רבנו האר״י ז״ל. ולהבהב אותם, דהיינו שידליקם ויכבם כדי שיהיו נוחים אח״כ להדליק. קיצור ש״ע שם סעיף ה׳. ואשה יולדת בשבת ראשונה ידליק הבעל ומברך. מג״א [סק״ו] בשם [הגהות] מנהגים [מנהגי ערב שבת אות כ״ו] ושני לוחות הברית [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ״ו] ומטה משה [סימן תכ״ג]. אבל אח״כ וגם בכל פעם שהיא נדה מדלקת ומברכת. שם בקצור ש״ע. (שמחת כהן – דיני הדלקת נרות שבת אות ג׳)

קט) שם הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות בבית. כי לפעמים אין האיש בביתו בזמן שראוי להדליק ואין

הערות וציונים

71. לאו בפירוש איתמר, אלא דמייתי התם מעשה (והובא בתוספות סוטה כא: ד״ה בן עזאי) במטרונה ששאלה את רבי אליעזר שאלה, ודחאה, וא״ל הורקנוס בנו דע״י כך הפסיד שלוש מאות כור מעשר דידה, והקשה שם היאך מטרונה נותנת מעשר, משמע שהבין דמטרונה היא גויה. ועיין בספר דברים אחדים להחיד״א (דף קפ״ד ע״ג אות ג׳ ד״ה וצופה). **72.** נראה שכוונת הרב המחבר לניצוצי אורות שם, ועיין מ״ש הרב המחבר בחלק ח׳ (סק״א), נדפס באות הקודמת. **73.** נדפס לעיל אות פ״ט.

אוצר ההלכה

מי שידליק בביתו, וזו אחת ממעלות האשה, כי על ידה יש שלום בביתו ע״י שתדליק נר בבית דאין שלום בבית בלא נר כמו שכתב בסמוך, וזהו שאמרו [יבמות סב:] כל השרוי בלא אשה שרוי בלא שלום. (יפה ללב ח״ה – סק״א)

קי) שם מפני שמצויות. במחצית השקל (סק״ז), היו תלויות בחיפתו של אדם הראשון. נ״ב: באיפתו כצ״ל. (יגל יעקב)

קיא) שם אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ולקידוש היום נר שבת קודם. הרב מור וקציעה ז״ל כתב, אין צריך לומר שאר מאכלים ומשקים שנדחים מפני נר שבת, אבל פת לבצוע עליו ודאי קודם לנר ויקדש עליו [ג״כ], ונראה דגם משקה (צמא) [לצמאו] לא יחסיר מפני הנר, ואצ״ל משום יין לקידוש (אם אינו מספיק לו יין לרווות צמאונו וצריך הוא לשכר או ליין תוך המזון ואחריו), והיינו מה שהוא הכרחי, שאם אכל ולא שתה אכילתו דם וכו׳ [שבת מא.], כ״ש דהוא מקיים נמי מצוה אחריתי לברך על הכוס, משום הכי [איהו] עדיף מקידוש היום על היין, דאפשר לקיומיה בפת, ועדיף נמי מנר שבת, דרעב וצמאון חמירי ואסירי בשבת וכו׳. ע״כ.

והרב מהר״י אשכנזי ז״ל בכ״י תמה עליו דהא ש״ס ערוך הוא בפסחים (דף ק״ה ע״א), אם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום, עיין מ״ש הרב מג״א ז״ל (רס״י קפ״ב). גם מ״ש דיין ושכר לתוך הסעודה קודם משום צמא, לא הבנתי דבריו, דיכול לשתות מים לצמאו וליכא צמאון. עכ״ל.

וקושיותיו חזקות, והגם דהרב נתיב חיים ז״ל (שם) ובספר קרבן נתנאל [פסחים פ״י סימן י״ג אות נ׳] דחה ראיית הרב מג״א ז״ל מסימן קפ״ב, דהתם שאני דחביבה מצוה בשעתה, והחביבות הוא לקיים מצוה מן המובחר לקדש על הכוס, דאי לא תימא הכי אכתי תיקשי לישבקיה עד למחר לכבוד יום ויקדש אריפתא. ע״ש. ונראה שגם הרב מור וקציעה ז״ל עצמו בקפ״ב על דברי הרב מג״א ז״ל הנזכר, אף הוא היה מתכוין לחלק בכך, שהרי כתב שם דאין מביאין ראיה ממקום שאי אפשר, משמע דבעי למימר דהתם שאני דחביבה מצוה בשעתה ואי אפשר שלא לקדש על היין, וע״ש שקיים דברי הטור שהשוה ברהמ״ז להבדלה. מ״מ ישוב זה לא יועיל אלא לדברי הרב מג״א דסימן קפ״ב דאיירי בכוס של ברהמ״ז דחול דליכא קידוש, אבל לדברי הרב מור וקציעה ז״ל שלפנינו דבקידוש דליל שבת קיימינן וקאמר מר דיקדש על הפת ואותו הכוס ישאירנו לברהמ״ז דזה ממש היפך הש״ס, לא יעלה ארוכה יישוב זה, דכשבא לקדש היום בליל שבת הרי אמרינן דחביבה מצוה בשעתה, והחביבות הוא לקדש על היין ולא על הפת, הגם שלא ישאר לו כוס לברהמ״ז. והדין הראשון שכתב הרב מור וקציעה ז״ל דפת קודם לנר ונר קודם לשאר מאכלים הן הם דברי הרב מג״א ז״ל כאן (סק״ד) שלמד כן מהש״ס [פסחים קא.] ומדברי הרא״ש ז״ל. ע״ש.

ומדין זה דקי״ל דנר קודם משום שלום הבית כתב הרב מוהרר״י אשכנזי ז״ל בחידושי או״ח כ״י לעיל סימן רמ״ב, דמ״ש הרב ספר החסידים (סימן תתס״ג), ״טוב ארוחת ירק״ בשבת, ״ואהבה שם״ עם אשתו ובני ביתו, ״משור אבוס ושנאה בו״ [משלי ט״ו, י״ז], שלא יאמר אדם אקנה מעדני שבת ויודע שיתקוטט עם אשתו וכו׳, ״טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב״ [שם י״ז, א׳] אחד בשבת ואחד יו״ט, זהו שנאמר ״וכבדתו״ [ישעיה נ״ח, י״ג], יכבד השבת שלא יריב בו. ע״כ. דזה לאו משנת חסידים היא אלא דינא הכי הוי, דהא נר שבת קודם משום שלום הבית, וכ״ש בכהאי גוונא דפשיטא דשלום הבית קודם לקניית מעדני שבת ויודע שיתקוטט ואין שלום, דתענוגו צערו, דאין צער כצער הריב ואין ענג כענג השבת. ועיין תנחומא סדר אחרי [פסקא י״א], אמר ר׳ עקיבא ראה היאך חס הקב״ה וכו׳. את״ד ז״ל. ולע״ד אחהמ״ר הגם כי כל דבריו אמו״ץ [אמת וצדק], מ״מ אין מכאן ראיה, דדינא דהכא היינו דאי אפשר לעשות שניהם כיון שאין ידו משגת אלא לאחד, דנר עדיף משום שלום הבית, אבל התם אין המחלוקת נמשך מריבוי התענוגים, ולא בא הרב ספר החסידים ז״ל לומר אלא שלא יתקוטט לא שימנע מתענוגים, דלאו הא בהא תליא ואפשר לקיים שניהם. ומיהו אם הקטטה נמשכת מריבוי התענוגים עם אביו ואמו מריבוי ההוצאה או עם אשתו מריבוי הטרחא דמיונו עולה יפה. (פתח הדביר ח״ג – סק״ו)

קיב) שם נר לשבת ולקידוש היום נר שבת קודם. נ״ב: דאי ליכא נר לא מתאכיל ולא משתתי ומיעניא שבתא וליכא שלמא בביתיה. שאילתות דרב אחא משבחא (פרשת בהעלותך סימן קכ״ב). וזהו שאמר הכתוב ״ליאודים היתה אורה ושמחה״ כו׳ [אסתר ח׳, ט״ז], דהקדים הכתוב אורה לשמחה, דכשיש אורה יש שמחה דהיינו אכילה ושתיה, דהשרוי בתענית שרוי בלא שמחה. ויקר היינו כבוד על כן ״באורים כבדו״ [ישעיה כ״ד, ט״ו]. (יפה ללב ח״ה – השמטות סק״א)

קיג) שם נר לשבת ולקידוש היום נר שבת קודם. לכאורה בלא״ה נר שבת קודם כיון שמוקדם בזמן לקידוש היום ואין מעבירין על המצוות, ונראה שלאשר בערב שבת אינו עומד בעצם המצוה כי אם בההכנה, שאין לו די מעות לשניהם והלך לקנות בשביל אחת, ואז כשאינו קונה המצוה שיתחייב בה אח״כ בראשונה לא הוי עוד מעביר על המצוה, כיון שבשעה שקנה היין לא היה עוד עליו חיוב נר. (נפש חיה – מרגליות)

קיד) שם נר שבת קודם. כתב במג״א (סק״ח), אע״ג דקידוש דאורייתא וכו׳. נ״ב: דעל כרחך איירי דיש לו פת. דאי אין לו פת הא כתב מג״א בס״ק שלפני זה דפת קודם מנר, וא״כ יכול לקדש על הפת. ודו״ק. ולכאורה למה לא כתב המג״א בקיצור דאפשר לקדש אפת. (אהל ברוך)

קטו) שם משום שלום הבית. במג״א (סק״ט) כתב, דסומא ג״כ תברך על הדלקת נר שבת, דהא נהנה ג״כ ממאורות,

וק״ו הוא מנר חנוכה. עכ״ל. וצ״ע דק״ו פריכא הוא, דאיכא למימר שאני נר חנוכה דמשום פרסומי ניסא הוא ואיכא פרסומי ניסא לאחרים. וגם צ״ע מנר הבדלה דסומא פטור.

(ברית אברהם – אות ר״ל)

קטז) שם משום שלום הבית. כתב הבאה״ט (סק״ג), וסומא ג״כ תברך וכו׳ מיהו אם אוכלת עם אחרים לא תברך וכו׳. ע״כ. מ״מ אם היא עקרת הבית תדליק היא תחלה ותברך, ואח״כ מדליקין אחרים ומברכים. אשל אברהם [סק״ט].

(באר יעקב – קרויזר – סק״ו)

קיז) שם משום שלום הבית. עיין מג״א (סק״ט) שכתב וז״ל: נ״ל דסומית ג״כ תברך דהא נהנית ג״כ ממאורות כמ״ש סימן ס״ט [ס״ב] וכו׳, מיהו אם אוכלת בשלחן אחד עם אחרים לא תברך דליכא שמחה גבה. ע״כ. ובעניי לא הבנתי דבריו, דהרי לקמן (סקכ״א) כתב דאף בשביל אחר רשאי לברך, וכן המהרי״ל [סימן נ״ג] התיר לברך בבית הכנסת, וכן בבאה״ט [סק״ג] מבואר דמדליקות בבית הטבילה אף דהיא לא תהיה שם, וכן כאן אף דלא תהנה או משום שמחת אחרים. וצ״ע.

(גנזי חיים – סק״א)

קיח) שם משום שלום הבית. כתב במג״א (סק״ט). משום שלום בית וכו׳, נ״ל דסומא ג״כ תברך דהא נהנה ג״כ ממאורות וכמ״ש סימן ס״ט [ס״ב], וק״ו הוא מנר חנוכה כמו שכתבתי [סוף] סימן תרע״ה. ע״ש. עכ״ל המג״א. ועיין פירושו במחצית השקל. והנה הרנ״פ נ״י הקשה על זה, דמה ק״ו הוא הלא בחנוכה הוא משום פרסומא ניסא, א״כ מה איכפת לן אם המדליק הוא סומא, משא״כ גבי נר שבת שהוא לתועלת דידיה. וגם אם נאמר מפני שאחרים יצילוהו, אבל עכ״פ לא ק״ו הוא. ויותר מזה הקשו אחדים, דהמג״א בעצמו בסימן תרע״ה (סק״ד) השמיע סברא זו לחלק מנר הבדלה דסומא פטור משום דבהבדלה בעינן שיאותו לאורו, משא״כ בחנוכה דאיכא פרסומי ניסא לאחרים. והראוני שגם הערוך השלחן [ס״ט] הקשה כן, ומפני זה יצא לחלוק על המג״א, וז״ל: אבל אין זה דמיון כלל, דבנר חנוכה ההדלקה היא המצוה והשימוש כנגדה אסור, א״כ שוין הפקח והסומא, משא״כ בשבת שהעיקר הוא השימוש לאכול כנגד הנר ולהשתמש כנגדה ולהסומא אין זה תועלת כלל ואיך תברך. ע״ש שהאריך לחלק גם מסימן ס״ט [ס״ב] שהביא המג״א. ואחרי זה ראיתי שהגרעק״א בחידושיו על השו״ע [סק״ב] כתב על המג״א: וזה אינו מובן, דהתם אין המצוה ליהנות רק לפרסומי ניסא משום הכי אין חילוק בין סומא לאחר. עכ״ל.

והנה דברי המג״א תמוהים מאד לפ״ז, אמנם למעיין בדברי תשובת המהרש״ל (סימן ע״ז) אשר דברי המג״א בסימן תרע״ה לקוחים ממנו, יתברר כי שייך לומר בלשון ק״ו ע״ז, והא לך לשון התשובה: שאלני סומא אחד אי חייב בנרות חנוכה או לא, דיש פנים לחייבו הואיל ונרות חנוכה לא ליהנות נתנו, ואין מברכין עליהן לראותן אלא להדליק, וגם קיי״ל הדלקה עושה מצוה, או נימא מאחר שהוא אינו בכלל פרסום הנס שהרי אינו רואה בהן, גם לאחרים אינו חייב לפרסמה. (אפשר ההסבר דאם היה למשל עיר שכולם סומים ולא יארע שם שום רואה בודאי לא ידליקו, דהא אין כאן ראיה ופרסום אצל אחרים, נמצא שהסומים אינם בכלל המצוה ואינם בתורת הדלקת נר חנוכה). ואינו דומה למה ששנינו במגילה [כד.] והכי קיי״ל [ש״ע סימן ס״ט ס״ב] שסומא וכו׳ ומברך יוצר המאורות, שאני התם דקאי אבריאת אורו של הקב״ה שברא בעולמו, ואף הוא נהנה מן האור, בעבור שאחרים רואים אותו ומוליכין אותו למקום חפצו וכן שאר תשמישין, וכדאיתא לשם מעשה בסומא אחד כו׳, אבל הני נרות שאינן ליהנות אלא לראותן לפרסם הנס והך גברא לאו בר ראות הוא לא. עכ״ל השאלה. תשובה, אם הוא וכו׳ ויכול להשתתף בפריטי ויברכו עליו הוא עדיף, וכן אם יש לו אשה א״כ אשה דולקת עליו, אבל אין לו אשה וכו׳ צריך הוא להדליק ע״י סיוע של אחר, ונהי דהוא לאו בר ראיה הוא, לא גרע ממצות ציצית וכו׳, ותלוי הכל בראיה ומשום הכי ממעטי כסות לילה וכו׳, כדאיתא במנחות (דף מ״ג ע״א) וכו׳ מרבה אני כסות סומא שהיא בראיה אצל אחרים, והא התם לא מהני ראיה דידהו לגבי דידיה בענין ראיית הציצית, אפילו הכי לא מפטר מן אותה מצוה, כ״ש נרות חנוכה שלא מיפטר מהן שהרי אחרים רואין אותו והוא עושה בהן מצוה פרסום לאחרים הרואין שהוא חייב בהן וכו׳, משא״כ בשאר מצוות אע״פ שג״כ תלויין בראיה, מ״מ פועל שלהן דהיינו המצוה לא נתבטל אף שבטל הטעם. ומשום הכי אינו קשה ג״כ מבורא מאורי האש שפסק ראב״י [ראבי״ה] בפ״ב דמגילה [סימן תקפ״ז] שאינו מברך, משום דהמצוה אינה תלויה בהנאה לחוד אלא דוקא בראיה עם ההנאה, כדקתני התם [ברכות נג:] אין מברכין עד שיראה השלהבת וישתמש לאורה, וזו היא הפועל שלה, ודוקא ברכת מאורי האש, אבל ברכת הלבנה נ״ל דיכול שפיר לברך[74] אף שאמרו ג״כ בה עד שיאותו לאורו ממש, לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותו לאורה, כי ברכה זו על בריאת עולמו וחידושו קאי ודומה לסומא שיכול לברך יוצר המאורות. עכ״ל התשובה.

חזינן בין מהשואל שנסתפק לו בנר חנוכה הגם שברכת יוצר המאורות בודאי יכול לברך ומפני שאף הוא נהנה, ובנר חנוכה מסתפק דלמא אינו בכלל הצווי, וגם המהרש״ל בתשובתו אומר שאם אפשר באם הוא עם אחרים שישתתף בפריטי שזה עדיף, או שאשתו תדליק עליו, אף כי בפריסת שמע אמרו שהוא בעצמו יכול לפרוס ומוציא אחרים, ומשמע גם באפשר באחר שיפרוס מ״מ לא הצריכו והסומא יכול

הערות וציונים

74. עיין בביאור הלכה סימן תכ״ו סוף ד״ה אשר, ובשו״ת יחוה דעת ח״ד (סימן י״ח הערה י״ב).

באר הגולה

ז. שם: ח. [טור סימן רס"ז בשם] תוספות [ברכות דף כ"ז ע"א ד"ה דרב], והרא"ש [שם פ"ד סימן ו'] והמרדכי [שם סימן צ'; רבנו יונה שם דף י"ח ע"ב ד"ה רב] מהא דרב צלי של שבת בערב שבת, ברכות (כ"ח) [כ"ז ע"א]: **(*)**. [ב"י ריש סימן רל"ג בשם רש"י שם דף כ"ו ע"ב ד"ה פלג] דהיינו בשעות זמניות י"ב שעות אפילו ביום ארוך, וכדלעיל בסימן רל"ג [סעיף א'] בהגה:

ד [ז]**לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול, שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, וגם לא יאחר.** [ח]**ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה** [*]**שהוא שעה ורביע קודם הלילה:** הגה ועיין לקמן סימן רס"ז [סעיף ג']. ומס היה הגר דולק מבעוד היום גדול ויכבו וימזוג וידליקו לצורך שבת (טור [נמשך בסוף סעיף ג' מס נמוקפות שבת דף כ"ה ע"ב ד"ה מובא]):

אוצר ההלכה

לכתחילה לפרוס, עיין סימן נ"ג [ס"ד] וס"ט [שם] ובאחרונים שם. הרי חזינן בין מהשואל ובין מדברי המהרש"ל בתשובתו שברכת יוצר המאורות הוא יותר פשוט שסומא יכול לברך מנר חנוכה, והוא ששם גם הוא נהנה מהמאורות וכמו שכתוב בסימן ס"ט שרמז המג"א לשם, א"כ כיון שבסברא זו משתווין ברכת יוצר וברכת הדלקת נר שבת וקאי הדלקת נר שבת בדרגא דברכת יוצר, וכמו שברכת יוצר פשוט יותר מנר חנוכה גם נר שבת כן. ואם תאמר דשאני יוצר שהוא על הבריאה רק שהוא ג"כ צריך ליהנות, ע"ז נשיב, א', שהמג"א ציין להמחבר, והמחבר ז"ל אומר רק מפני שהוא נהנה ע"י אחרים שיורוהו. ע"ש. ב', אדרבא אם מפני הבריאה יכולין לומר דהבריאה היתה העיקר מפני הראוין, משא"כ נר שבת הוא ציווי לכל פרט ופרט וכל שישיג הנאה מזה לכבוד שבת שפיר מברך.

ועוד אמרתי (לפרש את הק"ו שכתב המג"א לפני שראיתי את דברי המהרש"ל) דס"ל להמג"א דבנר חנוכה הפירסום הוא לא לבד מה שאחרים רואין את הנר ועל ידי זה נזכרין בהנס של חנוכה, דא"כ למה הוצרכו כל אחד להדליק, ידליק אחד וכולם יסתכלו וכמו בבית הכנסת, וגם למה צריך שיראו אחד את נר חנוכה של חברו, הלא כבר נזכר במה שדלוק בביתו, אלא ודאי שהפרסום של הנס הוא שכל אחד רואה שחבירו הדליק לשבח את השם ב"ה על הנס שעשה עם עמו, גם דזהו הדרת מלך שכל אחד מכיר את הנס ומברכין לה' וכל אחד רואה שגם חבירו מכיר ורואה ומשתתף, וא"כ הסומא כיון שאינו רואה את הנר א"כ לא שייך שהוא משבח בראייתה, כיון שאינו רואה שזהו העיקר, וכנוסח השבח של הנרות הללו שהוא ממסכת סופרים [פ"כ ה"ו] עיין בטור (סימן תרע"ו), ושם אמור אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד, אבל גבי נר שבת כיון שההדלקה לתועלת שלום בית שלא יכשל וגם להכנת הכלים (עיין סקי"ג במג"א), א"כ כיון שגם הסומא נהנה בזה ע"י אחרים, אף כי אינו רואה בעצמו בשעת האכילה, מ"מ לא גרע מדין בחורים האמור בסעיף ו', מק"ו הוא שיברך וכמ"ש המג"א. עיין שע"ת (סימן תרע"ה אות ג') שמביא בשם המור וקציעה שסובר דהסומא לא יברך ואצ"ל שלא יוציא אחרים בברכתו.

עוד אפשר לומר, דלגבי רואים יש הוכחה שהודלק הנר לשם מצוה כשמדליק אצל הפתח כתיקון חז"ל כדי שיֵרָאֶה, והוא דאל"כ היה [לו] להדליק בתוך הבית מקום השימוש, ומדהדליק בחוץ אצל הפתח מוכח דלשם מצוה היא, וא"כ גבי סומא אין זו הוכחה דהא לא צריך לשימוש, אדרבה אם משום שאחרים יצילוהו הא יותר טוב לו שידליק בחוץ כשהולך בחוץ יראוהו אחרים ויצילוהו. ודו"ק. (זרע יעקב – זלזניק)

קיט) שם דאין שלום בבית בלא נר. וזהו שייסד הפייטן ר' יאודה הלוי בקדושת שחרית יוה"כ, "שכן אור עולם עליהם, ויהי שלום באהליהם". ור"י בעל הטורים ברמזיו עה"ת פרשת תרומה [כ"ה, ל"א] פי צדיק יהגה חכמה דאין בפרשת מנורה אות סמ"ך, וכן במעשה בראשית, לומר במקום נר אין שטן ואין מזיק, ובזכות נר מצוה ותורה אור סותם פיו של שטן מלהשטין. ע"כ. (יפה ללב ח"ב – סק"ז)

סעיף ד'

קכ) סעיף ד' לא יקדים למהר להדליקו וכו'. כתב הטור (שיטה ט"ו), ולא ימהר להדליקו כו'. נ"ב: הרמב"ם לא כתב זה בהלכות שבת. ועיין במ"ש בס"ד בסימן תרע"ב בהגהת הטור (אות ב')[75]. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ט)

קכא) שם לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול וכו'. כתב הטור (שיטה ט"ו), ולא ימהר להדליק בעוד היום גדול וכו'. נ"ב: צריכין להדליק בקיץ הנרות ארוכות לכבוד שבת שידלקו עד הלילה, דאם לא כן לא הוי לכבוד שבת. [ליקוטי] מהר"י וי"ל ז"ל (סימן כ"ב), וחדושי אגודה שהובאו שם [ד"ה במה מדליקין][76]. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

קכב) שם שמדליקו לכבוד שבת. כי האור בשבת הוא לכבוד השבת, וכמ"ש בבראשית רבה (פי"א דף י"ב ע"ג [פסקא ב']), כיון ששקעה חמה בלילי שבת ביקש הקב"ה לגנוז את האורה וחלק כבוד לשבת, הדא הוא דכתיב "ויברך אלהים" וגו' [בראשית ב', ג']. ע"ש ודוק. (יפה ללב ח"ג – סק"ג)

הערות וציונים

75. אולי צ"ל אות א'. ע"ש. **76.** ובספר האגודה נמצא בשבת פ"ב סימן מ"ה.

אוצר ההלכה

קכג) שם וגם לא יאחר. כתב ב"י (שיטה כ"ד), [כתוב בשבלי הלקט סימן ס' וכו' מי שהדליק הנר בערב שבת אחר שקיעת החמה וכו'], ואם לא יקבל מחרימין אותו ומנדין אותו כו'. נ"ב: ונראה דוקא אם התרו בו ולא קבל חייב נידוי, אבל אם לא התרו בו כשהדליק אין מנדין אותו בפרהסיא, כיון דהא מיהא איכא סברת בה"ג שהתיר להדליק, מה"ר חיים אלפאנדרי ז"ל בקונטרס [קדושא ד]בי שמשי [דף ט' ע"ג], הובאו דבריו בסוף ספר רב יוסף להרב מהר"י קצבי ז"ל.

שם (שיטה ל"ז), והשיב אין מלקין ואין מכניסין לבית הסוהר [ביו"ט וכ"ש בשבת] כו'. נ"ב: עיין בספר שבות יעקב (ח"א סימן י"ד), ועיין לקמן בסימן של"ט מה שרמזתי שם.
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י ס"ק ד'–ה')

קכד) שם ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי. כבר נתבאר לעיל (סימן רס"א סק"ה)[77] דעת הדרך החיים [סימן נ' סעיף ב'-ג'] דהיינו דוקא במדליק מפלג המנחה עד תחילת השקיעה, אבל במדליק מתחילת השקיעה ואילך א"צ לקבל שבת מיד דהא תנאי מהני כמבואר בסעיף י' בהג"ה, וכן האיש מסתמא אינו מקבל שבת בהדלקה כמ"ש המג"א (סקי"ח) ואיזה שיעור יש לדבר. זה דעתו. אבל פשט השו"ע אינו מורה כן, דבמחבר כאן משמע להדיא דאף מתחילת השקיעה צריך לקבל שבת מיד, וגם זה מיקרי בעוד היום גדול כי היכא דמפלג המנחה שהוא זמן מועט קודם התחלת השקיעה מיקרי בעוד היום גדול. ובסעיף י' בהג"ה משמע דמפלג המנחה אף קודם התחלת השקיעה מהני תנאי, והנכון כמ"ש הרב ז"ל [ש"ע הגר"ז ס"י], דאף דתנאי מהני אבל אח"ז מיד צריך לקבל שבת. וכ"מ מלשון התוספות בברכות (דף כ"ז ע"א [ד"ה דרב צלי]) דבמקבל שבת מיד סגי, והיינו אף שאינו מקבל שבת בהדלקה. ועיין קונטרס אחרון (סק"ב) דהאי מיד לאו דוקא, וחילא דידיה דהא החולקין על בה"ג בסעיף י' וסבירא להו דהדלקה לא הוי קבלת שבת, הביאו ראיה מהא [שבת לה:] דהדליק המדליק ושוהה כדי צליית דג קטן, אלמא דיש שיעור אח"כ כדי צליית דג קטן, וכתב דשיעור זה הוא פחות הרבה מרבע שעה. (תהלה לדוד – סק"ד)

קכה) שם ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי וכו'. עיין מנחת חינוך (מצוה שי"ג אות ט') שנשים דפטורות מתוספת שבת ויו"ט, אם קבלו שבת קודם בין השמשות לא מהני. (נפש חיה – מרגליות)

קכו) שם ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה וכו'. כתב ב"י (דף קע"א ע"ג שיטה ט"ל), וכתבו רבנו בסימן רס"ז כו'. נ"ב: אבל בהגהות מרדכי[78] כתוב, מכאן סמכו הקדמונים לשגר תינוקותיהם מבית הכנסת לבתיהם להשמיע הדלקת הנר בזמנה, לפני אמור להם ש"צ ברכו שהוא קבלת קידוש היום, ולא יקדימו להדליק קודם תפלת המנחה. ובשלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפרק שני דשבת [סימן ער"ה אות ד'] הביאו בשם צפנת פענח, וסיים, ולא יאחרו (מ)תפלת ערבית.
(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"א)

קכז) שם מפלג המנחה וכו'. כתב במנורה הטהורה [קני המנורה סק"ג] וז"ל: ולענין מוצאי שבת לא מצינו שיעור, ומשמע קצת דתלוי ברצון האדם ויוכל להמשיך קדושת שבת טפי. עכ"ל. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ד)

קכח) שם בהגה ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. כתב הטור (שיטה כ"ה), ועוד היה אומר רבנו תם שאם היה דלוק ועומד וכו'. נ"ב: ואם הדליקה צריך לחזור ולכבותה ולהדליקה לצורך שבת. שלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפרק במה מדליקין [סימן רס"ה סוף אות ה'] בשם מהר"ם ז"ל. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

קכט) שם בהגה ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. כתב הטור, ועוד היה אומר ר"ת כו'. נ"ב: עיין מה שכתבתי לקמן בס"ד בסימן תרע"ה בהגה"ט [סק"א]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ט)

קל) שם בהגה ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. בחידושי רעק"א [סק"ג] כתב, דא"צ לכבות רק אם הדליקה שלא לצורך שבת, אבל לצורך שבת בדיעבד שפיר דמי. ע"כ. ומלשון רמ"א לא משמע כן, דהא קאי אמחבר שקבלה שבת, ואעפ"כ כתב אם הדליקה מבעוד יום צריכה לכבותה משמע להדיא דאפילו קבלה שבת בהדלקתה צריכה לכבות[79]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ט)

קלא) שם בהגה ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. כ"כ תוספות [שבת כה: ד"ה חובה] וכמה פוסקים, הובא בב"י. ועיין פני יהושע בשבת (דף כ"ג ע"א [ד"ה בגמרא ועוד]), ולפלא שלא זכר מטוש"ע כאן. ועוד דאפילו נימא בנר של שבת הנחה עושה מצוה, גם כן צריך לכבותה כשדולקת מבעוד יום כמ"ש תוספות (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה מכבה). ועיין מג"א (סקי"א) שכתב, דעכו"ם מדליק והיא תברך, ואם נימא הדלקה עושה מצוה לא שייך לברך בכה"ג, ועל כרחך כמ"ש הפני יהושע שם דלענין שבת לכ"ע אין הדלקה עושה מצוה. (מנחת פתים)

קלב) שם בהגה ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. כתב במנורה הטהורה [קני המנורה סק"ד] הטעם דלא ניכר שהדליק לצורך שבת. ונראה

הערות וציונים

77. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אות קל"ב. **78.** ל"מ, ובמג"א הביא זאת בשם שלטי הגבורים שסביב המרדכי שנזכר לקמן בדברי הרב. **79.** עיין ביאור הלכה ד"ה מבעוד.

באר הגולה

ט. התוספות בשבת כ״ה [ע״ב ד״ה חובה] והרא״ש שם [פ״ב סימן י״ח] והרמב״ם בפרק ה׳ [מהלכות שבת הלכה א׳] ושאר פוסקים והר״ן [שם דף י״א ע״ב ד״ה גמ׳] והמרדכי [שם סימן רצ״ד] ורב עמרם [ריש סדר שבתות] וסמ״ג [עשין ל׳ דף קט״ז ע״ג] ורבנו ירוחם [נתיב י״ב ח״ב דף ס״ז ע״א]:

י. מרדכי [שבת סימן רע״ג] והגהות מיימון [הלכות שבת פ״ה אות א׳] בשם הירושלמי: כ. [מרדכי] שם [ב״י סימן תר״י בשם מרדכי פסחים סימן תר״ט ובשם ספר המצות הובא במרדכי יומא סימן תשכ״ח] (בתוספות וטור בשם יש אומרים):

ה ט**כשידליק יברך ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת, אחד האיש ואחד האשה. י**גם ביום טוב צריך לברך להדליק נר של יום טוב. וביום הכיפורים בלא שבת כ**יש מי שאמר שלא יברך** (ועיין לקמן סימן תר״י [סעיף ג׳]): הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה (מרדכי סוף פרק במה מדליקין [שבת סימן רל״ג]), ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה, וכדי שיהיה עובר לעשייתו לא יהנה ממנו עד אחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין ואחר כך מסלקין היד, וזה מקרי עובר לעשייה (מהרי״ל [מהרי״ו דינין והלכות סימן כ״ט], וכן המנהג [דרכי משה הקצר אות ג׳]):

אוצר ההלכה

דה״ה אם לא הדליק לצורך שבת אף דהוא לאחר פלג המנחה, וכ״כ העולת שבת [סק״ב]. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ה)

קלג) שם בהגה ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. אם היה נר דלוק מערב שבת אם צריך לכבותה ולהדליקה לשם נר שבת. השורש בזה אם עיקר תכלית שהמצוה תהיה או תיעשה, וכנולד מהול אם צריך מן התורה להטיף דם ברית, ועיין סוטה [מה.] אפילו נמצא ההרוג בעליל להעיר מודדין לאיזה עיר קרוב שמצוה לעסוק במדידה, ונדרים (ז׳) [יג.] אפילו למ״ד בכור[ים] ממעי אמן קדושים, מצוה להקדישם בפה, שנאמר ״הזכר תקדיש״. וע״ע מכות (דף ח׳ ע״א), עומר אם מצא קצור אינו קוצר, וקצירת העומר לא נקרא מצוה ולא דחי שבת, וכ״כ שם (ע״ב) [ע״א] לחטוב עצים ביער רשות ובהרג בזה גולה על ידו, ואף חטב לעצי המערכה הואיל ואם מצא חטוב אינו חוטב.

ולפי זה שפיר כתבו תוספות ז״ל [שבת כה: ד״ה חובה] דמצא דלוק (דולק) [צריך לכבות ולחזור ולהדליק], דאל״כ אינו מצוה ולא מברך עליה, ועיין נזיר (דף מ״ב ע״א) פלוגתא בנשרה שער אחת וגילח אחת אם קיים מצות גילוח. ע״ש.

ועיין עוד סנהדרין (דף מ׳ ע״ב) אף אם אמר עכשיו הרגו ואז לא היה צריך לעשות שבע חקירות, פירוש, באיזה יובל, שבוע, שנה, חודש, שבת, יום, שעה, אפילו הכי רמינן עליה כדי להטריחם ולטרדם שיחזרו בהם אם משקרים, ולסוטה הנ״ל לימא בפשיטות שמצוה לעסוק בחקירות.

ויש לחלק דמדידה שייך אף בדבר קרוב, למשל לראות איכות הקירוב, רק שאין צורך בה כלל, אבל נקרא מ״מ מדידה וקיים מצות עשה ומדדו וכו׳, משא״כ הוראת חקירה פירושו להתוודע מה שלא ידע, ואם יודע אין כאן כלל חקירה ולא קיים וחקרת. והבן. (רכוש הים)

סעיף ה׳

קלד) סעיף ה׳ כשידליק. ראוי לאשה שתתפלל בשעת הדלקת נר של שבת שהיא מצוה המוטלת עליה, שיתן לה ה׳ בנים מאירים בתורה, כי בשעת עשיית המצוה התפלה יותר נשמעת, ובזכות נר שבת שהוא אור תזכה לבנים בעלי תורה שנקראת אור, שנאמר ״כי נר מצוה ותורה אור״ [משלי ו׳, כ״ג]. רבנו בחיי בפרשת יתרו [שמות י״ט, ג׳], הובא בספר מטה משה (סימן תי״ז). (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ח)

קלה) שם כשידליק. כתב שכנה״ג בהגה״ט אות (ה׳) [ח׳][80] בסוף הדבור, ובזכות נר שבת שהוא אור תזכה לבנים בעלי תורה וכו׳. נ״ב: שבת דף כ״ג ע״ב. (נוכח השלחן)

קלו) שם כשידליק וכו׳. במג״א (סק״א) כשידליק, ראוי (להתפלל) [שתתפלל] וכו׳. סימן לזה ״כי נר מצוה ותורה אור״ [משלי ו׳, כ״ג], ועוד בשעת המצוה התפלה מקובלת.

וזה שסיים ועיין סימן רע״ו ס״ב בהג״ה, דשם מתיר אפילו בשבת לומר לעכו״ם להדליק נר שלא יהיה יושב בחושך, אבל מ״מ לא יצוה יותר מנר אחד, דיותר מנר אחד אין בו צורך ג״כ. ומ״ש בדיעבד יש לסמוך אמהר״ש ולברך אחר שחשיכה, מהר״י ברונה [סימן פ״ד] חולק ואוסר לברך לאחר שעת האיסור, ע״כ כתב דאין לסמוך רק בדיעבד, ואפילו בדיעבד קשה כי ספק ברכות להקל, ולכתחלה נ״ל בחופה שאינה רוצה לקבל שבת עדיין, תדליק ותברך ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה. (בגדי ישע)

קלז) שם כשידליק וכו׳. במג״א (סק״א), כתב מהר״ש בשם מהר״מ ז״ל כשיש חופה. כצ״ל. (גליוני קדש)

קלח) שם כשידליק וכו׳. במג״א ז״ל (סק״א), כתב מהר״ש וכו׳ תאמר לגוי להדליק וכו׳ והיא תברך. עיין לעט״ר מורנו הרב רבין חסידא זצוק״ל בספר אות היא לעולם (ח״א מערכת הב׳ אות מ״ב דף נ״א ע״א). (פתח הדביר ח״ג – סק״ח)

קלט) שם כשידליק וכו׳. במג״א (סק״א) כשידליק כו׳ ומיהו בין השמשות כו׳. וצע״ק, בסימן רס״א (סק״ו) כתב דלכתחילה לא התירו שבות במקום מצוה. (דברי צבי)

קמ) שם כשידליק וכו׳. כתב המג״א (סק״א) בד״ה כתב מהר״ש כו׳, או תאמר לעכו״ם להדליק אחר החופה והיא

הערות וציונים

80. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

תברך וכו׳. ע״כ. צ״ע למה תברך אם היא אינה עושה מצוה, כמ״ש הר״ם (הלכות ברכות פי״א ה״י), ועיין במג״א סימן תקפ״ה (סק״ג) וסימן תל״ב (סק״ו), ובמ״ש הט״ז ביו״ד סימן ק״כ (סקי״ז) גבי טבילת כלים ע״י נכרי, ודוחק לחלק דהכא כיון שנהנה אחר כך מהנר הדולק, דמ״מ היא לא עשתה מעשה הדלקה, וצ״ע שלא הרגישו בזה האחרונים. (אומץ יוסף)

קמא) שם כשידליק וכו׳. כתב הטור, וכשידליק יברך כו׳. עמ״ש הרב מג״א (בסקי״א) או תאמר לגוי להדליק והיא תברך, ותימה דלא שייך ברכה בדלוקה כו׳. ועמ״ש הפר״ח ביו״ד סימן ק״ך [סק״מ] לברך על טבילת כלים ע״י הגוי, ועמ״ש בספר כלילת יופי (דף כ״ה ע״א). (דברי מנחם – הגה״ט סק״ה)

קמב) שם כשידליק וכו׳. כתב המג״א (סקי״א), כתב מהר״ש, כשיש חופה בערב שבת וכו׳ תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח״כ בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך, או תאמר לעכו״ם להדליק והיא תברך. ע״כ. וכתב על זה המג״א, ותמוה הוא דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת, ועוד דאמירה לעכו״ם שבות, מיהו בין השמשות לא גזרו על שבות וכו׳. מיהו בדיעבד אם שכחה מלברך עד שחשיכה יש לסמוך על מהר״ש. ע״כ. ופירש המחצית השקל, דאם שכחה להדליק עד שחשיכה תאמר לעכו״ם להדליק כמו שנתבאר בסימן רע״ו [ס״ב] שכך נהגו, וכן פירש הרב לבושי שרד [סק״ב].

אבל הדבר צ״ע, דהא המג״א קאי על הברכה כמ״ש אם שכחה לברך, וא״כ נהי דמבואר בסימן רע״ו דאין מוחה בידם דלא ישמעו ומוטב שיהיו שוגגין, כמ״ש המג״א שם (סק״ט) בשם הב״ח [סימן ש״ז אות ג׳], אבל למה תברך על מצוה הבאה בעבירה דרבנן. ויותר נראה דהמג״א לא קאי אלא על בין השמשות דמותר להדליק ע״י עכו״ם כמבואר בסימן רס״א (ס״א), ואף דכשעכו״ם עושה אין לישראל לברך, כמ״ש הט״ז ביו״ד בסימן (כ׳ סקכ״ז) [ק״כ סקי״ז], הכא דעת המג״א דיש לסמוך על מהר״ש. אבל להדליק משחשיכה ע״י עכו״ם נראה דאין לברך. והדרך החיים [סימן נ׳ ס״ח] פסק דאף בהדליק עכו״ם בין השמשות אין לברך. (תהלה לדוד – סק״ה)

קמג) שם כשידליק וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ט), כתב מהר״ש כשיש חופה וכו׳ או תאמר לעכו״ם להדליק וכו׳. ע״כ. היינו כמ״ש רמ״א בסימן רע״ו ס״ב. (באר יעקב – קרויזר – סקי״א)

קמד) שם כשידליק וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ט), תאמר לא״י להדליק אחר החופה והיא תברך. ע״כ. עיין מה שכתבתי [בסק״ח[81] על הבאה״ט] בס״ק ג׳.
(באר יעקב – קרויזר – סקי״ב)

קמה) שם כשידליק וכו׳. כתב במג״א (סקי״א), כתב מהר״ש כו׳, דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת. ועל הדלקת עובד גילולים לא מקשה, ואולי גם הדלקת עו״ג קרי דלוקה. ובספרי על יו״ד סימן ק״כ [סי״ד ד״ה ועט״ז] הארכתי בזה הרבה. ע״ש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קמו) שם כשידליק וכו׳. עיין מג״א (סקי״א), הביא דברי מהר״ש כשיש חופה וכו׳, תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח״כ בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך, או תאמר לעכו״ם להדליק אחר החופה והיא תברך. ע״כ. והמג״א הקשה, ותמוה הוא דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת. והנה לכאורה הרי כתב הרמ״א שמברכין אחר הדלקה, וא״כ כיון דא״צ עובר לעשייתו, איזה שיעור הוא מן ההדלקה לברכה, וכשמברך מיד ג״כ הוא דלוק ועומד. ואולי ר״ל דעכ״פ לא יפסיק בינתיים, כמו בטבילה דמברכת אח״כ, ומ״מ רחוק מן הטבילה לא שייך לברך, אך מ״מ ודאי יש לחלק. והרי בטלית יש סוברים לברך אחר העיטוף, ועיין ט״ז סימן תרמ״ג [סק״ב], ואף אם לא ברך מיד יש אומרים דמצוה שיש בה שיהוי זמן מברך אח״כ, ואף דשם עדיין לבוש בהטלית מ״מ הכא ג״כ כיון דמברכין אחר הדלקה יש לומר דכל זמן שהנר דולק מיקרי שיהוי זמן, ולא נפניתי לחפש בזה. גם יש לעיין בשאגת אריה הל׳ ציצית[82] ואינו כעת לפני.

והנה מ״ש מהר״ש דתאמר לעכו״ם להדליק והיא תברך, ג״כ יש לעיין, כיון דאינה עושה המצוה, ורק בחידושי רע״א [סק״ד] ראיתי דר״ל דמטעם שליחות נגע בה, ורק הקשה הא אין שליחות לעכו״ם. ולי צ״ע אף בעושה ע״י ישראל אי שייך לברך, ואיך אפשר דבעושה שליח לעשות לו מעקה יכול בעה״ב לברך, ועיין סימן תל״ב [ס״ב].

ואך כשבאנו לזה י״ל דאף בעושה ע״י מי שאינו בר שליחות מברך, ודוגמא לזה בדבר עבירה במעילה וטביחה דחייב אף ע״י שליח, קי״ל דאף במי שאינו בר שליחות חייב, ועיין שער המלך הלכות מעילה [פ״ז ה״ב] דסברא הוא דלא קפדה תורה רק על המעשה הנעשה על ידו וא״צ לזה שליחות גמור, והכא נמי במצוה זו דהעיקר צריך שיהא הנר דולק, דהרי הטור הביא הי״א דא״צ לברך כיון דעיקר המצוה שיהא דולק, ונהי דהטור דחה זה, אבל עכ״פ אינו חולק ע״ז דהעיקר הוא משום שלום בית, וכן במעקה העיקר הוא שיהא מעקה לגגו, וא״כ ודאי אף בעושה ע״י עכו״ם מקיים המצוה, רק דהמג״א כתב במקום אחר דאין ראוי שאחר יעשה והוא יברך, אבל מ״מ מדינא משמע דיכול לברך אף בעושה ע״י אחר, ועדיין יש לעיין בזה. (גנזי חיים – סק״ג)

קמז) שם כשידליק וכו׳. כתב בהגהות רעק״א [על] מג״א סקי״א, ותמוה הוא דלא שייך, לענ״ד גם על אידך תקנה דתאמר לגוי להדליק קשה, כיון דאין שליחות לנכרי היא אינה מדלקת ואיך תברך וכו׳. עכ״ל. ולענ״ד י״ל לפמ״ש

הערות וציונים

81. נדפס לקמן אות קנ״ה. **82.** עיין שם בדיני ברכות (סימן כ״ו).

אוצר ההלכה

הנתיבות המשפט [סימן קפ״ח אורים סק״א] **הבאתיו בחיבורי עין משפט** (סימן קפ״ח [סק״א]), שהעלה דקנין הגבהה ומשיכה וחזקה בקרקע, מהני ע״י פועלים נכרים שמשכו לרשותו או שהגביהו או עשו חזקה והוא נתכוין לקנות בזה, דנהי דאין שליחות לנכרי, מ״מ פועל ידו כיד בעה״ב, וכיון דבקנינים אלו אפילו גורם מהני כל שהוא מכחו, כמו קורא לה והיא באה או טרף בקן, א״כ ע״י פועלים נכרים מהני, דמה שנעשה על ידו הוי כנעשה מכחו, ומה לי כחו או כחם כיון דידם כיד בעה״ב. ורק בשליח נכרי שאינו פועל לא מהני, אף דמ״מ נעשה בגרמתו, ולא גרע ממשסה בה את הכלב והכניסה לרשותו, דזה אינו, דמשסה את הכלב נעשה מכחו, משא״כ עכו״ם דאדעתא דנפשיה עביד ולא נעשית בגרמת משלח. משא״כ בפועל דידו כיד בעה״ב וכל מה שנעשה בכח הפועל הוי כנעשה בכח הבעה״ב, אף דפועל ג״כ אדעתא דנפשיה עביד, מ״מ הרי כח הפועל הוי ככח ויד בעה״ב. עכת״ד ז״ל. ע״ש.

ואם כן י״ל מ״ש הר״ש לצוות לנכרי להדליק, היינו פועל נכרי או שפחתה נכרית, דהדלקה הוי מכחה. ואיסורא דאורייתא ודאי ליכא דעכו״ם אדעתא דנפשיה עביד, ומ״מ חשיב הדלקה מכחה וגרמתה, וזה סגי שתוכל לברך על הדלקה שבא מכחה. ואך דמ״מ אסור דאמירה לנכרי שבות כקושית המג״א, וז״נ [וזה נראה] ודו״ק. (אורח לחיים – זוודסקי – סק״ג)

קמח) שם כשידליק וכו׳. כתב במג״א (סק״ט) [סקי״א], ומ״מ סגי בנר אחד. אע״ג דמצוה להדליק שתי נרות, מ״מ לא דחי שבות דאמירה. (אהל ברוך)

קמט) שם כשידליק וכו׳. כתב המג״א (סימן רס״ג ס״ק י״א) בשם מהר״ש, שאם נתאחרה להדליק עד בין השמשות, תאמר לנכרי להדליק, שהרי לא גזרו על השבות בבין השמשות, והיא תברך. וכ״כ בש״ע הגר״ז (סימן רס״ג סעיף י״א), שאם שכחה להדליק נרות שבת ונזכרה בבין השמשות, מותר לה לצוות לנכרי להדליק נרות, ותברך קודם שתהנה לאורם. ע״כ. אבל הט״ז ביו״ד (סימן ק״כ ס״ק י״ז) כתב, שהמטביל כלים ע״י נכרי, אינו מברך על מה שהנכרי מטביל, והוא אינו עושה כלום. וכ״כ הכנה״ג יו״ד (סימן ק״כ הגב״י אות ס״א), ואע״פ שהפרי חדש שם כתב שיכול הישראל לברך על טבילת כלים שעל ידי הנכרי, מ״מ בשו״ת חקרי לב חלק ב׳ מיו״ד (סימן ט׳) כתב, שהעיקר כדברי הט״ז, שאין לישראל לברך על מעשה הנכרי. וכן כתב הרב בית מאיר (יו״ד סימן ק״כ סט״ו), שהעיקר כדברי הט״ז, דהא קי״ל אין שליחות לנכרי, והוי כאילו נפלו הכלים למים מעצמם, וא״כ על מה יברך. ע״ש. וכתב הרב זבחי צדק (שם ס״ק פ״ד) שהעיקר כדברי הט״ז. ע״ש. וא״כ הכא נמי איך תברך ״להדליק נר של שבת״ והיא אינה עושה כלום. גם הרב אליה רבה (סימן רס״ג סק״י) השיג על מה שכתב המג״א בשם מהר״ש שתאמר לנכרי להדליק בבין השמשות והיא תברך, דלא נהירא, ובפרט דהוי זמן איסור, כמ״ש מהר״י ברונא (סימן פ״ד), [שנשאל אודות אשה שהדליקה נרות שבת ושכחה לברך להדליק נר של שבת, ונזכרה אחרי שיצאו הקהל מבית הכנסת, והשיב, שלא תברך כלל, שאע״פ שהאור זרוע [ח״א סימן שס״ז] כתב, שאם לא בירך קודם שישחט מברך אח״כ, שאני הכא דלאו זמן הדלקה הוא. ועוד שנוסח הברכה ״להדליק״ להבא משמע, ולא דמי לברכת על השחיטה, דמשמע לשעבר, וכיון שתיקנו לה לברך ״להדליק״, שוב אין לה לברך אח״כ. ע״כ]. וכ״כ הרב ישועות יעקב שם (סק״ב)[83]. ע״ש. והן אמת שראיתי להגר״ז בקונטרס אחרון (סימן רס״ג סק״ג), שהעיר ג״כ מדברי הט״ז יו״ד, בדין טבילת כלים, וכתב לחלק דשאני התם שטבילתם זוהי גמר מצותם, אבל הכא אין ההדלקה גמר המצוה, אלא ההנאה לאור הנרות. ע״ש. וכ״כ בשו״ת אמרי בינה (דיני פסח סימן ט״ו) ד״ה ובאמת, ובשו״ת הר צבי (חאו״ח סימן ק״מ) בד״ה ובזה. ע״ש. אולם בשו״ת פאר עץ חיים (תשובה י״ד דף ט״ו ע״ד) כתב, שבאמת ההדלקה היא עיקר המצוה, אף בלא הנאת האורה. ע״ש. וכן כתב הגאון מבריסק במפתחות שבסוף ח״א (סימן י״א), שעיקר המצוה של ההדלקה היא לכבוד שבת, ואפילו בלא הנאה. ע״ש. וכ״כ בתורת חיים סופר (סימן רס״ג ס״ק י״ז). וכן משמע ממה שכתב מהר״ם, הובא בהגהות מיימוני (פ״ה מהלכות שבת אות כ׳), שמותר להניח הנרות בבית ולאכול בחצר, שאם הוא נהנה יותר מן האויר שבחצר, פשיטא שמותר לאכול סעודתו בחצר. וכן הוא בשו״ת מהר״ם בר ברוך (דפוס לבוב סימן ת״ל, ודפוס פראג סימן תק״ו). ע״ש. ומצאתי להגאון רעק״א בהגהותיו (סימן רס״א סק״ד), שתמה על דברי המג״א הנ״ל, שאיך היא תברך על מה שהדליק הנכרי, וציין לדברי הט״ז יו״ד (סימן ק״כ) הנ״ל. גם הגאון מליסא בדרך החיים (הלכות הכנסת שבת סעיף ח׳) כתב, שכיון שאין שליחות לגוי אינה יכולה לברך דדמי להדלקת נרות ע״י קוף. וציין ג״כ לדברי הטורי זהב הנ״ל. ע״ש. גם בכף החיים (סימן רס״א ס״ק י״א) בשם הרב סדר היום כתב, שאם הנכרי מדליק הנרות בבין השמשות לא תברך. וכן פסקו הנזירות שמשון (סימן רס״ג), והתורת שבת (סוף סק״י), והתורת חיים סופר (סוף ס״ק י״ד). וכן העלה הגאון מקרלין בשו״ת קהלת יעקב (סימן א׳ וסימן ב׳). ע״ש. [ועיין בשואל ומשיב תנינא ח״א ס״ס פ״ט]. וע״ע להפמ״ג (אשל אברהם ס״ק י״א). וכן ראיתי בשו״ת דברי מלכיאל ח״ד (ס״ס ה׳), שהביא דברי ש״ע הגר״ז שכתב שתאמר לנכרי להדליק, והיא תברך. וכתב שאין דבריו מוכרחים, ועוד שהגאון רעק״א והגאון מליסא בסידורו כתבו בפירוש שלא תברך. א״כ בודאי שספק ברכות להקל, ואין לברך. וכן פסק המשנה ברורה (סימן רס״ג ס״ק כ״א). (ועיין בשו״ת לבושי מרדכי בתרא סימן י״ט. ודו״ק). הילכך העיקר שאין לה לברך. ודלא כמ״ש בשו״ת באר משה ח״ה (ריש סימן קי״ז), שיש לה לברך על הדלקת הנרות

הערות וציונים

83. נדפס לקמן אות ר״ב.

אוצר ההלכה

שע״י נכרי בבין השמשות, כדברי המג״א. ע״ש. דליתא. וע״ע בשו״ת לב ים (חאו״ח סימן ט׳), ובשו״ת פני מבין (סימן מ״ד), ובשו״ת שמן ראש (חאו״ח סימן כ״ח), ובשו״ת מגידות (סימן י׳ במגד יהודה סק״ד). ויש להשיב על דבריהם. ודו״ק.
(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה ט׳)

קנ) שם כשידליק יברך. יש קובצים שכתוב בהם ברכה על הנרות בשבת אחר יציאה מבית הכנסת, וכתב הר״ם מינץ ז״ל (סימן פ״ז) שאין לאמרה. (כנסת הגדולה – הגה״ט)

קנא) שם כשידליק יברך. אם שכחה מלברך ולא נזכרה עד (שיצאה מן) [שיצאו] הקהל לא תברך כלל. מהר״י ברונא בתשובה כ״י [סימן פ״ד]. ומוכח מדבריו שם דאם נזכרה קודם זמן איסור הדלקה שמברכת.
(שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סקי״א)

קנב) שם כשידליק יברך. באה״ט (סק״ט) העתיק בדיעבד תברך משחשיכה, והאליה רבה [סק״י] חולק.
(מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס״ח ע״א)

קנג) שם כשידליק יברך. שם [שיירי כנה״ג הגה״ט] אות י״א[84], אם שכחה מלברך ולא נזכרה עד ״שיצאו הקהל״. כצ״ל. ור״ל עד שיצאו הקהל מבית הכנסת. כנלע״ד. הגה כ״י.
(נוכח השלחן)

קנד) שם כשידליק יברך. כתב הטור, והנשים מוזהרות בו יותר כו׳. נ״ב: אם שכחה מלברך ולא נזכרה עד שיצא הקהל לא תברך כלל. מהר״י ברונה ז״ל בכ״י. ומוכח מדבריו דאם נזכרה קודם זמן איסור הדלקה שמברך. הביא דבריו השכנה״ג (בהגה״ט סקי״א)[85]. ודע דהתשובה הנזכרת היא ל׳ נדפס׳ה בסימן פ״ד, והשיב דלא לברך כלל, אע״ג כו׳ אם שחט ולא בירך קודם השחיטה דיברך אחר השחיטה והכיסוי, שאני התם דזמן שחיטה הוא, אבל הכא לאו זמן הדלקה היא כו׳, ושמא תראה חסרון בנרות ותטה ותתקן, ועוד להדליק להבא משמע, אבל על השחיטה לשעבר משמע כו׳, לכן אין לברך. ע״כ. וע״ש. אך מהר״ש, הביא דבריו הרב מג״א (בסקי״א), חולק בזה, וס״ל כשיש חופה בערב שבת כו׳ והאשה אינה רוצה לקבל שבת כו׳ אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואחר כך בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך כו׳, וכתב הרב מג״א בסוף דבריו דבדיעבד אם שכחה מלברך עד שחשיכה יש לסמוך אמהר״ש ז״ל כו׳. ע״ש. וראיתי להרב בגדי ישע (בסקי״א)[86] דכתב, דאפילו בדיעבד קשה כי ספק ברכות להקל, ולכתחילה ר״ל בחופה שאינה רוצה לקבל שבת עדיין, תדליק ותברך ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה. ע״כ. וכן חזיתי להרב מאמר מרדכי (בסק״ג) שתמה על דברי הרב מג״א, וכתב דאולי עשו אותו מצוה שעשייתה קיימת, כמו ציצית ותפילין וכיוצא שכתב הרמב״ם בפי״א מהלכות ברכות [ה״ה] שמברך כל זמן שעשייתה קיימת כו׳, ושיש לגמגם כו׳. והצריכו עיון למעשה. עש״ב. הנה מ״ש דעשו אותו מצוה שעשייתה קיימת כו׳ זה אי אפשר בנדון דידן, דהא כתב מהר״י ברונה ז״ל דשניא דין זה דלאו זמן הדלקה היא לכן לא יברך, אבל התם גבי ציצית ותפילין דזמנם הוא הכי נמי דיכול לברך.
(דברי מנחם – הגה״ט סק״ז)

קנה) שם כשידליק יברך. כתב הבאה״ט (סק״ג), ואשה ששכחה וכו׳, אבל לאחר זמן איסור הדלקה לא תברך. ע״כ. דלא כמג״א [סקי״א], וכ״כ (בב״מ) [בפמ״ג] דאיך תברך עתה ואסורה להדליק. וכ״פ בדרך החיים [סימן נ׳ ס״ח], וכתב דגם הט״ז יו״ד סימן ק״כ (ס״ק (י״ד) [י״ז]) כתב לענין טבילת כלים בהדיא כן, וכתב דיותר נראה דאפילו אם מצווה לישראל חבירו להדליק אינו מברך המצוה רק המדליק, כמו שכתב הט״ז ביו״ד סימן א׳ [סקי״ז], ודמי למילה ובדיקת חמץ ע״י שליח, ועיין בחק יעקב בסימן תל״ב [סקי״א] מה שתמה על (הלבוש) [העולת שבת] שם. ע״כ. (באר יעקב – קרויזר – סק״ח)

קנו) שם כשידליק יברך. כתב בבאה״ט (סק״ג), ואשה ששכחה ולא ברכה כו׳. כנה״ג [בשיירי, הגה״ט סקי״א][87] בשם מהר״י ברונא. הוא בסימן פ״ד, ועיין תשובת עמודי אש (סימן ב׳ אות ז׳) מש״כ בזה, ובחיבורי משיב הלכה (ח״א סימן קמ״ט) כתבנו מזה. (מגיני חיים)

קנז) שם כשידליק יברך. כתב מג״א (סקי״א), ומיהו בדיעבד אם שכחה מלברך עד שחשכה יש לסמוך אמהר״ש. ויש להסביר, דהא דומה למצוה שיש לה המשך זמן, שמברך כל זמן שעסוק ומקיים אותה מצוה, כסברת הב״י לעיל (סימן ח׳) גבי טלית, דכל זמן שמקיים המצוה הוי עובר לעשייתן. והכא נמי נר שבת שמשום עונג הוא וגם משום שלא יכשל בעץ ואבן, כל זמן שדולק יש לו עונג שבת, ואע״פ שמברכת להדליק, הכא נמי גבי טלית מברך להתעטף אע״פ שאינו מתעטף רק ממשמש בציצית, הכא נמי תשים ידיה נגד עיניה ולא תהנה מהנרות ותסיר ידה ותהנה, והוה קצת עובר לעשייתה. (התעוררות תשובה)

קנח) שם כשידליק יברך. יש סדורים שכתוב בהם ברכה לנרות וכו׳. עכ״ל המג״א [סקי״א]. ז״ל הר״מ מינץ ז״ל (בסימן פ״ז): מה שכתב בקובץ שמצות ברכה על הנרות בשבת אחר יציאת בית הכנסת, לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי, ולאו מר בריה דרבינא חתים עלה וכו׳ ע״ש, דלא נתחדש שום ברכה אחר שסידר רב אשי כו׳, הכא נמי לא שנא, ובפרט ברכת הנר בשבת דאיתא בתוספות בפ״ב דשבת [כה: ד״ה חובה] דיש רוצים לומר שאין לברך עליהם מדקרי ליה חובה, מכ״ש שאין להוסיף

הערות וציונים

84. נדפס לעיל אות קנ״א. **85.** נדפס לעיל אות קנ״א. **86.** נדפס לעיל אות קל״ו. **87.** נדפס לעיל אות קנ״א.

אוצר ההלכה

ברכה, אך נהגינן כר״ת שמברכין להדליק נר, והאריך, וע״ש בתוספות. גם (מנהג) [מטבע] הברכה אינו מחוור לי וכו׳. ע״ש.

וזהו בעצמו שהזכיר המג״א לקמן בשם הקובץ שממנו היה לכאורה ראיה למ״ש המהר״ש לברך בחשיכה, והמג״א תמה דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת, וממה שנמצא בקובץ נראה שיכולין לברך בדלוקה ועומדת, הגם שהר״מ מינץ הנ״ל אמר שאין לעשות כן, אמנם זהו מפני שהוא מברך פעמיים, כדמשמע מדבריו שהעתקתי למעלה שכתב שאין להוסיף, וגם על הנוסח של הברכה שכתוב בסידורים לא מחוור ליה שכנראה שהיתה מטבע ארוכה, אבל עכ״פ על זה שהיא מברכת על הדלוקה לא דיבר, ע״ז הביא המג״א סיומא דמילתא שכתב ולאו מר בריה דרבינא חתום עלה, א״כ אין להוכיח מזה שיכולין לברך על הדלוקה כיון שאין הסברא מסכמת לזה. ודו״ק.

הארכתי בזה כדי ליישב מה שדקדקו אחדים בזה במה שכפל המג״א דבריו של הר״מ מינץ וחלקן, שמקדם לא הביא רק בקצור שאין לאמרה, ואח״כ הביא את כל הטופס של לשונו, אמנם במה שכתבתי מובן כוונת המג״א בעזה״י.

(זרע יעקב – זלזניק)

קנט) **שם כשידליק יברך**. אשה ששכחה לברך קודם הדלקת הנרות, ונזכרה באמצע ההדלקה, יכולה לברך ״להדליק נר של שבת״, שכל שלא נסתיימה המצוה, חשיב שפיר עובר לעשייתן, כמבואר בספר פרדס הגדול לרש״י (סוף סימן ל״ט) וז״ל: שכל זמן שלא נגמרה המצוה המברך בתוך מעשה המצוה, כמברך עובר לעשייתן. וכן כתב בהגהות מיימוני (הלכות סוכה פרק ו׳ אות ר׳) בשם רבינו שמחה, שכל זמן שאדם עסוק במצוה, יכול לברך, אע״פ שהתחיל בעשיית המצוה, מקרי שפיר עובר לעשייתן. ע״ש. ואע״פ שכאן בהדלקת נר אחד לכבוד שבת כבר יצאה ידי חובה, כיון שיש הידור מצוה להרבות בנרות, לא גרע ממה שכתבו התוס׳ (סוכה לט. [ד״ה עוברן]), שאע״פ שבהגבהת הלולב ומיניו יצא ידי חובה, מ״מ כל שדעתו לקיים מצות הנענוע בלולב, אע״פ שאין הנענוע מעכב, יכול לברך ״על נטילת לולב״. וכן הוא בהרא״ש (פ״ג דסוכה סימן ל״ג). וכן כתב המחזור ויטרי (עמוד תל״ו), וראבי״ה (סימן תרפ״ב וסימן תרצ״ב), ובשבולי הלקט (סימן שס״ו), ובעל המאור (פסחים ז:), והריטב״א והר״ן (סוכה מב.). ומיהו אם לא נזכרה עד שסיימה להדליק כל נרות ההדלקה, שוב אין לה לברך.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה ג׳)

קס) **שם כשידליק יברך וכו׳**. נ״ל שאין לו לשיח כלל עד שיסיים להדליק כל הנרות כמו בביעור חמץ או שאר מצוות, ואם שח חוזר ומברך, אבל אם שח מענין המצוה אין צריך לחזור ולברך, ואפילו יש לו מאה בתים צריך להדליק בכל בית ובית נר של שבת, ודי לו בברכה אחת אם היה בדעתו מתחילה לכך, רבנו אשר בר חיים בספר הפרדס כ״י (שער ט׳ [פרק י״ג]). ומשמע דאף דכבר התחיל והדליק נר אחד, אם שח עד שלא סיים להדליק חוזר ומברך. והפריז הרב בזה, דכיון דכבר התחיל במצוה אין צריך לחזור ולברך כאשר יתבאר למעיין מתוך דברי הפוסקים גבי ביעור חמץ לקמן (סימן תל״ב). גם מה שהצריך הרב להדליק בכל הבתים אשר לו, ודאי דמיירי אם משתמש בהם הבעל הבית או אחד מאנשי הבית בבתים.

(ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ה)

קסא) **שם כשידליק יברך וכו׳ אחד האיש ואחד האשה**. כתב במשנה ברורה (סוף סקכ״א), וה״ה נמי באשה שחל ליל טבילתה בערב שבת תדליק ותברך קודם הליכתה לבית הטבילה וכו׳. ע״ש. ונ״ל לפי זה דמכל שכן אם האיש מדליק כיון דהאיש א״צ על פי הדין להתנות[88] [עיין במשנה ברורה לקמן סקמ״ב], והוא צריך אחר ההדלקה לילך למנין למקום רחוק להתפלל, פשיטא דיכול להקדים ולהדליק בברכה עד שתי שעות קודם צאת הכוכבים כמ״ש כאן בשער הציון (אות ל״א) ובבאור הלכה [סעיף ד׳] ד״ה קודם הלילה. ע״ש. (אמרי המזג)

קסב) **שם כשידליק יברך וכו׳ להדליק נר של שבת**. עיין בספר הישר לר״ת ז״ל (סימן תרי״ט [השני])[89] שכתב וז״ל: גם שמעתי שעקרו ברכת נר בשבת ויחללו המקדש וחיבת המצוה, כי כמה חובות טעונות ברכה, ואינו דומה [ל]מים אחרונים שחובה ואינם טעונים ברכה [חולין קה.], דלאו משום חיבוב מצוה אלא משום סכנה וכו׳, וכל השומע ישחק לו וכל העוקרה יעקר. ע״כ. ועיין עוד מה שכתב שם (דף ע״ד ע״ג)[90], ועיין להרשב״א (ח״ד סימן קי״ט)[91] על האי סימנא.

מי שהדליק נר חנוכה בבית הכנסת ונסתפק שהיה בין השמשות מה דינו ותיקונו, עיין לב חיים (ח״ב סימן קצ״ה).

(רוח חיים – ס״ק א׳–ב׳)

קסג) **שם כשידליק יברך וכו׳ להדליק נר של שבת**. דאיתא שם בבראשית רבה (פי״א דף י״ב ע״ג [פסקא ב׳]) ״ויברך אלהים את יום השביעי״ וגו׳ [בראשית ב׳, ג׳], ברכו באורה, כיון ששקעה החמה בלילי השבת התחילה האורה והיתה משמשת, התחילו הכל מקלסין, הדא הוא דכתיב (איוב ל״ז, ג׳) ״תחת כל השמים יְשָׁרֵהוּ ואורו על כנפות הארץ״. ע״כ. וע״כ מברכין בהדלקת נר אור שבת. (יפה ללב ח״ג – סק״ד)

---

88. תוספת זו במקור. **89.** ובדפוסים שחילקו בין חלק החדושים לחלק השו״ת נמצא בחלק השו״ת סימן מ״ה אות ד׳. **90.** ובדפוסים שחילקו בין חלק החדושים לחלק השו״ת נמצא בחלק השו״ת סימן מ״ז אות ו׳, ועיין ג״כ בסימן מ״ח אותיות ו׳-ז׳. **91.** לא מצאנו שדיבר שם מענין זה.

אוצר ההלכה

קסד) שם כשידליק יברך וכו' להדליק נר של שבת. הטור הביא די"א דאין לברך, דאין מצוה בהדלקה רק שתהא הנר דולק. ודחה הטור דבריהם דהא מצינו בכיסוי הדם [חולין פז.] דכיסהו הרוח פטור מלכסות ומ"מ במכסה בעצמו מברך. ע"ש. וראיה זו צ"ע בעיני, דהרי כיסוי הוא ודאי מצוה שעליו לעשות ולאו דוקא שיהא הדם מכוסה, וראיה דהרי כיסהו ונתגלה פטור מלכסות וכיסהו הרוח ונתגלה חייב לכסות, על כרחך משום דהמצוה עליו, ועל כרחך הא דכיסהו הרוח פטור הוא משום דאין לו מה לכסות, ואין סברא לגלות כדי לכסות, דכמו דאין מצוה לשחוט כדי לכסות. וצ"ע. (גנזי חיים – סק"ב)

קסה) שם כשידליק יברך ברוך אתה ה' וכו' להדליק נר של שבת. ב"ה יום השני באשמורת הבקר כ' מרחשון תקע"ל [תק"ע לפ"ק] פראג.

אלקי אברהם יהיה בעזרו ויפתח לו אוצרו אוצר החיים והברכה למשמרת שלום עד בלי ירח, כבוד אהובי תלמידי וידידי הרבני המופלא בתורה ויראה כש"ת מו"ה **אברהם בער הומפאלין** נר"ו בק"ק ליבנא.

הנה כאשר קבלתי מכתב מעלתו, באותה שעה באה בתי הצנועה מרת פעסל עם בתה הבתולה תי' מק"ק קעללין אשר לא ראיתים זה מקץ שנתים ימים, והשתעשעתי עמהן, ויום אתמול היה לנו יום טובה יום שמחה זבח משפחה יום חתנות בת אחי איש תמים ומופלא כ"ה משה נר"ו. והיום בשחר קמתי אני לפתוח פתח תשובה.

הנה מי שהורה שהאשה תברך שהחיינו בהדלקה ראשונה אחר החתונה בהעלותה את הנרות של שבת טעה, ואינו דומה למה שסיים הט"ז באו"ח (סימן כ"ב), ומינה לכל מצוה שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו. עכ"ל. כי מה מצוה הזאת, הדלקת נר של שבת חובה ולא מצוה, ואחד אנשים ואחד נשים צריכין להיות נר דלוק במקומם בלילי שבתות, וזהו בכלל עונג שבת להיות שלום הבית. וברכה שתקנוה חכמים היא ככל הדברים שחייב אדם לברך מדברי סופרים. ונשים מצוות על דבר זה ביותר מן האנשים, כתב הרמב"ם הטעם לפי שהן מצויות בבתים והן עסוקות במלאכת הבית, ועיין פ"ה מהלכות שבת הלכה ג'. גם הטור בסימן רס"ג הוסיף טעם על פי מדרש [ירושלמי שבת פ"ב ה"ו, בראשית רבה פרשה י"ז פסקא ח'] לפי שהאשה כבתה נרו של עולם. אבל להמציא לברך שהחיינו בפעם ראשון שבהדלקה עושה מצוה, היא ברכה שאינה צריכה. או שדימה המורה לקנה כלים חדשים, אין הדמיון עולה יפה. אם דעתו לברך שהחיינו על כל שמחה הבאה לו לאדם, גם זה לא נראה להלכה כדבעינן למימר קמן אי"ה.

הנה ברכת שהחיינו שהאשה מברכת ביו"ט בעת הדלקת נר של יום טוב, תמהתי מנעורי מה טעם יש בה, הא כבר תקנו(ה) גם ברכת שהחיינו על כסא דברכתא דקדושא. וחדשים מקרוב נדפס חבור 'מרבה לספר' פירוש על ההגדה של פסח מהגאון המנוח מו"ה טיאה ווייל זצללה"ה, וראיתי שכתב [דף ג' ע"ב] שכבר הרגיש בזה בספר יוסף אומץ [נוירליגן, סימן תשצ"ח], וכתב שם בשם אביו הגאון המנוח מו"ה נתנאל ווייל זצללה"ה להניח להן מנהגן, כי עשו להן נחת רוח לנשים כמו סמיכה, ומשמע בגמרא במסכת עירובין (דף מ' ע"ב) ובמסכת סוכה (דף מ"ז (ע"א) [ע"ב]) דיכול לומר זמן על יו"ט אפילו בשוק, עכ"ז יצא מזה קלקול בלילי פסחים שיש להאשה כוס של קידוש ומברכת שהחיינו בלילה הזה שתי פעמים, וזה ודאי ברכה לבטלה, ויש להזהירן שלא תברך שנית בכוס של קידוש שהחיינו.

ואף אנא אמינא קצת טעם מה שהנשים מצוות בהדלקה יותר מן האנשים, על פי מה שראיתי מ"ש מורי המנוח הגאון זללה"ה בספר דגול מרבבה באו"ח (סימן רע"א), שמסתפק (האיש) [באיש] המקדש ומוציא אשתו ובני ביתו, אם הנשים אשר לא התפללו ערבית א"כ לא קבלו שבת בתפלה, והאיש כבר התפלל ערבית וקבל שבת בתפלה, א"כ האיש אינו מחויב מן התורה והנשים שלא התפללו חייבות מן התורה, א"כ איך יוצאין בשמיעתן מן האיש. ואף שכל הברכות אע"פ שיצא מוציא כדאמרו בראש השנה (דף כ"ט (ע"ב) [ע"א]), היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבין זה בזה, כמ"ש רש"י שם [ד"ה אע"פ], והרי כתב הרא"ש במסכת ברכות דף כ' ע"ב [פ"ג סימן י"ג] שהאשה אינה בכלל ערבות. ע"ש שהאריך. וכיוצא בזה כתב מורי הגאון נ"ע בספרו צל"ח ריש פ"ח דברכות [נא: ד"ה שהיין], שנשים שאין דרכן להתפלל ערבית ובקידוש היום הן חייבות דבר תורה, אם האשה מקדשת לעצמה גם ב"ה (מודה) [מודים] שתברך על היום ואח"כ תברך על היין כדברי ב"ש, דעד כאן לא קאמרי ב"ה שהיין גורם כו' ויין תדיר כו', אלא באנשים שכבר יצאו בתפלת ערבית. ע"ש דברים נחמדים. ולענ"ד אחרי שהנשים מדליקין ומברכין להדליק נר של שבת בזה מקבלין את השבת, ושוב גם הן אינן מחויבות מן התורה (ואף נשים ובתולות שאינן מדליקין ואין מברכין מכל מקום יוצאים במצות עשה "זכור את יום השבת לקדשו" [שמות כ', ח'] כאשר מזכירין שהיום הוא שבת או במה שאומרים גוט שבת, הנה התורה אמרה זכור את יום השבת והרי זכרו אותו, ועיין מג"א סימן רע"א (סק"א), והויין גם הן דרבנן ויכולין האנשים להוציאן, ואתי דרבנן ומפיק דרבנן, ויכולין לברך על היין ולקדש אח"כ, ואין כאן מקומו)[92], מזה הטעם הניחוה ברכת הדלקת [נר] שבת לנשים ושוב גם הן בקידוש היום דרבנן.

אבל עכ"ז מה שהורה שתברך האשה שהחיינו בהדלקת נר שבת בפעם הראשונה שגה וטעה, ואפילו על הדלקה עצמה י"א שאין לברך, ועיין תוספות במסכת שבת (דף כ"ה ע"ב

הערות וציונים

92. בספר חסר הסוגר השמאלי ונראה שמקומו כאן.

אוצר ההלכה

ד״ה חובה), ועיין טור וב״י או״ח (סימן רס״ג). ומצינו מצוות רבות מאד שנעשות בלא ברכה ובלא שהחיינו, ועיין בספר המאירי במסכת מגילה (דף כ״ב ע״א ד״ה כבר), ועיין באבודרהם [עמ׳ י״ז] בארוכה, (ואיך) [ואין] להמציא עוד ברכת שהחיינו.

אבל יש ללמוד עליו זכות שאין על המורה עונש שגרם ברכה לבטלה אשר בכלל ״לא תשא״ [שמות כ׳, ז׳], חדא דפלוגתא בין הפוסקים אם הוא מדאורייתא או מדרבנן כמבואר במג״א או״ח סימן רט״ו (סק״ו). ועוד הרי כתב הב״ח באו״ח סימן כ״ט [סוף אות ב׳] וז״ל: אבל לפענ״ד דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע״פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על ״לא תשא״ אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחייהו וקיימו עד הזמן הזה כו׳. עכ״ל. ובעל אליה רבא באו״ח סימן כ״ב (סק״א) נאמן בבריתו וקיים מאמרו ומביא ראיה לדבריו ממסכת ברכות (דף ס׳ ע״א). עיין עליו. ולענ״ד נראה ראיה פשוטה לקבל ממה דאמרו ז״ל במסכת עירובין (דף מ׳ ע״ב), דאמר ליה רשות לא קא מיבעיא לי כו׳. ע״ש. יען שם פירושים שונים ודיעות שונות בפוסקים ומביאם בעל אליה רבא באו״ח סימן רכ״ה (סק״ו) ועיין בים של שלמה פרק כסוי הדם ([חולין] סימן ב׳). עיין שם היטב. וראיתי בעל חות יאיר בתשובותיו (סימן ע׳) כתב שבן שבעים שנה יש לו לברך שהחיינו. ע״ש. נראה ג״כ על דרך שכתב הב״ח, אחרי שהיא ברכת שמחה אין בו משום חשש לא תשא. אבל עכ״ז לא מלאני לבי להוורות שבן שבעים שנה יברך שהחיינו, כי גם מפשט לשון בעל חות יאיר לא נראה כ״כ הלכה למעשה כי אם עלה ומסתפק, גם לא נראה כן מתשובותיו שם (סימן רל״ז).

דרך כלל לא ידעתי מה הכריחו למורה להמציא בהדלקה ראשונה ברכת שהחיינו, אם שראה בט״ז (בסימן כ״ב) כל מצוה שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו, (הנה מלבד מה שכתבתי שאין בהדלקה עושה מצוה), הא הפוסקים חולקים על הט״ז, ועיין ש״ך יו״ד (סימן כ״ח סק״ה), וע״ש פר״ח, ועיין בשו״ת הרמב״ם הנקראות בשם פאר הדור (סימן מ״ט) שלשה חילוקים בברכת שהחיינו. ועיין שו״ת חות יאיר (סימן רל״ז) ועוד. וכי שמע מעולם שהנער בן שלש עשרה שנים ויום אחד שנעשה בר חיוב מכל המצוות שבירך שהחיינו, ואין להאריך.

כללו של דבר אני אומר המורה אשר בדה מלבו ברכת שהחיינו בהדלקה הראשונה היא ברכה שלא כהלכה ואינה צריכה ואין לה יסוד וסמיכה. אבל אין בזה חשש תקלה משום ברכה לבטלה ולא ישא עון לא תשא.

ועל דבר אשה ששכחה לחצוץ שיניה ואחר טבילה בדקה ומצאה גרעין אחד של שומשמין, צריכה טבילה אחרת כדין מיעוט המקפיד. ועיין ש״ע יו״ד (סימן קצ״ח סעיף כ״ד). ואם ראוי לביאת מים דבר תורה או מדרבנן, כבר בארתי בתשובה מאהבה ח״א מסימן ל״ו עד סימן מ״א בארוכה שדעת רוב הפוסקים דאורייתא, ולא כדעת הריטב״א שמביא המשנה למלך, ומרוב טרדותי לא אוכל כעת לבוא בארוכה. הכ״ד רבו וידידו החפץ בכבודו ודש״ת. הק׳ **אלעזר פלעקלש**.

(שו״ת תשובה מאהבה ח״ב – סימן רל״ט)

קסו) שם כשידליק יברך ברוך אתה ה׳ וכו׳ להדליק נר של שבת. נתתי לבי לבאר בכלה המתחנכת במצות הדלקת הנר בשבת שלאחר חופתה, שזו פעם ראשונה שמקיימת מצוה זו, אם תברך גם ברכת שהחיינו.

הנה רבנו הטור ז״ל לעיל (סימן ב״ך) פסק, העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו, וכתב שם מרן ז״ל בב״י שכ״כ הרמב״ם ז״ל (פי״א מהלכות ברכות [ה״ט]), כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וכו׳, וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין וכו׳, וכן מצוה שאינה תדירה וכו׳ כגון מילת בנו וכו׳, מברך עליהם בשעת עשייתן שהחיינו וכו׳. ויש לתמוה על רבנו שכתב גבי ציצית שמברך שהחיינו ולא כתב כן גבי תפילין, ורבנו הגדול מה״ר יצחק אבוהב ז״ל כתב דס״ל לרבנו דלא קי״ל כההיא תוספתא [ברכות פ״ו הט״ו], אלא אינו מברך שהחיינו אלא [על] מצוה שהיא מזמן לזמן, כדמשמע ממה שכתב בהלכות פסח (סימן תל״ב) גבי ביעור חמץ, ומשום הכי לא כתב בתפילין שיברך שהחיינו. ומה שכתב בציצית שיברך שהחיינו, אינו מטעם המצוה אלא מטעם קנה כלים חדשים. וכ״כ בעל העיטור ז״ל [ח״ב הלכות ציצית דף ע״ו ע״ב, עיין שם בהערה מ״ה] וז״ל: ציצית לא קביע ליה זמן ולא מברכינן עליה שהחיינו, ומסתברא לן בשעה שקנה טלית ועושה בו ציצית מחדש מברכין שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים. ע״כ. מבואר דעת הרב העיטור ומהר״י אבוהב ומרן ז״ל בדעת הטור ז״ל, דאין לברך שהחיינו על מצוה שאין קבוע לה זמן כמו תפילין, ומה שמברך על הציצית היינו בקונה טלית משום כלים חדשים, ועיין להרב ב״ח ז״ל, וכן קבע הדין מרן ז״ל בש״ע שם דדוקא בקנה טלית הוא דמברך שהחיינו.

מיהו אם מברך בפעם ראשונה על טלית ישן, וכן על תפילין אפילו חדשים, משום קיום המצוה, לא נתברר בזה דעת מרן ז״ל, די״ל דכיון דס״ל לברך שהחיינו על המצוה שבאה מזמן לזמן, ודאי סובר דבפעם ראשונה נמי מברך, דאם על מצוה שכבר קיימה כמה פעמים אפילו הכי בהגיע תור עונת חיובה מברך שהחיינו, כ״ש כשבא לקיים מצוה חדשה שלא קיימה עדיין מימיו דודאי מברך, הגם שהיא מצוה תדירית אצל כל אדם. או דלמא עד כאן לא מחייב לברך שהחיינו במצוה הבאה מזמן לזמן אלא אגב חביבותה, דשלא בזמנה בשאר ימות השנה אין בידו ולא ביד שום אדם לקיימה, וכיון דחביבה מצוה בשעתה מברך שהחיינו דודאי שמח בלבו, ואין יתרון לזה שבא לקיימה פעם ראשונה מאנשים אחרים, שגם האחרים שכבר קיימוה כמה זמני עכ״ז מברכין עליה שהחיינו בהגיע זמן קיומה, כשופר וסוכה ולולב וחנוכה ומגילה, אבל במצוה שהיא תדירית כציצית ותפילין דכל יומא זימנא הוא, אפילו בפעם ראשונה שמקיימה אינו מברך שהחיינו, כיון דבידו וביד

אוצר ההלכה

כל אדם לקיימה בכל עת אינה מצוה מחודשת אצל כל אדם, והגם שמחודשת לו שזו פעם ראשונה שבא לקיימה לא יברך זמן. ונמצא דמדברי מרן ז״ל הנזכרים אין הכרע לאחד מהצדדים והדבר שקול.

ואיברא דמדברי הרב מג״א ז״ל שם [סימן כ״ב] איכא לאוכוחי כהצד השני, שהרי כתב וז״ל: מכלים חדשים, אבל אין מברך שהחיינו על המצוה כיון דאינו בא מזמן לזמן, ומ״מ צ״ע ממ״ש בהגה ביו״ד סימן כ״ח [ס״ב] דמברך שהחיינו על הכיסוי, ובסימן רס״ה (ס״ז) דמברך שהחיינו במילה ופדיון, וצ״ל דהנהו לא שכיחי כל כך. עכ״ל. ועיין להרב יד אהרן ז״ל שם[93], ולהרב מהר״י עטייה ז״ל בספר בגדי ישע הנ״מ (סימן ט׳ דף ט״ו ע״ב). והשתא אי ס״ל דאפילו במצוה תדירה כל שבא לקיימה פעם ראשונה שהיא חדשה אצלו מברך שהחיינו כמו שצדדנו תחילה, מה הוקשה לו מהגהת מור״ם ז״ל גבי כיסוי, דהתם לא חייב מור״ם לברך שהחיינו אלא למי ששחט פעם ראשונה ובא לכסות, ואימא פעם ראשונה שאני, דעדיף מבאה מזמן לזמן שכבר קיימה לשעבר. אלא ודאי דמר סבר דכל שהמצוה היא תדירית וביד כל אדם לקיימה בכל עת אף שזה בא לקיימה פעם ראשונה אינו מברך שהחיינו, ושאני כיסוי ומילה ופדיון דלא שכיחי כל כך וחשיבי כאתי מזמן לזמן, אבל ציצית ישן ותפילין דשכיחי, גם המקיימה פעם ראשונה לא יברך זמן.

ולענ״ד דעתי נראה להביא ראיה לסברא זו ממ״ש רבנו הטור ז״ל לעיל (סימן רכ״ה) גבי ברכת שהחיינו בפירות, שכתב וז״ל: ואם אינו מתחדש משנה לשנה, אפילו יש ימים רבים שלא אכל ממנו לא יברך. וכתב שם מרן ז״ל שהם דברי סמ״ג [עשין כ״ד דף קי״ד ע״א] בשם רב שרירא גאון, וכ״כ הגהות מיימוניות [הלכות ברכות פ״י אות ג׳], וסמ״ק [סימן קנ״א, ברכות בקשות והודאות, עמ׳ ק״י] והמרדכי בסוף סוכה [סימן תשע״א] בשם ר״י דעל עופות ודגים שלא אכל מהם אשתקד הואיל ואכלו אחרים מהם לא יברך. הרי דלברך זמן לא משגחינן בדבר המחודש אצלו שיברך הגם שאינו חדש אצל אחרים, אלא בעינן שיהא מחודש לכל אדם, ה״ה נראה כשבא לברך זמן במצוה, כיון שכל העולם מקיימין אותה מצוה תדיר אע״פ שהוא לא קיימה עדיין והיא חדשה אצלו אינו מברך. ועיין להטור ומרן ז״ל סימן רכ״ג (ס״ג). ודוק.

ונראה דגם הרב ש״ך ז״ל ביו״ד סימן כ״ח (סק״ה) קאי בשיטה זו, והוא דשם תמה על פסק מהר״ר ידידיא משפירא ז״ל שהביא מור״ם בהגה לברך שהחיינו על כיסוי ראשון, דצ״ע דהא גבי ציצית קי״ל דאינו מברך שהחיינו אא״כ קנה בגד חדש, אבל בעושה ציצית בבגד ישן אינו מברך וכו׳, והכי משמע נמי ממ״ש הר״ן ז״ל [סוכה כב: ד״ה וכתבו] הטעם דלא מברכינן שהחיינו אתפילין משום דלאו מזמן לזמן קאתי וכו׳. ומצאתי ברוקח (סימן שע״א) שכתב בשם ריב״ק משפירא, כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו, והביא ראיה מדאמרינן במנחות (דף ע״ה ע״ב) היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו, שנתחנך לעבודת הזמן. ע״כ [לשון הרוקח]. ואפשר ע״ז סמכו לברך בכיסוי, אבל צ״ע לפ״ז אמאי לא מברכין בציצית ותפילין ושאר מצוות שמתחנכין בהן, וכן אין מברכין שהחיינו על קידושי אשה, וכן על המזוזה וכו׳, אלא ע״כ (צ״ל) [ס״ל] דאפילו במצוה שמתחנכין בה אין מברכין שהחיינו כל שאין זמנה קבוע, וכדעת התוספות [ברכות לז: ד״ה היה] והר״ן [שם] והרשב״א [ח״א סימן רמ״ה][94] וכו׳, הא לאו הכי לא, וא״כ ה״ה בכיסוי. ע״כ. הראת לדעת דס״ל להרב ש״ך ז״ל כדאמרן, דכל שהמצוה מתקיימת בכל יום ע״י כל אדם, הגם דלגבי איש זה זאת הפעם יצא ראשונה לקיים מצוה זו, אינו מברך שהחיינו. וכן כתב הרב פר״ח ז״ל שם ביו״ד סימן כ״ח (סק״ה), ועל הראיה שהביא הרוקח מההיא דמנחות משם ריב״ק, כתב דריב״ק נמשך אחר פירש״י [ד״ה היה עומד ומקריב], שפירש היה עומד ומקריב בכהן שלא הקריב מעולם[95], אבל התוספות והרשב״א פרק כיצד מברכין [ברכות שם] כתבו, דכ״ד משמרות היו וכל משמר אינו משמש אלא שתי פעמים בשנה, וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו, ולשיטה זו לא הוזכרה ברכת שהחיינו בענין חינוך המצוות. ואסיפא דמלתא מסיק לענין דינא, דכיון דהתוספות והרשב״א ז״ל מסכימים שלא לברך ודבריהם נראין עיקר, ועוד דספק ברכות להקל, הכי נקטינן ודלא כהגה. עכ״ל.

הרי דביאר דזה תלוי במחלוקת רש״י ותוספות, דלרש״י כל מצוה שמתחנך בה האדם, הגם שהיא תדירית כהקרבת קרבנות שנקרבים על המזבח בכל יום תמיד, כיון דלגבי דידיה הויא מצוה חדשה כי זה היום תחילת שימושו על גבי המזבח מברך שהחיינו, אכן לדעת התוספות והרשב״א דמפרשי בכהני משמר, אין ברכת שהחיינו בחינוך כי אם כשיש למצוה זמן קבוע, והוא ז״ל פסק כוותייהו.

אלא דלא תעזוב נפשי לשאול, דמדבריו משמע דלפי פירש״י בההיא דמנחות יש ללמוד בפשיטות לברך זמן על חינוך מצוה. ולע״ד אין להחליט המאמר כן בדעת רש״י ז״ל, דאפשר דלא פירש רש״י ז״ל כן אלא בעבודת הקרבנות והמנחות, דמלבד דזר לא יקרב להקריב, עוד בה דאפילו שאר כהנים שאינם מאותו משמר אינם מקריבים, ועל כן הגם שנעשית עבודת הקרבנות בכל יום תדיר ולא פסיק, מ״מ כיון שלא כל

הערות וציונים

93. נראה דכוונתו לדברי הרב יד אהרן בסימן רכ״ג בהגה״ט על דברי הרב מג״א שם (סק״ה). **94.** בדברי הש״ך מצוין סימן קכ״ו אך שם לא מצאנו. **95.** אמנם ברש״י כת״י הנדפס שם על הגליון פירש, כהן שלא הביא מנחה בשנה זו. ועוד פירש שם בלישנא אחרינא, ישראל שלא הביא מנחה מימיו. ובברכות (לז:) פירש, ישראל שלא הביא מנחות זה ימים רבים.

אוצר ההלכה

הרוצה ליטול יטול, איכא חביבות ושמחה לאותו הכהן שלא הקריב מעולם כשבא לעבוד ובדין הוא שיברך שהחיינו, מה שאין כן ציצית ותפילין שכל אדם מישראל יחד עשיר ואביון כהן לוי ישראל, בידו וברצונו לקיימן בכל יום ובכל רגע בלי שום עיכוב, ומצוה תדירה כי האי אפשר גם לדעת רש"י ז"ל אינו מברך. וא"כ קשה על הגאון ריב"ק ז"ל היכי יליף מהתם לכל מצוה שמתחנך האדם. וגם הרב פר"ח ז"ל איך ניחא ליה דלדעת רש"י מיהא יליף שפיר דינו מהתם. באופן דאין שהחיינו בחינוך כי אם במצוות שיש להן[ז] זמן קבוע. וכן העלה הרב חוות יאיר ז"ל (סימן רל"ז), דאפילו אדם שלא הניח תפילין מעולם ובא עכשיו להניחם אין לברך שהחיינו כלל, כיון דאינה מצוה דאתיא מזמן לזמן, רק רגילה ותדירה וכל העולם מקיימין מצוה זו אין מקום לברכת שהחיינו. ע"ש. הנך רואה דכל הנך רבוותא, הרב מג"א והרב ש"ך והרב פר"ח והרב חוו"י ז"ל, וכן נלמד מדברי רב שרירא גאון והסמ"ג ור"י גבי שהחיינו דפירות, דלא משגחינן על מה שהיא חדשה אצלו כדי לברך זמן, אלא בעינן דאתיא מזמן לזמן, וכל שהיא תדירית הגם שהוא מתחנך בה אינו מברך שהחיינו.

אמנם לעומתם יש כמה פוסקים חולקים על זה, דס"ל דיש לברך שהחיינו על חינוך מצוה אפילו תדירית ככיסוי וציצית ותפילין, וכדפסק מור"ם ביו"ד הנזכר. הלא מראש הרב הלבוש ז"ל שם פסק, השוחט פעם ראשונה ומכסה הדם יש לו לברך שהחיינו על הכיסוי כמו על חינוך שאר כל המצוות. ע"כ. הרי דכייל ותני דבחינוך כל המצוות יש לברך שהחיינו, ולא מפליג בין מצוה למצוה. גם הרב ט"ז ז"ל לעיל (סימן ב"ך) אחר שנשא ונתן בדברי מרן ב"י, מסיק וז"ל: ומ"מ בין בציצית בין בתפילין יש לברך שהחיינו בפעם ראשונה כמ"ש רמ"א ביו"ד לענין כיסוי, ומינה לכל מצוה שאדם עושה בפעם ראשונה מברך שהחיינו. ע"כ. ונראה פשוט דהאי מ"מ שכתב הרב ט"ז ז"ל, קאי גם לדעת מרן ודעימיה ז"ל דס"ל דאין לברך שהחיינו אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן, דמ"מ מודה דבפעם ראשונה מברך אפילו במצוה רגילה ותדירה, דמ"ש מרן אינו אלא באדם שכבר קיים אותה מצוה כמה פעמים, ואפילו הכי כשבאה מזמן לזמן [אינו] מברך עוד הפעם, אבל פעם ראשונה אה"נ דיברך זמן אפילו בציצית ותפילין דתדירי, ואתי בק"ו ממצוה שכבר קיימה ומקיימה עוד הפעם לתקופת השנה כסוכה ולולב וכיוצא.

וכן ראיתי להדיא להרב אליה רבה ז"ל שם (סק"א) [סק"ב], שאחר שהעתיק דברי הרב ט"ז ז"ל כתב וז"ל: משמע דכ"ע מודים בזה שמברך בפעם ראשונה שמתחנך בה, דלא כש"ך ליו"ד ותשובת חוות יאיר (סימן רל"ז) שכתבו בפשיטות דאין מברכין. ועוד דנ"ל להוכיח מב"ח (סימן כ"ט [אות ב']) דלא אמרי[נן] ספק ברכות להקל בברכת שהחיינו, גם נ"ל ראיה לזה מש"ס דברכות (דף ס' ע"א) וכו', דשאני ברכת שהחיינו דאינו עובר על לא תשא. [ע"כ]. וכ"כ הרב מאמר מרדכי ז"ל שם [סק"א], דכל הפוסקים מודו דבפעם ראשונה מברך עכ"פ, והיינו כפסק מור"ם גבי כיסוי. וכן ראיתי לכמה מרבני האחרונים ז"ל מחברים על יורה דעה שחלקו על הרב ש"ך ז"ל ופסקו כמור"ם ז"ל לברך על הכיסוי שהחיינו בפעם ראשונה, הלא המה הרב לחם הפנים[96], והרב בית הילל [יו"ד סימן כ"ח סק"א], והרב אורח מישור אשר סביב דרכי משה יו"ד [שם אות ב'], והגאון הרב תבואות שור [שם סק"ד], והגאון מהר"ר יונתן ז"ל בספר כרתי ופלתי [כרתי סק"ג], והרב ערך השלחן ז"ל שם [סק"ז], דדעתם לברך שהחיינו בכיסוי ראשון אפילו במונח שאין מברכין על ציצית ותפילין. ולדעת הרב ט"ז והרב אליה רבה ודעימייהו, גם בציצית ותפילין יש לברך שהחיינו בפעם ראשונה.

אשר מזה מה מאד תמהני על הרב פרי מגדים ז"ל בחלק אשל אברהם [סק"א], שכתב על קושיית הרב מג"א ז"ל מדין כיסוי, וז"ל: לא הבינותי, ביורה דעה מתחנך בפעם ראשונה כמ"ש הט"ז כאן [סק"א], ומילה ופדיון משום דלא תדירי הויין כמזמן לזמן וכו'. ע"ש. ואחהמ"ר תמהני על פה קדוש יאמר זה, וכי גברא אגברא קא רמית, ואטו הרב מג"א ז"ל לא ידע דמור"ם ז"ל איירי במתחנך בפעם ראשונה דבר שבא מפורש בדבריו, אלא דאפילו הכי ס"ל כדעת הרב ש"ך והרב חוות יאיר ודעימייהו ז"ל, דמה שהוא מתחנך בה לא מעלה ולא מוריד להצריך בשביל זה לברך שהחיינו כל שהמצוה אינה באה מזמן לזמן, ובהא הוא דפליגי. והרי הרב אליה רבה ז"ל הביא סברת הרב ש"ך והרב חוות יאיר ז"ל דקיימי כוותיה דהרב מג"א ז"ל, וכל יומא שמעתתיה דהרב אליה רבה ז"ל מרגלא בפומיה, וכיון דהחינוך במצוה תדירית לא מהניא לברך זמן, הוצרך הרב מג"א ז"ל לתרץ דהני לא שכיחי וחשיב כמזמן לזמן.

ואגב חזיתיה להגאון הרב תבואות שור ז"ל [שם] שיישב קושיית הרב ש"ך ז"ל הנזכרת, דלק"מ מציצית ותפילין דאין מברכין, דהרב אבודרהם ז"ל (שער שלישי [עמ' ט"ז]) כתב בשם הגאונים, דאין מברכין שהחיינו אלא בדבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, והכי נמי אמרינן בתוספתא [ברכות פ"ו ה"ט][97], ההולך להפריש תרומות ומעשרות מברך שהחיינו מפני שהוא שמח באסיפת פירותיו. ור"ל כיון דכל זמן שאינו מפריש אסור לאכול מהם דהוי טבל, מיקרי הנאה, והכא נמי כיון דקי"ל דכל שאין בידו לכסות אסור לו לשחוט, הו"ל הנאה במה שמכסה דעל ידי זה מותר לשחוט, והא דאמרינן בגמרא [חולין פח:] גבי כיסוי, הנאה ליכא, היינו שאין הנאה במה שנצטוינו לכסות, דבלא"ה הויא מותר לשחוט, אבל השתא דנצטוינו שלא לשחוט אלא אם אפשר לכסות, הנאה גדולה ושמחה איכא.

הערות וציונים

96. שם בסימן כ"ח סק"ד הביא שיש מחלוקת בדבר, אבל בספרו חקי חיים על או"ח באות ט' סימן כ"ט פסק שמברכין שהחיינו על כל מצוה שעושה בפעם הראשונה. **97.** עיין באור הגנוז על התוספתא שם אות י"ז.

אוצר ההלכה

ע״ש. והרב ערך השלחן ז״ל שם (אות ז׳) כתב עליו דאינו נראה, דכיסוי אינו מעכב הבשר מלאכול ולא חשיב הנאה, ולא דמי לטבל דבלא הפרשה אסור לאכול, אבל הכא אע״ג דאסור לשחוט בלי כיסוי היינו כדי שלא לבטל מצות כיסוי, אבל אינו מעכב הבשר, ואם עבר ושחט מותר לאכול הבשר. ע״כ. ועינא דחזי דשפיר קא מקשי עליה, דהגם דמייתי מדברי הרד״א ז״ל דאין מברכין אלא ביש שמחה והנאה לגוף, והיה מקום לומר דבכיסוי נהי דליכא הנאה לגוף דבלא״ה מותר לאכול, מיהו שמחת קיום המצוה איכא, וכמו שכתב הרב בית הילל ז״ל בישוב קושיא זו, ונרגש מדין הזיד ולא כיסה דהשחיטה כשרה, היא הקושיא שהקשה הרב ערך השלחן על הרב תבואות שור ז״ל, ויישב דכיון שמקיים המצוה כשבא לידי אכילה יש בו שמחה גדולה. עיין שם דנראה שכיון לישב כנזכר. מ״מ דברי הרב תבואות שור ז״ל אינן סובלים פירוש זה, דהרואה יראה דהוא ז״ל תלה גם השמחה על היתר אכילת הבשר כמו ההנאה, ולהכי שפיר מקשי עליה.

אלא דאעיקרא קשיא לי טובא בין על הרב בית הילל והרב תבואות שור והרב ערך השלחן ז״ל, דטרחו לאשכוחי הנאת הגוף בשהחיינו דכיסוי, ועמד כנגדם דין הזיד ולא כיסה כנזכר. דכד דייקינן פורתא, הרי הנאת האכילה היא בעינים על הדרך, שהרי עיקר ברכת שהחיינו אהא דמברכין בכיסוי נתקן על מצות השחיטה למי ששחט פעם ראשונה, וראויה היתה ברכה שתהא נקבעת על השחיטה, אלא דמטעם שמזיק לבריה עקרוה מהשחיטה וקבעוה אכיסוי, וכן מבואר בדברי מור״ם ז״ל בדרכי משה [אות י״א] באורך ובמפה [ס״ב], אבל לעולם הברכה היא על השחיטה, ואם לא שחט פעם ראשונה הגם שמקיים כיסוי פעם ראשונה אינו מברך זמן. ואם כן מאי קשיא להו תו דהכיסוי אינו מעכב הבשר מאכילה, נהי דהכיסוי אינו מעכב, הרי השחיטה שבשבילה באה ברכת הזמן מעכב ומעכב האכילה, כי בלעדם לא ירים איש את ידו לאכול ממנה שאבר מן החי הוא, ונמצא דע״י השחיטה נמשך הנאת הגוף דאשתרי על ידה הבשר לאכילה, והרי לדעת הגאונים ז״ל שפיר מצי מברך זמן על הכיסוי למי ששחט פעם ראשונה. ומ״מ גם הרב ערך השלחן ז״ל רמז דהרב תבואות שור ז״ל כתב תירוץ אחר לזה והסכים דמברך שהחיינו על הכיסוי, וכתב שדבריו נכונים. ע״ש.

הנלקט מכל האמור, דבמחלוקת הוא שנוי בין הפוסקים ז״ל אי מברך זמן בחינוך מצוה שעושה פעם ראשונה, דלסברת הרב מג״א ודעימיה ז״ל כל שהמצוה תדירית וכל אדם יכול לקיימה בכל רגע, הגם שהוא לא קיימה אלא עכשיו, אינו מברך. ולדעת מור״ם ודעימיה והרב ט״ז ז״ל, כל שהמצוה מחודשת אצלו בכל גוונא מברך. ומזה נראה דגם נדון דידן במצות הדלקת נר שבת פעם ראשונה אי מברך או לא תלוי במחלוקת זה.

הן אמת דהיה מקום לומר דבהדלקת נר שבת לכ״ע תברך, דהא גם מצוה זו קביע לה זמן משבת לשבת, ואין שום אדם יכול לקיימה אלא בשעה שקדש היום בהכנסת שבת ולא קודם ולא בכל ימי השבוע, ושניא טובא מציצית ותפילין, וכיון דאתיא מזמן לזמן שפיר מציא לברוכי. ואין לדחות דכל שהזמן קרוב אחת בשבוע לא חשיב קביעות זמן גמור שיהא כדאי לברך פעם ראשונה, דנראה דלא שנא, וכמו שכן ראיתי למרן החבי״ב ז״ל בשכנה״ג לעיל (סימן כ״ב [סק״א]) וז״ל: ק״ל על תירוץ מהר״י אבוהב ז״ל, מילה ופדיון דלא קביע להו זימנא לא יברך שהחיינו, ואלו רבנו הטור בהלכות מילה ביו״ד סימן רס״ה כתב מחלוקת בברכת שהחיינו על המילה, ושם בסימן ש״ה כתב דמברך שהחיינו על פדיון הבן. ואולי ס״ל כיון דמילה יש לה גבול שמונה ימים ופדיון שלשים ואחד יום, קביע זמניה חשבינן ליה, וכמ״ש הב״ח [סוף סימן כ״ב] בפדיון הבן, וכן מצאתי להר״ן בסוף סוכה [כב: ד״ה וכתבו]. עכ״ל. הרי דאפילו זמן המוגבל למילה דהוי זמן קרוב שמונה ימים, חשיב קביע ליה זימנא לברוכי שהחיינו על המילה, אלמא אפילו בציר משלשים יום חשיב אתי מזמן לזמן לענין זה. וכן ראיתי להרב פרי מגדים ז״ל בחלק משבצות זהב שם (סימן ב״ך [סק״א]) שכתב על דברי הרב ב״ח דמיישב מה שמברכין שהחיינו על הפדיון, דכיון דאינו חל אלא לאחר שלשים יום הו״ל קבוע לה זמן, וז״ל: ודברי הרב ב״ח לא יועילו, דהא במילה ג״כ קביע לה זמן דהא צריך להמתין שמונה ימים, ומה לי שלשים ואחד יום או שמונה ימים. ע״כ. הרי להדיא דגם בזמן קצר דשמונה ימים חשיב קבוע לו זמן לברך שהחיינו בעשייתו.

והנה זה שכתב מרן החבי״ב ז״ל אחר שיישב דמילה יש לה גבול שמונה ימים, ׳וכן מצאתי להר״ן ז״ל בסוף סוכה׳, פשטן של דברים משמע דמייתי דברי הר״ן ז״ל לסיועי מנייהו לחילוקו, דגם הר״ן ז״ל ס״ל דמילה חשיב קביע ליה זימנא. ולכאורה זה אי אפשר לאומרו לרואה דברי הר״ן ז״ל במקומם, שכתב שם בד״ה כתבו בתוספות וז״ל: ולי נראה דשהחיינו דמצוות בזמן תלי, כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין [עירובין מ:] וכו׳, הלכך סוכה ולולב ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתו, ופדיון הבן אע״ג דלאו מזמן לזמן קאתי, אפילו הכי כיון שהיא מצוה תלויה בזמן שלשים יום של תינוק שיצא מכלל נפל [ו]נכנס לכלל קיימא בחיות, שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו, אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן וכו׳. ע״כ. הרי דקאמר להדיא דמילה לא תלי בזמן ומשוי ליה לתפילין שמצותן בכל יום. ולכן נראה דהאי וכן מצאתי להר״ן דקאמר מר קאי לדסמיך ליה שכתב, וכמ״ש הב״ח בפדיון הבן, וע״ז הוא דכתב וכן מצאתי להר״ן, והיינו דקאי בשיטת הרב ב״ח. אלא דלא תנוח דעתי בזה, דמאחר דהן כל יקר ראתה עינו דהר״ן ז״ל חילק מילה מפדיון כי אין מילה תלויה בזמן, איך הוא ז״ל משוי לתרוייהו וקאמר דכיון דמילה לשמונה קביע ליה זימנא חשיב, היפך דעת הר״ן והרב ב״ח ז״ל.

ואיברא דראיתי להרב שמן המאור ז״ל (בסימן ב״ך) שהביא דברי הרב משבצות זהב ז״ל הנז׳ שכתב דדברי הב״ח

אוצר ההלכה

לא יועילו דגם מילה קביע ליה זמן וכו', והקשה עליו וז"ל: ובאמת לא ראה הרב פרי מגדים ז"ל דברי הר"ן (פ"ד דסוכה), וז"ל הר"ן וכו', ונ"ל לדעת הר"ן דאע"ג דמילה תלוי ג"כ בזמן שמונה ימים, מ"מ לא יצא מכלל נפל, וא"כ דברי הרב ב"ח נכונים, והיינו כסברת הרוקח [סימן ק"ח] שהביא מרן ב"י (יו"ד סימן רס"ה). ע"ש. וכוונתו לומר, דאע"ג דהר"ן ז"ל משוה תפילין למילה ועל שניהם הוא אומר דלא תלוי בזמן, מ"מ אין טעם שניהם שוה, דתפילין משום דלא אתי מזמן לזמן, ומילה אע"ג דאינה אלא לשמונה ימים כיון דלא יצא מכלל נפל לא תלי בזמן קרינן ביה.

וכפי זה אפשר ליישב דברי מרן החבי"ב ז"ל, דהגם דראה דברי הר"ן לא נסוג אחור מחילוקו, דכיון דמרן ב"י ביורה דעה הביא שם דרבנו ירוחם [נתיב א' ח"ב דף י"ג ע"ג] דחה דברי הרוקח, משום דאזלינן בתר רובא, ושגם הרשב"א [ח"א סימן קס"ו] דחה אותן דכל שגמרו שערו וצפורניו אין חוששין לנפל. ע"ש. וכמו שהביא כ"ז הרב שמן המאור ז"ל שם. ולהכי הרב כנה"ג ז"ל, דליישב דעת מרן ז"ל הוא דאתי, דלדידיה מברכין זמן אמילה ולא חשיב נפל ולית ליה טעמא דהר"ן בהא, א"כ לדידיה חשיב מילה קביע ליה זמן כמו פדיון הבן, דבתרוייהו חשיב יצא מכלל נפל והוי כדבר הבא מזמן לזמן.

הדרן למאי דאמרן, דנראה דאפילו זמן שמונה ימים לדעת מרן החבי"ב והרב משבצות זהב ז"ל חשיב אתי מזמן לזמן לברוכי עליה שהחיינו, ולפי האמור גם הר"ן ז"ל קאי בשיטה זו, דדוקא גבי מילה הוא דחשיב ליה דלא תלי בזמן משום דלא יצא מכלל נפל.

מינה לנדון דידן דבהדלקת הנר קיימינן, כיון שאין מצותו אלא משבת לשבת, תלוי בזמן חשיב לברוכי עליה שהחיינו לפחות בפעם ראשונה מיהא, דהגם דאין לסמוך ע"ז לחייב לברך זמן לכל אשה המדלקת בכל ערב שבת מטעם דאתי מזמן לזמן, דהרי ראינו להרב אבודרהם ז"ל (דף ה' ע"א) [עמ' י"ז] שנרגש למה אין מברכין שהחיינו על קריאת ההלל במועדים ובר"ח שיש בו שמחה, ותירץ דקריאת ההלל של מועדים די לו בזמן שאומר במועד, וההלל של ר"ח אין לברך בו לפי שמקצת החדשים הם חסרים ולא מצאנו שהחיינו בפחות משלשים יום, שהרי הרואה את חבירו בפחות משלשים יום אינו מברך שהחיינו, וגם מזה הטעם אין אומרין זמן בשבתות על הכוס מפני שהם בפחות משלשים יום. ע"ש. והביא דבריו אלו הרב שמן המאור שם ליישב דברי הרב ב"ח הנזכרים דמפליג בין פדיון למילה.

ולעניות דעתי נראה דלסברת הרד"א ז"ל הלזו, נהי דגבי כל אשה המדלקת בכל ערב שבת אין לחייבה בשהחיינו כיון דהוי בפחות משלשים יום, מיהו לגבי פעם ראשונה שמדלקת מצטרף לטובה הך טעמא דתלי בזמן, דהא בלא"ה לדעת הרב כנה"ג והרב פרי מגדים ז"ל דחשבי למילה קביע ליה זמן, כי היכי דלא תיקשי להו מדברי הרב אבודרהם הללו, צ"ל דמחלקי דמילה שאני שאינה תדירית בכל שמונה ימים, ולכך זמן דשמונה ימים חשיב כמזמן לזמן, משא"כ קידוש דכל ליל שבת שישנו בזה אחר זה, וא"כ גם הדלקה ראשונה דמיא למילה לחייבה בשהחיינו, דמהני להא מילתא מאי דקביע זמנה בכל (שמונה) [שבעה] ימים כנזכר. ומה גם דמרן החבי"ב בכנה"ג (סימן ער"א בהגה"ט)[98] הביא דברי הרד"א הנזכרים ועמד עליהן וביארן. ע"ש. ואיך יכתוב היפך דבריו, אם לא שנפרש כדכתיבנא.

אלא דמ"מ מדברי הרב ש"ך ז"ל הניתנים למעלה וכל קדושים עמו, נראה דכדי שיברך שהחיינו בפעם ראשונה בעי מצוה דאתיא מזמן לזמן ממש כסוכה ולולב ואכילת קדשים, דגם אותו שכבר קיימה לשעבר חוזר ומברך עליה שהחיינו כשבא לקיימה לתקופת השנה, ואין יתרון למקיימה פעם ראשונה משאר אינשי הבאים לקיימה עמו, וכדמשמע מדבריהם למדקדק בהם. ולפי סברא זו הדלקת הנר ששאר הנשים אינן מברכות זמן וגם האנשים לא מברכי זמן אכסא דליל שבת, לא חשיב דאתי מזמן לזמן, וגם האשה הבאה לקיימה תחילה לא תברך. וכיון דהוי מחלוקת הפוסקים במידי דברכות הא כיילי לן רבנן קמאי ז"ל דשב ואל תעשה עדיף.

והגם דכתיבנא לעיל דהב"ח והרב אליה רבה חילקו בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דשהחיינו שהיא באה על שמחת לבו של אדם ומתוך שמחתו מְהוֹדֵא וּמְשַׁבַּח לאלהא דשמיא[99], לא שייך למימר ביה ספק ברכות להקל ויכול לברך אע"פ שאינו מחוייב בודאי, ואינו עובר על לא תשא אם הוא שמח, ודברי הב"ח הם בסימן כ"ט [בסופו] ותל"ב [אות ג'], והרב אליה רבה ז"ל [סימן כ"ב סק"א] הביא לו ראיה מהש"ס כנזכר, ומכח זה הגם דראה להרב ש"ך והרב חוות יאיר ז"ל דפסקו דאפילו פעם ראשונה שעושה המצוה לא יברך שהחיינו, הוא ז"ל פסק כהרב ט"ז ודעימיה לברך ולא חשש לספק ברכות להקל מכח האמור, מ"מ הא קחזינן להרב פר"ח ז"ל ביו"ד דכתב על שהחיינו דכיסוי פעם ראשונה, דאין לברך מטעם ספק ברכות להקל כנזכר.

וגם אני הדל ס"ט בסה"ק פתח הדביר (ח"א סימן כ"ב אות ב') על דברי הרב אליה רבה ז"ל הללו, הבאתי משם הרב ערך השלחן ז"ל (סימן רכ"ג [סק"א]) שכתב דמרן ז"ל נראה דלא ס"ל האי חילוקא, שגם הרב ב"ח גופיה (בסימן תב"ל) חשש לענין דינא משום ספק ברכות גם בשהחיינו, וגם הרב פרי מגדים ז"ל (חלק אשל אברהם סימן רכ"ה סק"ט) החמיר לענין הלכה שלא לברך מספק גם בזמן, ע"ש בס"ד. נמצא דהא נמי אי אמרינן ספק ברכות בברכת שהחיינו או לא קאי בפלוגתא, והדר דינא דשב

הערות וציונים

98. נדפס לקמן בסימן רע"א אות צ"ג. **99.** ע"פ דניאל (ב', כ"ג).

אוצר ההלכה

ואל תעשה עדיף, ועוד נבאר ונחזיק סברא זו אסיפא דמלתא בס״ד.

אשר מזה תמהני טובא לפק״ד במה שראיתי להגאון הרב יעב״ץ ז״ל בסידור עמודי שמים דיני הדלקת נר שבת (דף של״ו ע״ב אות ז״ך) שכתב וז״ל: ונ״ל שבפעם ראשונה שמקיימין המצוה מברכין שהחיינו, וה״ה לכל המצוות כמ״ש בחיבורי בס״ד. עכ״ל. ומקור דבריו בחיבורו כעת לא ידעתי איה מקום כבודם למען דעת מהיכא יליף לדיניה[100]. מיהו בדבריו הקצרים האלה יש לתמוה מה ראה על ככה לחייב לברך בהדלקה ראשונה, מאחר דהוי מחלוקת הפוסקים כדכתיבנא באורך. דנהי דהרב הלבוש והרב ט״ז כתבו דבכל מצוה שמקיים פעם ראשונה מברך זמן כדבריו ז״ל ממש, הא מיהא כיון דלאינך רבוותא אין לברך, וגם דאין זה מזמן לזמן גמור כיון דאתי בפחות משלשים יום כנזכר, מי הכניסנו בתגר זה דספק ברכה לבטלה, ולפחות הו״ל להטיל תנאי השמחה דדוקא כשרואה שלבו שמח בעשייתה, כדמשמע מדברי הרב ב״ח והרב ט״ז ז״ל בסימן ב״ך, וכמ״ש הרב פרי מגדים חלק משבצות זהב שם וז״ל: הכלל בזה, שהחיינו אין לברך אלא או שיש לו שמחה אע״פ שאינו מזמן לזמן מברך על שמחת הלב וכו׳, ומצוות אע״פ שהן גזרת מלך ואין לו שמחה כ״כ, כל שהוא מזמן לזמן מברך שהחיינו וכו׳. ע״ש. מינה להדלקה שהיא מצוה גזרת מלך ולחד מאן דאמר לא חשיב דאתי מזמן לזמן, אין לברך אלא אם הלב שמח בגילה וחדוה, ואיך הרב ז״ל סתם דבריו דבכל גוונא מברך פעם ראשונה.

ותבט עיני להרב תשובה מאהבה (ח״ב סימן רס״ג)[101] והביא דבריו הרב דבר בעתו[102] ז״ל פירוש המשניות לסדר מועד פ״ב דשבת [ד״ה בתי״ט], שכתב דמי שהורה שהאשה תברך שהחיינו בהדלקה ראשונה אחר החתונה טעה, ואינו דומה למ״ש הט״ז באו״ח (סימן כ״ב) ומינה לכל מצוה שאדם עושה בפעם ראשונה מברך שהחיינו, כי מה מצוה היא זו, הדלקת נר חובה ולא מצוה. עכ״ל. נראה שכיון על דברי הרב יעב״ץ ז״ל הנזכרים, ומכותלי דבריו משמע דהרב יעב״ץ ז״ל כתביה לדיניה מכח דברי הרב ט״ז ז״ל. ברם דחייתו זאת לכאורה אין לה מובן, דאטו כל המצוות אינן חובה על האדם לקיימן, והרי ציצית ותפילין דעלייהו קאי הרב ט״ז ז״ל, ומינייהו יליף לכל המצוות שיברך זמן, הרי הם חובה דלא מצי פטר נפשיה מינייהו, ואפילו הכי פסק דמברך שהחיינו. והרב דבר בעתו ז״ל שם כתב עליו, דודאי הדלקה מצוה אלא שהיא חובה שחייב לרדוף אחריה יותר משאר מצוות, ואדרבא משום האי טעמא שהיא חובה של מצות ענג שבת, ודאי לא גרע משאר מצוות שאינו מחוייב לרדוף אחריהם וכו׳. ע״כ.

ולעניות דעתי אפשר ליישב קושייתו, דהגם דידע הרב תשובה מאהבה ז״ל דברי הרמב״ם (פ״ה מהלכות שבת [ה״א]) דההדלקה מצוה וחובה לרדוף אחריה עד שיקיימנה, מ״מ הוא ז״ל סבר דכיון דחייב לרדוף אחריה אין לברך בה זמן, כמ״ש הרב הכרתי ז״ל ביו״ד סימן כ״ח (סק״ג) ליישב קושיית הרב ש״ך על מור״ם כי הרבה מצוות כמו ציצית ותפילין לא מברכין, אלא בעינן דוקא או יש בה שמחה או באה מזמן לזמן, משא״כ כיסוי (דהוא ז״ל סבר דבציצית ותפילין לא מברכין דלא כהרב ט״ז ז״ל), לזה כתב דמצוה דחובת גברא על האדם שמחוייב לעשותו כמו ציצית ותפילין, בזו אין לברך שהחיינו, ואע״ג דציצית אם אין לו ארבע כנפות אינו מחוייב, מ״מ בעידן רתחא נענש עליו [מנחות מא.], אבל גבי כיסוי אינו מחוייב להמציא עצמו לשחוט ולכסות, ורובן של ישראל אינן שוחטין ולא מכסין, הלכך אם בא מצוה כזו לידו יברך עליה בשמחה. ע״כ. ולפי דבריו יש לפטור משהחיינו גבי הדלקה, שהרי הרמב״ם ז״ל שם חילק בין הדלקה לנטילת ידים, דבנטילה אינו מחוייב לרדוף אחריה, ופירש הרב המגיד ז״ל דר״ל דהנטילה הויא מצוה שיכול לימנע ממנה, שאינו מחוייב לאכול פת בכל יום או דבר שצריך נטילה, אבל הדלקת הנר חובה. ע״ש. וכיון דמחוייב לרדוף אחר מצות הדלקה עד שיעשנה, דמי לציצית ותפילין דאין פוטר אותו. והיינו דכתב הרב תשובה מאהבה דכיון דהיא חובה לא יברך עליה זמן, דקאי מר כדעת הרב ש״ך ז״ל דבציצית ותפילין אין לברך זמן, דלא כהרב ט״ז ז״ל, ולכך פסק דגם בהדלקה לא יברך.

אלא דאעיקרא דברי הרב הכרתי ז״ל הנזכרים אהמ״ר אינם מובנים אצלי, דהאיכא כמה מצוות שמחוייב לרדוף אחריהם ומברך זמן, כסוכה ולולב וכיוצא, וא״כ אין טעם זה מספיק, דלא כתבו הפוסקים לחייב בברכת זמן אלא באחד משני תנאים, או דאית בה שמחה או דאתי מזמן לזמן, אבל חילוק זה בין מצוה שמחוייב לרדוף לאינו מחוייב לא בא בפיהם. ואכתי קשה כיסוי אציצית ותפילין לדעת הראשונים התוספות והרשב״א ודעימייהו דלא מחלקי אלא בהני. ותו דהרב ש״ך ז״ל נקיט כל בתר איפכא מחילוק זה, שהרי על מ״ש מור״ם ז״ל בטעם שאין מברך שהחיינו על השחיטה משום דמזיק בריה, כתב הוא ז״ל (בסק״ו) וז״ל: ולי נראה טעם אחר יותר מתקבל, משום דשחיטה היא בידו ואינו מצווה לשחוט, דהא יכול להיות לעולם בלא בשר [או] אם ישחוט אחר, אבל בכיסוי החיוב מוטל על כל אדם שרואה הדם לכסות. ע״כ. הנך רואה דלדידיה הסברה הוא בהיפך, דכל מצוה שאפשר לו לימנע מעשייתה אינו מברך זמן, דאיך יאמר שהגיעני לזמן הזה בדבר שכבר היה בידו ואי בעי הוה פטר

הערות וציונים

100. מקור הדברים הוא בספרו מור וקציעה (סימן רכ״ג) על דברי המג״א (בסק״ה) דאין מברכין שהחיינו רק על מצוות הבאות מזמן לזמן, וכתב עליו ז״ל: לאו כללא הוא אליבא דכו״ע, אלא העיקר דמ״מ יש לו לברך עליהם בפעם ראשון שזכה לקיים איזה מצוה שתהיה. עכ״ל. והביא ראיה מהגמרא הנ״ל (ברכות לז:) דהיה עומד ומקריב מנחות בירושלים מברך שהחיינו. ע״ש. **101.** נדפס באות הקודמת. **102.** והוא חלק שני מספר ״שש המערכת״.

אוצר ההלכה

נפשיה מינה, אבל מברך שהחיינו על מצוה שהחיוב מוטל עליו לקיימה ואי אפשר לו ליפטר ככיסוי ודומיו, ולפי זה הדלקה דהוי חובה וחייב לרדוף אחריה היפך נט״י, כמ״ש הרמב״ם ז״ל, הנה לפי דברי הרב ש״ך ז״ל היה ראוי לברך עליה זמן, אלא דמטעם שאין לה זמן קבוע ס״ל דיש למונעה וכמו שגילה דעתו באות הקודם.

שוב ראיתי להכלבו הלכות שבת סימן ל״א (דף ל״ד ע״ב) [דף כ״ה ע״ג] שכתב וז״ל: והדלקת נר בשבת חובה וכו׳, וכתב ה״ר יצחק ז״ל, יש חכמים שמצוים לברך ויש חכמים שמצוים שלא לברך משום דחובה היא, אך נהגו לברך על פי ר״ת [שבת כה: תוד״ה חובה], וכן נמי כתב הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״ה ה״א] וכו׳. ע״כ. הרי דאיכא מרבנן קמאי ז״ל דמדמו הדלקת נר שבת למים אחרונים, דתרוייהו חובה נינהו והוו סילוק הנזק, שאם לא ידליק נר בליל שבת יכשל בחשך באבן או בעץ ויפול ויחבול בגופו, וכמו שאין מברכין על מים אחרונים אין מברכין על ההדלקה. והשתא נראה דלזה כיון הרב תשובה מאהבה ז״ל לפטור הדלקה ראשונה משהחיינו על היותה חובה כנזכר, ור״ל דנהי דאנן נקטינן לברך ברכת להדליק, מ״מ כיון דמידי פלוגתא לא נפקא, מסתיין להתיר לברך ברכת להדליק, אבל שהחיינו לא, כיון דהוי הסרת הנזק. מיהו הרב ארחות חיים ז״ל (דף מ״ד ע״ג [דין הדלקת הנר בערב שבת סימן א׳]) אחר שהביא המחלוקת הנזכרת כתב לתת טעם למאי דנקטינן לברך, וז״ל: ונוכל לומר שמ״ש רז״ל שאין מברכין על דבר שהוא חובה, ה״מ בדבר שהוא חובת הגוף לשמרו מנזק כגון מים אחרונים, אבל חובת איסור והיתר כגון זו שהוא חובה משום עונג שבת ודאי מברכין. ע״כ. ולפי דבריו יש להטעים דברי הרב דבר בעתו ז״ל, דהדלקת נר מצוה שחייב לרדוף אחריה משום עונג שבת, והגם דאגב זה איכא נמי הסרת הנזק, מ״מ כיון דאיכא עונג שבת כשם שמברך להדליק מטעם זה מברך נמי שהחיינו. באופן דגם מצד זה הדבר שקול אם יש לברך זמן בהדלקה פעם ראשונה לפי שינוי הטעמים כנזכר,

ומשתכ׳ הוית להה״ה חיד״א ז״ל בשיורי ברכה יו״ד שבס״ס חיים שאל (ח״א סימן ר׳ אות א׳) שכתב וז״ל: יש מקום שנודע מהני נשי כי הכלה בטבילה ראשונה קודם החופה מברכת שהחיינו, וחקרו בדבר והנה אמת נכון שכך נהגו משנים קדמוניות, וידענו כי כמעט בכל תפוצות ישראל לא יש מנהג זה, וגם בעיר הלזו שנהגו לא נודע מי חכם הנהיג כך, וידוע שהאחרונים הסכימו לעיל (סימן כ״ח) שלא יברכו שהחיינו על מצות כיסוי. עש״ב. וכעת לא נמצא כתוב מנהג זה בשום ספר, רק כיוצא בה נשמע שנהגו הנשים לברך שהחיינו בהדלקת הנר ליו״ט, והרב שאלת יעבץ ז״ל (ח״א סימן ק״ז) העלה דמנהג זה אין לו שורש וענף, ומ״מ אין למחות בחזקת היד. ע״ש. ואין ספר הנזכר מצוי בידי לעת עתה, וכן אני אומר במנהג זה דיודיעום שאין לברך וימחו בידן. עכ״ל.

ולענ״ד דעתי אחרי בקשת המחי״ר הראויה לרוב גודלו, הגם דמאי דמסיק הוא ז״ל שלא לברך בטבילה ראשונה ראויים הדברים למי שאמרן, וכך יפה לנו להורות דספק ברכות שב ואל תעשה עדיף אפילו בברכת שהחיינו, כיון דמידי פלוגתא לא נפקא וכמדובר לעיל, מ״מ זה שמתפלא על שהחיינו מטבילה ראשונה מי חכם הנהיג כן, הפלאה זו איני יודע מה היא, דמבואר הדבר דסמכו עצמם על דברי הרוקח ז״ל שפסק דכל מצוה שמתחנך בה האדם יברך שהחיינו כנזכר, ועל פסק מור״ם ז״ל גבי כיסוי, והן הם דברי הרב ט״ז שכתב דבציצית ותפילין יש לברך בפעם ראשונה, וסיים דה״ה בכל המצוות, ואין צורך שיהיה הדין מפורש בטבילה ראשונה, דכיון דכתב דהדין כן בכל המצוות גם טבילה אתיא מכללא, דמצוה היא בזמנה שהיא מברכת עליה אקב״ו. ולדעת כל הני רבוותא שהבאתי דבריהם לעיל בהא נמי תברך זמן.

ומה שכתב שהאחרונים הסכימו שלא יברכו זמן על הכיסוי, אחרי נשיקת עפר רגלי קדשו אמינא דלא כל האחרונים הסכימו כן, והרי לפניך במ״ש לעיל להקת הפוסקים ז״ל מסכימים לדעת מור״ם לברך שהחיינו על הכיסוי, וגם עליהם סמכו לברך בטבילה ראשונה.

ומה שכתב רק כיוצא בה נשמע לברך שהחיינו בהדלקת הנר ליו״ט, ומייתי תשובת הרב שאלת יעבץ ז״ל דכתב שאין לברך. הנה מלבד דקשה דאדמותיב עלייהו מתשובת שאלת יעבץ ז״ל דלא דמי למנהג זה, טפי הו״ל לסיועינהו מדברי הרב יעבץ ז״ל גופיה שבספרו עמודי שמים הנזכר, שכתב בפשיטות לדינא לברך בפעם ראשונה של הדלקת נר שבת, וסיים דה״ה לכל המצוות, הרי דדעתו ז״ל גם במצות טבילה בפעם ראשונה תברך דדא ודא חדא היא, היפך מה שנסתייע מתשובתו. ותו, דהוא ז״ל כשכתב זה הרי גילה שלא היתה התשובה לפניו, אמנם הרואה תשובת הרב שאלת יעבץ במקומה, יראה בעיניו ולבבו יבין דאדרבא מינה סיעתא למנהג הטבילה, והוא דשם כתב טעם למנוע לנשים מלברך שהחיינו בהדלקת נר יו״ט, דלא עדיף מברכת שהחיינו דעשיית סוכה שנזכר בש״ס, ואסמכינן ליה אזמן דקידוש, והאי שהחיינו מבעי להו להיות נשים סומכות אקידוש, ועכ״ז שבק להו אמנהגייהו וכתב דליכא ברכה לבטלה, שאלמלא היא רוצה שלא לצאת ידי חובת ברכת הזמן ע״י בעלה, מי ימחה בידה לברך לעצמה ברכה שהיא חייבת בה בלי ספק, דהני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה ובזכירה ובשמחת יו״ט, פשיטא דבעו ברוכי זמן נמי, ואף בלא הדלקה יכולה לברך שהחיינו מיד בכניסת יו״ט. וסיים, על כן אמרתי הנח להן במנהגן שהוא ירושה להן מאבותיהן ועשו כן בפני גדולי עולם ז״ל וכו׳, אבל עדיין לא ראיתי בשום אחד מספרי הפוסקים ז״ל המפורסמים שיזכירוהו, ולכן קשה בעיני שיעשו להן הנשים מנהג לעצמן בלי יסוד מוסד, ומהאי טעמא מעיקרא לא שבקינן להו למעבד עובדא באתרא דלא נהוג. ע״כ. הרי לך באר לחי רואי שכתב הרב ז״ל דנשים חייבות

אוצר ההלכה

לברך זמן בכניסת יו״ט, ואי בעו לאומרה בשעת הדלקה שאין רצונם לפטור עצמן בברכת זמן של הבעל אין בידינו למחות בידן, כיון שעכ״פ חייבות בו, ולא ערב את לבו למונעם אלא באתרא דלא נהוג דוקא, ולא מטעם דפטירי ושמברכות לבטלה ח״ו, אלא דאפשר להן לפטור עצמן בזמן דקידוש. והרי גבי בדיקת חמץ כתב רבנו הטור ז״ל (בסימן תב״ל) דהיה ראוי לברך עליה זמן מטעם דאתי מזמן לזמן, אלא כיון דבדיקה צורך הרגל סמכינן אזמן הרגל. וכ״כ הפוסקים ז״ל בטעם שאין אנו מברכין זמן על ספירת העומר, ועיין הרדב״ז ז״ל בישנות (סימן רנ״ו)[103], וזה עצמו הוא טענת הרב ז״ל והחכם השואל על אותן הנשים דמה להן לברך לעצמן כיון דאפשר להו למסמך אזמן דכוס. ברם לכל הדברות כבר נתבאר בתשובת הרב ז״ל דנשים חייבות בזה בלי ספק. והרי לדעת הרב הלבוש והרב ט״ז ודעימייהו ז״ל, כל שמחוייב לברך שהחיינו על מצוה דאתי מזמן לזמן כ״ש שהוא מחוייב לברך בפעם ראשונה שמקיים המצוה. וכיון דהרב יעב״ץ ז״ל כתב שחייבות לומר שהחיינו אהדלקת נר יו״ט דאתי מזמן לזמן, מינה איכא למשמע לדעת הנך רבוותא ז״ל דאתי בק״ו דחייבות לברוכי זמן כשבאות לקיים מצות טבילה פעם ראשונה אפילו באתרא דלא נהוג, דהא לית להו דוכתא לאסמוכיה כזמן דרגל. ונמצא דממקום שבא למתבר גזיזייהו איכא סיעתא למילתייהו. וכל זה אפילו היתה הטבילה מצוה שאין בה שמחה, כ״ש דהדעת מחייבת דבהך טבילה ראשונה אית לה שמחת הלב, דעד השתא לא היה לה חשיבות בין הנשים איידי דזוטרא, והשתא שמכינה עצמה ליכנס לחופה תחשב אף היא בין חברותיה כדת הנשים דמינסבן לגוברין, מלבד שמחתה כי הרי זו עולה לבא עם דודה לפרק בתולה נישאת, דאנן סהדי דבעת רדתה לבית הטבילה לבה בקרבה שש ושמח בחיבת חופה, וכיון דמצוה שיש בה שמחה היא, נראה דלכ״ע חייבת לברך, ומה גם דמצוה זו באה מזמן לזמן משלשים יום לשלשים יום, וזמן כי האי הרי כתבנו משם הפוסקים דיש לברך בו שהחיינו דדמי לפדיון דחייב לברך.

ותו קשה, דהרב יעב״ץ ז״ל מסיק בנדונו דאין למחות ביד הנוהגות כן באתרא דנהיגי, והוא ז״ל מסיק, וכן אני אומר במנהג זה דיודיעום שאין לברך וימחו בידן. ומאי וכן דקאמר, דהא כלפי לייא אסיק הרב ז״ל, וא״כ בנדונו דנתברר לו דנהגו כן משנים קדמוניות מיבעי ליה למשבקינהו אמנהגייהו ולא למחות בידן. סוף דבר לפי קוצר דעתי נראה בעיני דלאו שפיר חזו, שדבריו תמוהים וצריכים אצלי תלמוד.

ומכל מקום כבר כתבנו דהדין דין אמת דטוב להן שלא לברך כיון דקאי בפלוגתא, ובפרט במצות טבילה אפשר לתת טעם פרטי לע״ד למונען מלברך שהחיינו בפעם ראשונה, וכמ״ש ה״ה חיד״א ז״ל, והוא על דרך שכתב הרב ש״ך ז״ל בטעם למה שאין מברכין שהחיינו בשחיטה ראשונה, משום שאינו מצווה לשחוט דיכול להיות לעולם בלא בשר כנזכר, דכוותה איכא למימר בטבילה, דתכליתה הוא שע״י שהיא מתקדשת מטומאתה הותרה ליזקק לבעלה לקיום מצות פריה ורביה, וכיון דאיתתא לא מפקדא ואי בעיא שלא לינשא לאיש לעולם ותשאר בטומאה כל ימיה הרשות בידה ואינה מחוייבת לטבול, על כן דמי לשחיטה שאם ירצה לא ישחוט לעולם וכיון שאינו מחוייב אינו מברך זמן על שחיטה ראשונה כמ״ש הרב ש״ך ז״ל, ה״ה טבילה ראשונה מהאי טעמא גופיה, דכבר כתב הרדב״ז ז״ל בישנות (סימן (כ״ד) [כ״ז])[104] בנותן טעם למה הנדה אינה מברכת על ספירתה בביטוי שפתיים ומעומד כספירת העומר כיון שגם זה מ״ע דכתיב וספרה לה, ואחד מן התירוצים שכתב שם הוא דבשלמא ספירת העומר הספירה הכרחית אין לו להנצל ממנה, אבל ספירת שבעה נקיים אינה ספירה הכרחית, שהרי אם רצתה שלא ליזקק לבעלה ושלא ליכנס למקדש ושלא לאכול קדשים הרשות בידה, ולפיכך אינה מברכת וכו׳. ע״ש. ועיין למרן החבי״ב ז״ל בשיירי כנסת הגדולה (יו״ד סימן קצ״ה הגה״ט אות ב׳) מה שהקשה עליו בטעם זה מאי שנא משחיטה שהוא ג״כ רשות ואם לא ירצה לא ישחוט לעולם ומברכין ברכת שחיטה. נקוט מיהא לענין ברכת שהחיינו בטבילה ראשונה דנראה טעם זה מספיק, והוי דומיא דשחיטה דכתב הרב ש״ך ז״ל דמהאי טעמא אין לברך בה שהחיינו. כנלע״ד.

שוב אחר זמן רב ראיתי להגאון הרב חתם סופר ז״ל (חאו״ח סימן נ״ה) שנשאל ע״ז על מקום שנהגו הכלות לברך שהחיינו בטבילה ראשונה שמכנת עצמה לבעילת מצוה אי אריך לברוכי או לא, והאריך כדרכו דרך הקודש, ואסוף דינא הביא דברי הרב פרי תואר ז״ל (סימן כ״ח [סק״ד]) שכתב שכל מי שמתחנך תחלה לחיוב מצוה יברך, לא כמ״ש רוקח ז״ל שעל כל מצוה יברך בחינוכה אלא הנכנס לחיוב מצוות, וע״כ יברך כל בר מצוה בתחלת הנחת תפילין על כל מצוות שעתיד לעשות כל ימיו, אע״ג שאותן שקבוע להן זמן יברך על כל אחת בהגעתה שהחיינו,[105] ופירש״י ז״ל בכהן המתחנך לעבודה, דאע״פ שלא הניחו לעבוד עבודה עד שיהיה בן עשרים ואז כבר נכנס למצוות משנת שלש עשרה, מ״מ מתחנך אז למצות כהונה ומברך על כל מה שעתיד לעבוד עבודה כל ימיו, ומזה נתן טעם למנהג שמברכות הכלות שהחיינו על טבילה ראשונה, הורה גבר להן אחינוך כל מצוות שהנשים רגילות בהן והם בפרטות טבילה חלה והדלקה, והיא מסתמא נוגעת בראשונה בטבילת מצוה, דאיתתא לאו בת הנחת תפילין היא, ע״כ מברכת שהחיינו על טבילה ראשונה שנכנסת לחינוך

הערות וציונים

103. ובחדשות ח״ד סימן אלף שכ״ז. **104.** ובחדשות ח״ד סימן אלף ק״ב. **105.** ניכר שיש כאן חסרון. ונראה דצריך להוסיף ״וכההיא דאמרינן במנחות (עה:) היה עומד ומקריב מנחות אומר שהחיינו״.

אוצר ההלכה

מצות נשים. כן יש ללמוד זכות שלא יהיה מנהג הדיוטות וטעות, והיכא דלא נהיגי לא נהיגי והיכא דנהיג נהיג. ואריך, וחשש ברכה לבטלה ליכא. ע״ש באורך.

תבנא לדיננא בשהחיינו דהדלקה ראשונה, דבהא נמי אפשר דכיון דפלוגתא דרבוותא היא, אי במצוה שמקיים פעם ראשונה שאינה באה מזמן לזמן יש לברך שהחיינו או לא, כנזכר. ותו איכא פלוגתא אי זמן קצר משמונה ימים לשמונה ימים, אי חשיב קביע זימנא או לא, כדכתיבנא. ותו איכא פלוגתא במצוה שחייב אדם לרדוף אחריה עד שיקיימנה אי מברך זמן או לא, א״כ שב ואל תעשה עדיף.

וכי תימא אדרבא כיון דאיכא כל הני ספקי דפלוגתא דרבוותא בשהחיינו דהדלקה, היא הנותנת שלא לומר שב ואל תעשה עדיף מטעם ספק ברכות להקל, כמ״ש הרב בני חיי ז״ל (או״ח סימן שפ״ז) וז״ל: וכלל בידינו מן הפוסקים דאע״ג דקי״ל ספק ברכות להקל ולא מברכינן, מ״מ בדאיכא תרי ספקי לחומרא אזלינן בספקו לחומרא ומברכינן. ע״כ. והביא דבריו אלה הרב יד מלאכי ז״ל (בכללי הדינים אות תצ״ב) וכ״כ בסימן ר״ד (דף י״ד ע״ב, ובדף ט״ו ע״א) בשם הרב מר אביו ז״ל. וכ״כ הרב לחם משנה ז״ל (פ״ד מהלכות ברכות ה״ו) והרב פרי חדש ז״ל (או״ח סימן תפ״ט ס״ז ח׳). והכא איכא תרי ספיקי להחמיר, דילמא הלכתא כמ״ד דבכל מצוה שעושה האדם פעם ראשונה מברך זמן, ואת״ל העיקר כאידך סברא דכל דלא אתי מזמן לזמן אינו מברך פעם ראשונה, דילמא העיקר כמ״ד דגם זמן כה״ג דבציר משלשים יום חשיב אתי מזמן לזמן, וכיון שיש להדלקה זמן קבוע מליל שבת לליל שבת תברך זמן בפעם ראשונה. והואיל דלאו חד ספק בברכות הוא אלא תרי להחמיר, אזלינן לחומרא. ומה גם דאיכא למ״ד דאין בברכת שהחיינו איסור לא תשא כנזכר.

לזה אמינא שהרי אני בעניותי בספרי הקטן פתח הדביר (ח״א סימן טו״ב דף מ״א ע״ג ודף ק״ב ע״ג ודף קפ״ז ע״ד) הארכתי בזה בס״ד, ושם הבאתי דהא נמי לאו מילתא פסיקתא היא, דהרב לחם חמודות ז״ל כתב [דברי חמודות הלכות ציצית סימן א׳ אות א׳] דאף דאיכא ס״ס לא יצאנו מידי ספק ברכות להקל, וכ״כ הרב משאת משה ז״ל (ח״א סימן א׳) דאפילו בס״ס אין לברך, וכ״כ הרב פרי מגדים בחיו״ד (סימן י״ח בחלק משבצות זהב סקט״ז), וכ״כ איהו גופיה בחאו״ח (בפתיחתו להלכות ברכות דף י״א ע״ג אות ד׳)[106] דכיון דבמילתא דרבנן דעלמא הגם דאיכא תרי ספיקי להחמיר אזלינן בספקו לקולא, א״כ גם בספק ברכות משום לא תשא ראוי לנו לומר שלא לברך. ע״ש. הרי דאפילו בספק ספיקא להחמיר איכא מרבוותא דסברי שלא לברך משום איסור לא תשא, גם בנדון דידן כך יפה לנו להורות שלא תברך בהדלקה ראשונה שהחיינו הגם דהויא מצוה. ומה גם דמלבד דהרב תשובה מאהבה ז״ל דחה דברי האומר שתברך שהחיינו, עוד זאת דאפילו הרב דבר בעתו ז״ל שחלק על דבריו, מסיק דעדיין צריך להתיישב בדבר לענין שהחיינו על הדלקה מטעמים אחרים ואכמ״ל. עכ״ל. הנה דגם הוא למעשה לא הורה לברך וכתב דצריך להתיישב ואיך ניקום ונימא להו דליברכו.

ועוד בה דבענין מחלוקת זה דאמירת זמן בקיום המצוה פעם ראשונה, נראה דאנן בדידן לא תפסנו בפשיטות כדעת המחייבים לברך, דהא קחזינן מעשים בכל יום דהכותב ס״ת ובא לקרות בו פעם ראשונה בצבור במקום כהן, שאינו מברך שהחיינו על קיום המצוה לבד, אלא ע״י שלובש בגד חדש בעת ההיא, ועל שניהם הוא אומר ברכת שהחיינו, וכמ״ש הרב הגדול חיד״א ז״ל בברכ״י ביו״ד (סימן ע״ר אות ח׳), ועיין מה שכתבתי אני הדל לעיל (סימן רכ״ג אות ד׳) בס״ד. הרי דהגם דאיכא כמה פוסקים ציינתים שם דס״ל לברך בפשיטות שהחיינו על חינוך ס״ת דעדיף ממילה ופדיון, דבפעם אחת יוצא ידי חובה כל ימי חייו כל שלא יצא מרשותו כיע״ש, מ״מ אנן נהגינן למיחש לסברת החולקים דנקטי שלא לברך, ולצאת ידי שתי הסברות לובש בגד חדש בעת ההיא ומכוין לשניהם, א״כ מהי תיתי לנא לחייב לכלה שתברך שהחיינו על הדלקה ראשונה דהוו הני תרי מנהגי סתרי אהדדי. הנה כי כן טפי עדיף שלא תברך, ומה גם אם כבר בירכה שהחיינו על הטבילה ראשונה דלפי דברי הרב חתם סופר ז״ל הנזכרים בהא סגי לכל המצוות הנוהגות בנשים והדלקה מכללן כמ״ש להדיא שם.

ומעיקרא עלה על דעתי הקצרה לומר, שאם האשה המדלקת תחילה רואה ומרגשת בעצמה שמחת הלב על קיום מצות הדלקה פעם ראשונה, הותר לה לברך, דלא גרע משהחיינו דכלים חדשים דבשמחת הלב תליא מילתא הגם דליכא סרך מצוה, כ״ש הכא דהויא מצוה. והשתא הדרי בי מכח דחזינא הך מנהגא דחינוך ס״ת חדש, דבקושטא ירגיש אדם שמחה יתירה בלבו על שזיכהו ה׳ לכך, ואפילו הכי לא סמכנו על שמחה זו לברך על חינוך ס״ת לבד והצריכו בגד חדש, ומינה נמי להדלקה הגם שהיא בשמחה, לפי מנהגינו אין לברך. ומ״מ נילף מחינוך ס״ת להאי דנדון דידן למעבד דכוותה, שסמוך להדלקה ילבישוה איזה מלבוש חדש ממלבושי הנדוניא שחביב לה יותר ועדיין לא לבשתו, ואז תברך שהחיינו על המלבוש (ויכוין) [ותכוין] לפטור על חינוך מצוה דהדלקה דומיא דהתם. ולענין איזו ברכה תברך תחילה בכהאי גוונא להדליק או שהחיינו, עמ״ש בעניי שם (בסימן רכ״ג אות ד׳) לחינוך ס״ת. ואי לית לה, הדרן למאי דאמרן דשב ואל תעשה עדיף או תברך בלא שם ומלכות כנלע״ד כעת.

הודעתי ה״ן כתיב כאן, כי בעת שכתבתי כל זה לא היה בידי דברי הרב תשובה מאהבה ז״ל בצביונן ובקומתן, כי ספר זה איננו בנמצא בעירנו כלל, ולא ראיתי כי אם קיצור

הערות וציונים

106. בש״ע מהדורת פרידמאן נמצא לפני סימן ר״ב.

אוצר ההלכה

הדברים לענין דינא שכתב משמו הרב דבר בעתו ז״ל כנזכר. והן היום זכיתי שראיתי בכתבי הקדש להרב בית עובד ז״ל (חדושי או״ח כ״י בסימן רס״ג) שהביא כל דברי הרב תשובה מאהבה ז״ל מראש ועד סוף, ושבח לה׳ יתברך שכוונתי לדעת עליון בכמה מילי, שכתב דמי שהורה שתברך שהחיינו בהדלקה פעם ראשונה, שגג, דאפילו על הדלקה עצמה יש אומרים שאין לברך, ועיין תוספות (שבת דף כ״ה ע״ב [ד״ה חובה]) טור וב״י (סימן רס״ג), ומצינו מצוות רבות מאד שנעשות בלא ברכה ולא שהחיינו. ועיין בספר המאירי ז״ל במגילה (דף כ״ב ע״א ד״ה כבר) ועיין באבודרהם [שער שלישי עמ׳ ט״ז] בארוכה, ואיך להמציא עוד ברכת שהחיינו. אבל אין על המורה עונש שגרם ברכה לבטלה, חדא דבפלוגתא הוי אם היא דאורייתא או דרבנן עיין מג״א (סימן רט״ו סק״ו), ועוד הרי כתב הרב ב״ח (או״ח סימן כ״ט) שהחיינו על שמחת לבו יכול לברך אע״פ שאינו חייב בודאי ואינו עובר אלא תשא. והרב אליה רבה (סימן כ״ב [סק״ב]) נאמן בבריתו מביא ראיה לדבריו מברכות (דף ס׳ ע״א) ולעד״ן ראיה פשוטה מעירובין (דף מ׳ (ע״א) [ע״ב]) רשות לא קמבעיא לי, עיין אליה רבה (סימן רכ״ה סק״ו), ים של שלמה (פרק כיסוי הדם סימן ב׳). והרב חוות יאיר ז״ל (סימן ע׳) כתב דבן שבעים שנה יברך זמן, נראה על דרך מ״ש הרב ב״ח שהיא ברכת שמחה ליכא חשש לא תשא. ועכ״ז לא מלאני לבי להורות כן, כי גם משפט לשון הרב חוות יאיר אינו נראה כ״כ הלכה למעשה כי אם כמסתפק, גם לא נראה כן מתשובה שם (סימן רל״ז). דרך כלל לא ידעתי מי הכריחו למורה להמציא בהדלקה ראשונה שהחיינו, אם שראה בט״ז (סימן ב״ך [סק״א]) כל מצוה שאדם עושה וכו׳, מלבד מ״ש שאין בהדלקה עושה מצוה, הא הפוסקים חולקים על הרב ט״ז, ועיין ש״ך (יו״ד סימן כ״ח סק״ה), פר״ח [שם], תשובת הרמב״ם פאר הדור (סימן מ״ט). ועוד, וכי שמע מעולם שהנער בן שלש עשרה שנים ויום אחד שנעשה בר חיובא בכל המצוות שבירך שהחיינו, ואין להאריך. סוף דבר הוי ברכה שלא כהלכה אבל ליכא ברכה לבטלה ולא ישא עון לא תשא, את״ד בקיצור.

ושם כלל ענין שהחיינו בהדלקת יו״ט, והביא מספר מרבה לספר, פירוש הגדה לגאון אחד[107], שכתב [דף ג׳ ע״ב] להניחן במנהגן כי עשו להן נחת רוח לנשים כסמיכה, ומשמע בגמרא דיכול לומר זמן אפילו בשוק, זולת שבליל פסח שמברכת גם האשה זמן על הכוס שבידה הוי ודאי ברכה לבטלה ויש להזהירן ע״ז. עש״ב. שמח לבי ויגל, ומ״ש דלא נשמע מעולם שהנער בן שלש עשרה שנים ויום אחד שנכנס בחיוב כל המצוות שיברך שהחיינו, הנה לפ״ד הרב חתם סופר ז״ל הנזכרים, אם יברך זמן על הנחה ראשונה דתפילין שנכנס לכלל חינוך, תו לא צריך לברך כשנעשה בר מצוה, דאותה ברכה היא על כל המצוות שיקיים כל ימיו כנז״ל.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ז)

קסז) **שם כשידליק יברך ברוך אתה ה׳ וכו׳ להדליק נר של שבת.** בתוספתא (ברכות פרק ו׳ הלכה ט״ו), מבואר, שעל טלית חדשה או תפילין חדשים צריך לברך שהחיינו. אולם התוספות במנחות (מב:) כתבו בשם רב שרירא גאון, שאין הלכה כדברי התוספתא בזה, כי אין לברך שהחיינו אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן, כגון שופר ולולב מגילה ונר חנוכה, מה שאין כן בתפילין חדשים. [וראה במהרש״א שם, ובתוספות סוכה (מו.), ובהגהות מיימוני (פרק י׳ מהלכות ברכות אות ג׳), ובספר יצחק ירנן על הרמב״ם (דף ק״י ע״א). ע״ש]. והנה הרמב״ם (בפרק י״א מהלכות ברכות הלכה ט׳) כתב, שיש לברך שהחיינו על טלית חדשה או על תפילין חדשים. אולם הטור אורח חיים (סימן כ״ב) הביא דין התוספתא לגבי טלית חדשה שמברך עליה שהחיינו, והשמיט דין זה לגבי תפילין חדשים. וכתב מרן הבית יוסף שם, בשם רבינו הגדול רבי יצחק אבוהב, שטעמו משום שאין לברך שהחיינו אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן, ושלא כדברי התוספתא הנ״ל, ולכן לא כתב הטור בהלכות תפילין שיש לברך שהחיינו על תפילין חדשים, ורק לגבי טלית חדשה כתב לברך, ולא משום המצוה, אלא משום שהוא בגד שמתעטף בו להנאתו, וכדין הקונה כלים חדשים שמברך שהחיינו. ושכן כתב בעל העיטור. ע״כ. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן כ״ב), שעל טלית חדשה מברך שהחיינו משום דלא גרע מקונה כלים חדשים. ומבואר שסובר שלא כדעת הרמב״ם שיש לברך שהחיינו על המצוה של תפילין חדשים. והטורי זהב [סק״א] כתב, שאף בתפילין חדשים יש לברך שהחיינו. אבל מרן החיד״א במחזיק ברכה (סימן כ״ב סק״ב) כתב, שהמנהג כדעת מרן שלא לברך שהחיינו כשמניח תפילין חדשים. וכן כתב המאמר מרדכי בשם האחרונים. וכן פסק הגאון רבי חיים פלאג׳י בכף החיים (סימן י׳ אות ח׳). וכן כתבו בספר זכור לאברהם חלק א׳ (הלכות ברכות אות ש׳). **ובספר שמח נפש** (מערכת שהחיינו דף פ״ב ע״א). ובספר ברכת יוסף ידיד חלק ב׳ (דף קמ״ג ע״ב). ועוד אחרונים. וכן פשט המנהג. ועיין בשו״ת בית יהודה עייאש חלק ב׳ (סימן כ׳). ובשו״ת מהר״ם שיק (חלק יו״ד סימן שע״ד).

והנה בספר הרוקח (סימן שע״א) כתב, כל מצוה שעל האדם לעשותה צריך לברך שהחיינו בפעם הראשונה שמקיים המצוה, וראיה לזה מהברייתא (מנחות עה:), כהן העומד ומקריב מנחה בירושלים אומר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. ע״כ. וראיה זו היא לפירוש רש״י שם [ד״ה היה עומד] שפירש שהמדובר בכהן שעדיין לא הקריב מנחה מימיו. אולם התוספות שם [ד״ה היה עומד] פירשו, שזהו דוקא במשמרות הכהנים, שהיו עשרים וארבעה משמרות המתחלפות בכל שבוע ושבוע, ומתחדשות פעמיים בשנה, ולכל משמרה היו ששה בתי אבות, ונמצא שכל כהן לא היה מקריב אלא שני ימים בשנה, וזמן קבוע לו להקריב יום אחד בכל חצי שנה, ואם כן הואיל

הערות וציונים

107. הוא הגאון הרב טיאה ווייל אב״ד קרלסרוהא בנו של הרב ׳קרבן נתנאל׳ על הרא״ש.

אוצר ההלכה

ומצוה זו היתה מתחדשת מזמן לזמן, צריך לברך שהחיינו. וכן כתבו התוספות ברכות (לז: [ד"ה היה]). והרשב"א בחידושיו לברכות שם. וכן כתב בתוספות רבי יהודה החסיד, ובתוספות הרא"ש שם. ולפי זה אין מכאן כל ראיה לברך על מצוה שאין לה זמן קבוע, אף על פי שעושה אותה בפעם ראשונה. וכן כתב הפרי חדש יו"ד (סימן כ"ח סק"ה), שלפי דברי הרוקח נראה שבציצית ותפילין ובכל שאר מצוות שאדם מתחנך בהן לראשונה, מברך שהחיינו. אלא שנראה שהרוקח מפרש כדברי רש"י, אבל לדעת התוספות והרשב"א לא הוזכרה ברכת שהחיינו לענין חינוך המצוות. ולענין הלכה, כיון שדעת התוספות והרשב"א שלא לברך, ודבריהם נראים עיקר, הכי נקטינן. ועוד שספק ברכות להקל. ושלא כמו שפסק הרמ"א בהגה [שם ס"ב] שהעושה מצות כיסוי הדם בפעם הראשונה בחייו צריך לברך שהחיינו. ע"כ. וכן פסק הגאון רבי יעקב קשטרו בהגהותיו ליו"ד (סימן כ"ח סעיף ב'), שאף על פי שיש אומרים שצריך לברך שהחיינו על מצות כיסוי הדם בפעם הראשונה, לא נהגו כן, ולא הוזכר בתלמוד. גם השפתי כהן (שם סק"ה) תמה על דברי הרוקח והרמ"א, שאם כן למה לא מברכים שהחיינו בציצית ותפילין ושאר מצוות שמתחנכים בהן, וכן אין מברכים שהחיינו על קידושי אשה ונישואיה, אלא ודאי שסוברים שכל שאין זמן המצוה קבוע מזמן לזמן אין לברך שהחיינו, וכדברי התוספות והרשב"א, וכן כתב הר"ן (סוכה מו.[כב: בדפי הרי"ף ד"ה וכתבו]). ואם כן הוא הדין בכיסוי הדם. ע"כ. וכן דעת הפרי מגדים שם [שפתי דעת סק"ה]. וכן העלה מרן החבי"ב בשו"ת בעי חיי (חלק יו"ד סימן כ"ב). וכן פסק הגאון רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף חלק ב' (דף ל' ע"ד). וכן כתבו בספר מסגרת השלחן [שם ס"ב] וזבחי צדק שם [סקי"א]. וכן פסק בשו"ת בנין עולם (חיו"ד סימן ט'). ע"ש. וראה עוד בדברי הגאון רבי חיים בן עטר בספר ראשון לציון (ברכות נד. דף כ"ג ע"ג). ע"ש. ובספר תפארת למשה (דף ד' ע"א) כתב, שאפילו לדברי הרוקח, דוקא בעבודת כהן בבית המקדש שצריך אומנות יד ולימוד סדר עבודה יש לברך שהחיינו על שזיכהו ה' לכך, ולא כל אדם זוכה לזה, מה שאין כן ציצית ותפילין שאין צריך אומנות ולימוד להניחן, שכל אדם יכול וחייב להניחן, ומשעה שנולד היה ראוי לכך, וזמן ממילא קא אתי, לכן אין לברך עליהן שהחיינו, שהרי אין לו כל יתרון בזה משאר כל אדם. ונכון. ע"כ. (ועיין בספר יצחק ירנן דף ק"ט ע"ד). ובספר פתח הדביר חלק א' (סימן כ"ב סק"ב), הביא דברי מהר"ש פלורינטין בשו"ת עולת שמואל (סימן א'), שהעלה לענין הלכה שלא לברך שהחיינו על חינוך מצות תפילין, שכיון שיש בזה מחלוקת מערכה מול מערכה, ודאי שספק ברכות להקל. (ומה שהעיר עליו הפתח הדביר מדברי הבית חדש (סימן כ"ט) וסיעתו, שבדין ברכת שהחיינו אין לומר ספק ברכות להקל, אינו מוכרח. וכאשר יתבאר להלן). ואמנם הגאון רבי יצחק בן ואליד בשו"ת ויאמר יצחק (בליקוטי דינים לאו"ח דף כ"ז ע"ד אות כ"ג) כתב, שהמנהג פשוט אצלם שהנער שמתחנך במצות תפילין מברך שהחיינו ביום המשח אותו. ע"כ. אך המנהג אצלינו פשוט שאין הנער הבר מצוה מברך שהחיינו אלא על טלית חדשה, אבל אם הטלית אינה חדשה, אף על פי שמחנכים אותו במצות תפילין, אינו מברך שהחיינו. וכן פסק בשו"ת חות יאיר (סימן רל"ז). וכן כתב הרה"ג רבי שמ"ח גאגין בספר שמח נפש (דף פ"ב ע"א), הנ"ל, שהמנהג שלא לברך אף כשמתחנך בתפילין חדשים, ושזה הוא המנהג הנכון. ע"כ. ואף על פי שהגאון רבי יהודה גרינואלד בשו"ת זכרון יהודה (חלק או"ח סימן ג'), העלה שהמברך על תפילין חדשים בפעם הראשונה, יפה עושה וינוחו לו ברכות על ראשו, אלא שגם החושש לדברי הפרי מגדים והמחזיק ברכה והפתחי תשובה שלא לברך, יש לו על מי שיסמוך. ע"כ. וכן כתב בשו"ת בית היוצר (חלק או"ח סימן ד'). ועיין עוד בשו"ת כנף רננה (חלק או"ח סימן י"ז). ובשו"ת קרן לדוד (סימן נ"ז). ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סימן צ"ד). ע"ש. אולם פוק חזי מאי עמא דבר, והמנהג פשוט שלא לברך שהחיינו אפילו כשמתחנך בפעם הראשונה להניח תפילין חדשים. וכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל.

ולפי זה נראה שגם כלה שמדליקה נרות בערב שבת בפעם הראשונה בביתה אין לה לברך שהחיינו הואיל ומצות הדלקת הנרות נוהגת בכל ערב שבת, (ואין לה זמן קבוע לאחר שלשים יום, ראה בהגהות יפה עינים עירובין מ: ודו"ק). ואמנם הגאון יעב"ץ בסידורו (הלכות הדלקת הנרות בערב שבת אות כ"ז) כתב, שכלה שמדליקה נרות בערב שבת בפעם הראשונה מברכת שהחיינו, והוא הדין לכל המצוות שעושה בפעם הראשונה. ע"כ. ובמחכ"ת לפי המבואר לעיל לאו הלכתא פסיקתא היא, ורבים לוחמים נגד סברא זו. וכן מצאתי בשו"ת תשובה מאהבה חלק ב' (סימן רל"ט)[108], שהביא הוראת חכם אחד שהורה שהאשה מברכת שהחיינו על הדלקת הנרות בפעם הראשונה, וכתב, ששגה וטעה בזה, שהרי אפילו ברכת המצוות על ההדלקה יש אומרים שאין לברך, עיין תוספות שבת (כה:), ובטור ובית יוסף (סימן רס"ג). וכל שכן לענין ברכת שהחיינו. ואם סמך על מה שכתב הטורי זהב (סימן כ"ב) שכל מצוה שאדם עושה בפעם הראשונה מברך שהחיינו, הרי הפוסקים חולקים על הטורי זהב בזה. וכמבואר בשפתי כהן יו"ד (סימן כ"ח סק"ה), ועוד. ומי שמע מעולם שנער בר מצוה שמניח תפילין שבירך שהחיינו? כללו של דבר אומר אני כי המורה שבדה מלבו שיש לברך ברכת שהחיינו בהדלקה הראשונה הורה שלא כהלכה, שהיא ברכה שאינה צריכה, ואין לה כל יסוד וסמיכה. ע"כ. וכ"כ בספר מנחת שבת (סימן ע"ה אות כ"א), ובספר נזר ישראל (ליקוטי רימ"א סק"י). וכן העלה כיוצא בזה גם הגאון רבי שלמה

הערות וציונים

108. נדפס לעיל אות קס"ה.

אוצר ההלכה

קלוגר בשו״ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאה סימן צ״ח), שצריך לבטל מנהג הכלות שמברכות שהחיינו בטבילתן הראשונה לפני חופתן, שזוהי ברכה לבטלה. ע״ש. וכן כתב מרן הגאון החיד״א בספר ברכי יוסף בשיורי ברכה יו״ד (סימן ר׳), שבמקום שהכלות נוהגות לברך שהחיינו בעת טבילתן הראשונה, יש למחות בהן, ולהודיע להן שאינן רשאות לברך שהחיינו, וכמו שהסכימו האחרונים בדין ברכת שהחיינו על כיסוי הדם בפעם הראשונה. ע״ש. ואמנם בשו״ת חתם סופר (חלק או״ח סימן נ״ה) נשאל אודות מקום שנהגו שהכלות מברכות שהחיינו בטבילתן הראשונה, וכתב ללמד עליהן זכות, שנראית לו הכרעת הגאון בעל פרי תאר (סימן כ״ח), שכל מי שמתחנך תחלה לחיוב מצוות יברך שהחיינו, ולא כמו שכתב הרוקח שעל כל מצוה מברך בפעם הראשונה שהחיינו, אלא רק הנכנס לחיוב המצוות, כגון בר מצוה בתחלת חינוכו בהנחת תפילין על כל המצוות שעתיד לעשות כל ימיו, וכן נשים שאינן חייבות בתפילין, אלא במצוות שהנשים חייבות בהן, שהן טבילה, חלה והדלקה, והיא פוגעת בראשונה בטבילת מצוה, שהיא המצוה שמתחנכת בה לחיוב מצות הנשים, מברכת שהחיינו בטבילה ראשונה שבה נכנסת לחינוך מצות הנשים. כן יש ללמד זכות שלא יהיה מנהג הדיוטות אבל במקום שלא נהגו לברך שהחיינו אל יברכו. ע״כ. ומוכח מדבריו שעכ״פ על הדלקת הנרות בערב שבת, אין האשה מברכת שהחיינו אף בפעם הראשונה. ובשו״ת יד אלעזר (סימן כ״א) כתב ג״כ לקיים מנהג הנשים המברכות ברכת שהחיינו בטבילתן הראשונה, אלא שכתב שיכוונו בברכתן לפטור בגדים חדשים שעליהן. ע״ש. ובשו״ת תורת יקותיאל (סימן ס׳) למד מדברי החתם סופר לענין כלה המדליקה נרות שבת בפעם הראשונה שמברכת שהחיינו. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת כנף רננה (סוף סימן י״ז) שגם כן כתב להסתמך על דברי החתם סופר הנ״ל. ע״ש. אולם הגאון מהרש״ם בספר דעת תורה או״ח (סימן כ״ב), השיג על החתם סופר הנ״ל, שנעלם ממנו מה שכתב הרמב״ם בשו״ת פאר הדור (סוף סימן מ״ט) שהמפריש חלה ותרומות ומעשרות, וכן טמא שטבל אינם מברכים שהחיינו. ע״ש. וכן בשו״ת הצל״ח החדש (סימן מ״ה אות ח׳) השיג כן על החתם סופר. ע״ש. וצ״ע. ובספר אז נדברו ח״ז (סימן ג׳, עמוד י״ג) כתב, שאף החת״ס בדין הטבילה לא כתב כן אלא ללמד זכות על העיר שכבר נהגו לברך בטבילת מצוה של הכלה, אבל מודה הוא שאין לנהוג כן לכתחלה וכו׳. ע״ש. וכן בתשובה מאהבה חלק ב׳ (סימן רל״ט) הנ״ל העיר בזה מתשובת הרמב״ם בפאר הדור (סימן מ״ט). ע״ש.

ומעתה קם דינא שאף לענין הדלקת הנרות של שבת בפעם ראשונה אין לברך שהחיינו. וכן העלה הגאון בעל פתח הדביר חלק ג׳ (סימן רס״ג סק״ג)[109], שאין לכלה לברך שהחיינו בהדלקת הנרות אף בפעם הראשונה, ושכן מצא בכתבי הקודש להרב בית עובד שהעלה כן. וחזרנו לכלל הנודע ספק ברכות להקל. וכן העלה בשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ג (סימן כ״ד). וכ״כ בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן ל״ח). ע״ש. ואף על פי שהבית חדש (סימן כ״ט) סובר שבברכת שהחיינו שבאה על שמחה לא שייך הכלל ספק ברכות להקל, וכן כתב בשו״ת הריב״ש (סימן תק״ה). אולם בתשובת הרשב״א (סימן רמ״ה) מתבאר שגם בברכת שהחיינו שייך הכלל דספק ברכות להקל. ובאמת שהבית חדש עצמו (בסימן תל״ב), סיים, שראוי שלא להיכנס בספק ברכות, ולכן אין לברך שהחיינו על בדיקת חמץ, ושכן המנהג. ע״ש. וכן הסכים הפרי מגדים (סימן רכ״ה אשל אברהם סק״ט). וכן דעת מרן הבית יוסף (סימן רכ״ה). וכן כתב הגאון מהר״י עייאש בספר מטה יהודה (סימן רכ״ה סק״ב) בדעת מרן. וכן כתב מרן החבי״ב בשיורי כנסת הגדולה (סימן רכ״ה הגהות בית יוסף אות א׳) בדעת מרן. וכן דעת מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן תרמ״ג סק״א), ובמחזיק ברכה (סימן כ״ב סק״ב). וכן העלה הגאון רבי יוסף ידיד בספר ברכת יוסף חלק ב׳ (דף קל״ג ע״ב ודף ק״מ ע״א). ע״ש. וכן כתבו בשו״ת מהר״ם שיק (חלק יו״ד סוף סימן שע״ד). ובשו״ת ביכורי שלמה (חלק או״ח סימן מ״ח אות ב׳). וכן הסכימו עוד הרבה אחרונים. וכן עיקר. ועיין עוד בשו״ת קול מבשר חלק ב׳ (סימן ו׳) שכתב, שאפילו לדעת הסוברים דלא אמרינן ספק ברכות להקל בברכת שהחיינו, בברכת המצוות שאומר עם זאת ברכת שהחיינו שייך לומר ספק ברכות להקל. כמו שכתב בשו״ת מהר״י קולון (שרש מ״ט), והרמ״א בהגה יו״ד (סימן ש״ה סעיף י״ב). ע״ש. ואם ברצון הכלה לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, בפעם הראשונה, תלבוש בגד חדש שראוי לברכת שהחיינו, ותברך עליו שהחיינו קודם ההדלקה, ואח״כ תברך על הדלקת הנרות. וכ״כ בשו״ת דברי שלום קרויז ח״ב (סימן י״ז). ע״ש. ועיין עוד בשו״ת כתב סופר (חלק או״ח סימן ס״ג), ובספר החיים להגר״ש קלוגר (סימן כ״ה דף ו׳ ע״ד והלאה), ובשו״ת תורת חסד מלובלין (סימן ז׳ אות ג׳), ובשו״ת שאלת יעקב (סימן צ״ג אות ג׳). ובמה שכתבתי בספר טהרת הבית ח״ב (עמוד תקל״ו והלאה). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה ז׳)

קסח) שם יברך וכו׳ להדליק נר של שבת. וכשמדליק שנים יברך ״נרות״. אליה רבה [סק״י]. ואין לשנות, כיון דאין מצוה אלא נר אחד. אשל אברהם [סקי״א].

(באר יעקב – קרויזר – סק״י)

קסט) שם יברך וכו׳ להדליק נר של שבת. ראיתי להרב יסוד הניקוד ז״ל בשער ח׳ [שער השמות אות כ״ג] שהביא דברי הכלבו [סימן ל״א דף כ״ה ע״ג] בשם הרמב״ם ז״ל: שיברך קודם שידליק ברכה זו בא״י אמ״ה להדליק נר שבת. עכ״ל. הרי לא הזכיר מלת ״של״, ע״ש[110]. והרואה יראה להרמב״ם ז״ל

הערות וציונים

109. נדפס באות הקודמת. **110.** לפנינו בכלבו מופיעה תיבת ״של״.

אוצר ההלכה

בספר היד (פ״ה מהלכות שבת ה״א) שכתב לברך להדליק נר של שבת. ע״ש. ובלי ספק דהכלבו לא נתכוון אלא להוכיח שיש לברך. ע״ש. ובהגהות מיימוניות [שם אות א׳] ג״כ כתב דאיתא בירושלמי[111] המדליק נר ביו״ט צריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של יום טוב. ובירושלמי בפרק הרואה[112] גרסינן להדליק נר לכבוד יו״ט, ודכוותיה בשבת אומר לכבוד שבת. ע״ש. וכפי הנראה דהעיקר הוא לברך נר של שבת, וכ״כ הטור ג״כ בסימן רס״ג, וכן נראה מדברי מרן ז״ל שם בב״י, וכמו שכתב בשלחנו הטהור. ע״ש. וכ״כ החיד״א ז״ל בברכ״י סימן תרע״ו [סק״א] דבליל שבת נוסח הברכה להדליק נר של שבת. ע״ש. (באר משה)[113]

קע) שם אחד האיש ואחד האשה. והנה דין זה דאחד האיש ואחד האשה שהן חייבין להדליק כבר השמיענו בסעיף ב׳, ולכאורה מהיכא תיתי לחלק לענין ברכה בין איש לאשה. ועל הטור היה אפשר ליישב מפני שהוא עדיין לא השמיענו שהנשים חייבות בדין זה, אבל הש״ע שהביא כבר דין זה לכאורה למה היה לו כאן לחזור שוב. אבל המעיין היטב בלשון הטור יראה, דגם הוא עיקר חידושו הוא שמברכים על ההדלקה, ולא בדבר חיוב הדלקה, דמשמע דזה דבר פשוט הוא ששניהם מוזהרין בדין הדלקה, אלא דהוה סלקא דעתין דאין מברכין על הדלקה [אלא] האחד מהם או האיש או האשה.

ולפיכך נ״ל בביאור דבריהם דבאמת מצינו שני טעמים להדלקה, האחד משום שלום בית, השני היא כבתה נרו של עולם וכמ״ש רש״י בשבת (דף ל״ב ע״א בד״ה הריני) בשם המדרש [ירושלמי שבת פ״ב ה״ו, בראשית רבה פרשה י״ז פסקא ח׳], והיה עולה על הדעת דיש חילוק בין איש לאשה, דבאיש אין זה רק כמו מים אחרונים ואם מצא דלוק אינו מדליק ולפיכך לא יברך, אבל באשה מצוה ושפיר מברך, ולפיכך אף דהשמיענו כבר בסעיף ב׳ דגם אנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק אבל [שמא] לא יברך, קא משמע לן דאיש נמי יברך. אלא דלפי זה לכאורה הוה לי למימר אחד האשה ואחד האיש שהרי האשה פשוט יותר. וצריך לומר משום דלעולם האיש קודם לאשה נקט.

ונבין בזה מה שיש לדקדק בלשון הטור שכתב וז״ל: וכשידליק יברך כו׳ אחד האיש ואחד האשה בכל מקום שידליקו בו וכו׳, דלכאורה מה זה שהוסיף בכאן בכל מקום שידליקו בו, דאי משום דקא משמע לן דיש מצות הדלקה אפילו שלא במקום האכילה אלא בשאר החדרים גם כן, אמאי כללו כאן בדין הברכה, דזה הוה ליה להשמיענו בדיני הדלקה. אבל לפי זה עולה שפיר, דאלמלי השמיענו דין זה במצות הדלקה, הוה אמינא דודאי הוא שמחויב הוא להדליק בכל החדרים, אבל זהו רק משום שלום בית ולזה לא נתקנה ברכה, ואינו מברך רק במקום שהוא אוכל בלבד משום דזהו חלק מסעודת שבת, ולזה הוצרך לאשמעינן דבכל מקום שידליק צריך לברך, ודו״ק. (אמת ליעקב)

קעא) שם ואחד האשה. עמ״ש הבאה״ט (סק״ג). ועיין בספר חמדת ימים בפ״ד (דף ל״ח ע״ב) [דף ל״ג ע״א] שכתב וז״ל: והמרדכי בפרק במה מדליקין [סימן רע״ג] כתב להניח הנרות במקום שמדליקין, לא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר. ודלא כמ״ש הרב אליה זוטא [סק״ז] על הנשים שהגיע זמן טבילתן ליל שבת שמדליקין בבית הטבילה, וכן לא יעשה, רק בעלה ידליק ויברך על נרות שעל השלחן. וכן ראוי להזהר בזמן שהיא יולדת שלא להביא הנרות לפניה לברך, רק תדליק ע״י הבעל ויברך על נרות שעל השלחן, ויביאו לפניה נר אחר ותדליק בלא ברכה, שכתב הגהות מיימוניות [הלכות תפלה פ״ד אות ג׳][114] שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר, ואף המקלים כשיטת רש״י [ספר האורה ח״ב הוצאת באבער עמוד 167], היינו בנדה או אחר הלידה, אך בתוך שמונה ימים ללידתה כ״ע מודו שאסור, ולפיכך אשה יראת ה׳ [היא] תתהלל שלא תברך כשהיא יולדת. ע״כ.

ואם כן מ״ש בשכנה״ג (בהגה״ט אות יו״ד)[115], ומנהגינו להביא נר ליולדת והיא מדלקת, ר״ל נר אחר, לא הנר שעורכים ע״ג השלחן, והיא מדלקת שכתב היינו בלא ברכה. ודלא כמ״ש הבאה״ט בשמו דתלי תניא בדלא תניא. ובזה ניצול ממ״ש ג״כ הרב ברכ״י בשיורי ברכה (אות ב׳)[116] בשם הרב מהר״ר יצחק הלוי וואלי בהגהות כ״י, דמ״ש מור״ם לקמן בסעיף י׳ דהדלקה במקומה בעינן, היינו דוקא בנרות שמדליקין על השלחן שהם עיקר ההדלקה כמבואר בדבריו, וכ״מ ממ״ש הרב כנה״ג עצמו בכנה״ג בסימן זה (בהגה״ט)[117] בשם מוהר״י וייל ז״ל [סימן קצ״ג], וכ״כ בספר פסח מעובין (סעיף ק״ס) בשמו כמש״ל באות א׳[118]. יע״ש. כי זה אני תמיה על הרב מהרי״ל וואלי הנז״ל, דהא דתיקשי ליה להשכנה״ג מהרמב״ם[119] ומור״ם, היה לו להקשות עליו ממ״ש איהו גופיה בכנה״ג בשם מהר״י וייל שכתב כמ״ש מור״ם בשם אור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן י״א]. אך קושטא דמילתא הוא כדכתבתי בעניותי, ובכן שפיר כתב בשכנה״ג ומנהג יפה הוא. (יפה ללב ח״ב – סק״ח)

קעב) שם גם ביום טוב צריך לברך. ושם בש״ע לברך ביו״ט, מרדכי פרק שני דשבת [סימן רע״ג] בשם ירושלמי פרק הרואה, ואיננו שם כלל.
(מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס״ח ע״א)

הערות וציונים

111. ההגהות מיימוניות הביא זאת בשם הירושלמי פרק המביא כדי יין בביצה, אך לפנינו לא נמצא. **112.** לפנינו לא נמצא. **113.** ושנה המחבר דבריו אלו בספרו שו״ת שואל ונשאל ח״ה סימן קי״ב אות ד׳. **114.** הלשון שהביא כאן היא לשון הרמ״א בסימן פ״ח, ובהגמ״י לא כתבו רק שהנשים נהגו סלסול בעצמן ואין נכנסות לבית הכנסת. **115.** נדפס לעיל אות פ״ג. **116.** נדפס לעיל אות פ״ד. **117.** נדפס לעיל אות ט׳. **118.** נדפס לעיל אות י׳. **119.** ראה הערה 49.

אוצר ההלכה

קעג) **שם גם ביום טוב צריך לברך וכו׳.** כתב בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק״א ע״ב)[120], דבאיש שאינו מקבל שבת בהדלקתו, יזהר שלא יברך זמן ביו״ט שחל בשבת דאז יש להחמיר, דאל״כ מה פריך בעירובין (דף מ׳ ע״ב) מזמן דיוה״כ, הא אפשר להתנות, אע״כ בזמן לא מהני, רק בברכת הדלקה דמוכחא מלתא דעיקר הדלקה בחול, אכן בברכת זמן מושך קדושת היום. וגם אשה שרוצה להתנות משום איזה צורך אז לא תברך זמן. אבל בהדלקה גופא שטעתה ובירכה זמן קודם ההדלקה, מכל שכן ברכת הדלקה בכל שבת אם בירכה קודם ההדלקה, אין לחוש בדיעבד ומותרת להדליק, דעיקר קבלתה דוקא בצירוף הדלקתה, ולמה יבטל הטפל את העיקר שהברכה משמשת להדלקה, רק לכתחילה נוהגת להדליק קודם כדעת י״א. וגם לשון הש״ע אחר שבירכה והדליקה משלכת הפתילה מורה כדיעה הראשונה לברך קודם.

(ארחות חיים – ספינקא – סק״ו)

קעד) **שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק.** שאלוני מאי גם (ואפשר משום סיפא דביוה״כ אין צריך לברך). ואמרתי בזה דאפשר היה לומר דבשלמא נר שבת שאי אפשר להדליק ולטלטל בלילה, א״כ מוכרח להדליק בערב שבת על המקום שהוא אוכל, וניכר תיכף שהוא בשביל שבת, משא״כ ביו״ט דיכול גם אח״כ לטלטל, ואפשר גם שידליק במקום אחר ולהביאו אח״כ בעת האכילה למקום האכילה, א״כ היה אפשר שלא לברך להדליק, והוי רק כמו שלמ״ד גבי נר חנוכה דאם ההנחה היא מצוה לא היה שייך לברך להדליק, עיין שבת (דף כ״ג ע״א), ולזה אשמעינן דגם ביום טוב צריך לברך.

עוד אמרתי דאפשר היה לומר דדוקא גבי שבת דההדלקה היא קבלת שבת, עיין לקמן סעיף י׳, וא״כ גבי שבת שהיא קבלת שבת מברכין, אבל יו״ט שאין מקבלין כידוע היינו אומרים שלא לברך.

והטעם שאין מקבלין ביו״ט, נראה או כמו שמובא בספר כף החיים (סימן ע״ר אות ה׳) בשם ספר בית דוד [סימן רס״ד], וז״ל באמצע הדבור: ונראה וכו׳ דשבת אין צריך קידוש בית דין וממילא קאתי, הלכך צריך לצאת לקראתו ולקבלו כיון שבא אלינו מעצמו, אבל יו״ט שבא אלינו ע״י קידוש בית דין (שמקדשים החודש), נמצא שאנו מביאין אותו וכו׳. ועוד י״ל על פי המובא בספר כף החיים (סימן רס״ב אות ל״ה) בשם שיירי כנה״ג [הגה״ט סק״ד][121] ואליה רבה (אות ה׳) בסימן הנזכר, על מה שאין מקבלין שבת שחל ביוהכ״פ מפני שאין כאן נשמה יתרה, שמפני זה הטעם אין מברכין על הבשמים במוצאי שבת שחל להיות ביוהכ״פ. עכ״ל. א״כ כיון שהקבלה היא מפני הנשמה יתירה שהיא הכלה כמובא שם, א״כ גם ביום טוב אין מקבלין שאין נפש יתירה שם.

ועתה ראיתי בספר המנהיג (דף כ״ה ע״ב וכ״ו) וז״ל: ובבראשית רבה [פרשה י״א פסקא ב׳] ״ויברך אלקים את יום השביעי״ וכו׳ [בראשית ב׳, ג׳] ברכו בנר וכו׳, למדנו שאין לברך על הנר בלילי יו״ט, וכ״כ רב אחא[122] בנר שבת לברך להדליק ולא הזכיר נר של יום טוב. [ע״כ]. וא״כ פשוט דאשמעינן גם ביום טוב ודלא כנזכר, גם בשל״ה הקדוש (דף י״ט ע״ב בדפוס יוזעפף) מ״ש טעם לברך על הנר (של) של שבת[123].

עוד אפשר שהיה טעם שלא לברך על הדלקת נר יו״ט, מפני שהדלקת נר יו״ט הגם שאם הוא ג״כ חיוב מצד שמחת יו״ט, אמנם הוא רק חלק משמחת יו״ט כמו אכילת בשר, אבל אינה מצוה מיוחדת כמו בשבת ע״פ הטעמים שכתבנו, וגם מה שציינתי להשל״ה הקדוש.

ויותר י״ל ע״פ שראיתי טעם מדוע אין מברכין על סעודת שבת ויו״ט, ותרצו מפני שאין ניכר כל כך, כי גם בחול אוכלים כמה פעמים בשר ודגים, א״כ גם הנר ביו״ט כיון שיכול להדליק סמוך לסעודה, א״כ אינו ניכר, דהא גם בחול מדליקין בסעודה כמו בגמרא (יומא דף ע״ה ע״ב), אבל בשבת כיון שמדליק מבעוד יום הרבה קודם הסעודה וניכר שהוא משום כבוד שבת, הגם שהוא ג״כ משום עונג שבת דסעודה, לבד שלום בית. עיין בשל״ה הקדוש ([ח״ב] מסכת פסחים דף כ״ג עמוד ד׳ ד״ה בענין ושמחת בחגיך [אות ס״ה]), ועיין גם בקיצור של״ה [מעיל שמואל הלכות יום טוב סעיף ג׳] שגם ביום טוב מדליק קודם יו״ט.

(זרע יעקב – זלזניק)

קעה) **שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק וכו׳.** יש מקומות שהנשים נהגו לברך זמן בהדלקת נר יו״ט, ואין לזה יסוד, מיהו אין למחות בהן בחזקת היד. שאלת יעבץ (סימן ק״ז).

(ברכי יוסף – סק״א)

קעו) **שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק וכו׳.** ולענין לברך שהחיינו, עמ״ש הרב בית השואבה שם (דף קס״ד ע״ב אות יו״ד). ונשי דידן אין נוהגין לברך שהחיינו בהדלקה, שסומכת על שהחיינו שמברכים בעליהן בקידוש, וכן עיקר.

(יפה ללב ח״ג – קונטרס אחרון סק״ב)

קעז) **שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק וכו׳.** כתב שערי תשובה (ססק״י), דמה שנוהגין לברך זמן בשעת הדלקת נר דיו״ט אין לזה יסוד. ולי נראה דודאי אין נחשב הדלקת נר יום טוב כמו מצוה הבאה מזמן לזמן, כיון שנר שבת שהיא בכל שבוע ושבוע דומה ממש למצות נר יום טוב,

---

הערות וציונים

120. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ל״ו. **121.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״ב אות פ״ה. **122.** לפנינו בשאילתות ליתא, ובשאילתא ס״ג הביא בהעמק שאלה (אות ז׳) את דברי ספר המנהיג הנ״ל. **123.** ל״מ, ואולי כוונתו למ״ש בח״ב מסכת שבת פרק תורה אור אות צ״ג.

אוצר ההלכה

וכדאיתא במג"א (סימן תרצ"ב סק"א) דלכן לא יברך על מצות סעודת פורים שהחיינו כיון ששכיח סעודת מצות כזה בשבת ויום טוב.

אך י"ל שברכת שהחיינו זו שהנשים מברכים קאי על הרגל, ואנו סומכין על כסא דקידושא, והן שאין מקדשין בעצמם ורוצים לברך ברכת שהחיינו בעצמן, מברכין וסומכין אותו לברכת הדלקת הנרות שהיא מצוה ראשונה שעושין הנשים בהכנסת יום טוב, ומקבלין בהדלקה זו קדושת יום טוב. וביום טוב שני של ר"ה צריכין פרי חדש, עיין ש"ע סימן ת"ר [ס"ב] ובמחצית השקל (סק"א). וצ"ע קצת, אבל לדינא מברכות. ופשוט הוא שאם אומרת קידוש לעצמה שלא תחזור ותברך בקידוש ברכת שהחיינו.[124] [ועיין בהגדת כתב סופר מש"כ בענין זה ותמצא נחת]. (התעוררות תשובה)

קעח) שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק וכו'. כתב המשנה ברורה (סקכ"ג), ואין צריך לברך זמן על ההדלקה, מיהו במקום שנהגו אין למחות בידן. עיין מש"כ להלן (סימן תקפ"ה ס"ב) בענין ברכת שהחיינו לנשים בהדלקת נר של יום טוב. (אמת ליעקב)

קעט) שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק נר של יום טוב. ואם חל להיות בשבת מברכין להדליק [נר] של שבת ושל יו"ט, וכמ"ש מור"ם בהגה לקמן בסימן תר"י (ס"א). יע"ש. ולא מיחזי דה'ן חותמין בשתים, דיוה"כ ויו"ט נמי מיקרו שבת. ועמ"ש בח"א לעיל (בסימן ר"ח אות ז').
(יפה ללב ח"ב – סק"ט)

קפ) שם גם ביום טוב צריך לברך להדליק נר של יום טוב וביום הכפורים בלא שבת יש מי שאומר שלא יברך. משמע שאין חילוק בין חג המצות ושבועות וסוכות לר"ה, דבכולם יש לברך להדליק נר של יום טוב, חוץ משבת ויוה"כ דאישתנו למעליותא, וצריך להזכיר בהדיא של שבת או של יוה"כ. וכן כתב הרב כף החיים (נר"ו) שם (באות מ"א). ע"ש. [א"ה. ולכאורה אינו מוכרח, דמרן איירי בשאר ימים טובים דכמו שחותם בתפלה מקדש ישראל והזמנים, ה"ה בהדלקת הנר אומרת להדליק נר של יום טוב סתם, אבל בר"ה שחותמים בתפלה מקדש ישראל ויום הזכרון, ה"ה בהדלקה אומרת להדליק נר של יום הזכרון, דברכה מבוררת עדיפא. ושוב ראיתי במטה אפרים (סימן תקפ"א אות נ"ד) שכתב שהנשים מדליקות נרות לכבוד היום ומברכות כמו בשאר יו"ט. ע"ש. ואם חל ר"ה בשבת תברך על הדלקת נר של שבת ושל יום טוב, והביאו להלכה במחזור אהלי יעקב לראש השנה (דף מ"א ע"א). ועיין בש"ע או"ח (סימן תקמ"ח סעיף י"א) דראש השנה ויוה"כ חשיבי כרגלים לבטל האבלות. ע"ש. ואם כן שפיר נקרא ר"ה יום טוב. ומכל מקום הרי מצינו ביוה"כ שאומרת בפירוש "להדליק נר של יום הכיפורים" אע"פ שנקרא יום טוב, והוא הדין לראש השנה יש לומר נמי שאומרת יום הזכרון. והדבר צריך הכרע. ואחר זמן רב ראיתי בעיתון כפר חב"ד מספר 545 (א' חשון התשנ"ג) עמוד 60, שמנהג חב"ד לברך להדליק נר של יום הזכרון, ושכן הורה אדמו"ר הרש"ב נ"ע (נכדו של הרב צמח צדק מליבאוויטש). ועיין עוד בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב עמוד ס' בהערות אות י"ב). ואחר שנים ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ב סוף סימן ט"ז) דמה שיש נוהגים להוסיף בנוסח הברכה בליל ר"ה אקב"ו להדליק נר של יום טוב הזכרון אין לזה שורש וענף וכו', ומכל מקום לא הוו כמשנים ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וכן אין לחוש להפסק. ע"ש. והביאו בחוברת יוסף דעת (גליון קי"א בחידושי עירובין דף מ' ע"א), וכתב שאם אומרים להדליק נר של יום הזכרון גרע טפי, וצריך עיון אם יצאו גם בדיעבד. ע"ש. ולדעתי פשוט שיצאו בדיעבד על כל פנים. **נאמי"ן ס"ט].**
(נפש חיה – צבאן – מערכת הה"א אות י"א)

קפא) שם וביום הכפורים בלא שבת יש מי שאומר שלא יברך (ועיין לקמן סימן תר"י). נ"ב: ושם [ס"ב] כתב המחבר י"א שמברך, והרמ"א מסיים וכן המנהג במדינות אלו. וכן הביא שם העטרת זקנים בשם מנהגים [להר"א טירנא מנהגי ערב יוה"כ עמ' ק"א]. ומהגר"א שם [סק"ד] משמע דס"ל שלא לברך. (חדושי הגהות)

קפב) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה. והטעם בזה כדכתב הרב מהר"י מברונה בתשובה (סימן פ"ד), דנשאל על אשה שהדליקה נרות לשבת בערב שבת ושכחה לברך להדליק נר שבת, ולאחר שיצא הקהל נזכרה, ושאלה האשה אם עוד יש לה לברך, והשיב דלא לברך כלל, אע"ג דבריש חולין באור זרוע [ח"א סימן שס"ז] והגהות באשרי [פ"א סימן ב'] דאם שחט ולא בירך קודם השחיטה יברך אחר השחיטה והכיסוי, שאני התם דזמן שחיטה הוא, אבל הכא דלאו זמן הדלקה הוא לכן לא תברך [וכו'], ועוד להדליק [ל]הבא משמע, אך על השחיטה לשעבר משמע כדפירשו התוספות בריש פסחים [ז: ד"ה על הטבילה], וכיון דתיקנו להדליק שוב אין לברך. עכ"ד. ומסוף דבריו משמע דאף אם נזכרה קודם זמן האיסור לא תברך כיון שהוא לאחר הדלקה, מטעם שכתב לבסוף דלהדליק להבא משמע, דלא כמ"ש השכנה"ג ז"ל [הגה"ט סקי"א][125] בשמו כמ"ש הרב באר היטב (בסק"ג). וק"ל.[126] (יפה ללב ח"ה – השמטות סק"ב)

קפג) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו'. עיין באה"ט (סק"י). והעיקר לברך קודם ההדלקה, דאם תברך אח"כ צריכה לברך על הדלקת נר של שבת, ולא להדליק. ואם משום דאם תברך קודם קיבלה לשבת, בתר כוונה אזלינן, ודעתה היא

הערות וציונים

124. תוספת זו במקור. **125.** נדפס לעיל אות קנ"א. **126.** וכן העיר בזה הרב המגיה בספר יקהיל שלמה, נדפס לקמן אות קצ"ג (ד"ה ואגב ריהטא).

אוצר ההלכה

שאינה מקבלת שבת עד אחר ההדלקה. ועמ"ש בספר מעיל שמואל קצור ומפתח של"ה בהלכות חנוכה (אות י"א דף ס"ט ע"ד). (יפה ללב ח"ו קמא – סק"א)

קפד) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו'. שאלה, איך יש לברך על הדלקת נר שבת, אם קודם ההדלקה או אח"כ, וכן ביו"ט איך ראוי לברך, וכן ביום הכפורים.

תשובה. מרן ז"ל בש"ע (סימן רס"ג ס"ה) כתב, כשידליק יברך בא"י וגו', ולשון כשידליק משמע דאחר שידליק, דאם כוונתו כשרוצה להדליק, היה לו לומר כשמדליק, דר"ל כשבא להדליק, ומדנקט כשידליק משמע דאחר שידליק מברך. וכן מור"ם ז"ל שם כתב בזה פלוגתא יש ויש, ולדקי"ל דיש ויש הלכה כיש בתרא, העיקר דמדליק ואח"כ מברך, אלא דיש לחפש בבעלי הכללים אם כלל זה אמור גם בדברי מור"ם, ומסתברא דלא שנא, ובפרט בנדון זה ביחוד, דהרי מסיים מור"ם שם וכדי שיהיה וגו', ומדטרח לבאר דחשיב עובר לעשייתו שמע מינה דכן דעתו, וכן מוכח מדמסיים וכן המנהג.

וכן לפי מה ששמעתי כן המנהג פה אי ג'רבה יע"א, דבשבת מדליקין ואח"כ משימים ידם נגד הנר ומברכין וכמ"ש מור"ם, וכן נראה דעת החיד"א ז"ל במחב"ר שם (סק"ד)[127]. ע"ש. אבל ביו"ט נוהגים לברך תחילה ואח"ך מדליקין וכמו שכן הסכים המחב"ר שם. ע"ש. אבל ביוה"כ לפי זכרוני דנהגו להדליק ואח"ך לברך, והכי נמי מסתברא כיון דאסור במלאכה ודומיא דשבת וכאמור. הכו"ח ביום כ"ז סיון התרצ"ד. ע"ה **כלפון משה הכהן** סילט"א. (שו"ת שואל ונשאל ח"ב – סימן נ"ח)

קפה) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו'. מכתב להחו"ש והכולל **ר' מאיר כהן** הי"ו רמלה, כ"ה טבת תשמ"ב, מה ששאל דעתנו בענין ברכת ההדלקה בנרות של שבת אם לפני ההדלקה או אחריה?

תשובה, אנחנו ממשיכים עד היום והיום בכלל כמנהגנו לברך אחרי ההדלקה, שהיא דעת רבותינו שאנו הולכים לאורם, אם הרב חיד"א [מחזיק ברכה סק"ד][128] שרבותינו כותבים עליו מיוסף ועד יוסף לא קם כיוסף (ר"ל ממרן הרב יוסף קארו עד הרב יוסף אזולאי), ואם הגאון מבבל בן איש חי [שנה ב' פרשת נח ה"ח] ששבילי הקבלה גלוים לפניו, ועד אחרן מרן מוהרמ"ך זצוק"ל [שו"ת שואל ונשאל ח"ב סימן נ"ח][129], וכך מנהג אבותינו ואבות אבותינו. והגאון מוהרי"ע שליט"א מה שהאריך הוא כדי לקיים מנהג אבותיו שהיו מברכים ואחר כך מדליקים ואחר כך ביטלו מנהגם וכמ"ש בסוף תשובתו (יביע אומר ח"ב או"ח סוס"י ט"ז), ואנחנו ג"כ עלינו לקיים מנהג אבותינו להדליק ואחר כך לברך. (ומה ששאל אם היו ספרי טור וב"י והפוסקים בעירנו אי ג'רבא, ודאי שהיו כהנה וכהנה. והרבה פוסקים שהיו לנו בג'רבא ולא נמצאים כאן בארץ. ואולי יבקר כבודו פעם במושב ברכיה, שנמצאים בספריה שם חלק מהספרים שהיו בישיבה אחת מהישיבות שהיו בג'רבא, ויראה ספרים שאינם מצויים כאן בארץ. ואולי כוונת הרב נאמ"ן על הספרים האחרונים החדשים, ואין להאריך בזה).

ועוד נראה שאחרי שכבר נהגו הנשים כדעת בעל הלכות גדולות [הלכות חנוכה עמ' קנ"ח] שקבלת שבת תלויה בברכה על הדלקת הנרות, אם יעשו אחרת יכנסו באיסור חילול שבת שחל עליהן מצד מנהגן, ורק ע"י התרת נדרים בשלשה אולי יכולים לבטל מנהגן, וקצרתי לפי המצב והפנאי. [א"ה. דעת בעל הלכות גדולות היא דבהדלקה מקבלת עליה שבת ולא בברכה, ואולי צ"ל דעת מהרי"ו [שו"ת מהר"י וויל, דינין והלכות סימן כ"ט]. גם מה שכתב הרב המחבר נר"ו שהגרע"י שליט"א בא לקיים מנהג אבותיו, במחכ"ת גם מנהג אבותיו היה כמנהגנו להדליק לפני הברכה, וכידוע שכל יוצאי בבל נקטי בשיפולי גלימיה דהבן איש חי, ואפילו הכי עמד וביטל המנהג ופסק לברך לפני ההדלקה כדעת הרמב"ם ומרן. ובעיקר הדין עיין מה שכתבתי במילואים לספר איש מצליח (ח"א חיו"ד דף נ"ו ע"א)[130] ובאור תורה (שנה י"ב סימן צ"ח) בהגה, ואכמ"ל. **נאמ"ן ס"ט**]. (שיירי הנפש – צבאן – מערכת הנו"ן אות י"ב)

קפו) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו'. לענין ברכה על הדלקת נרות שבת לאשה שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקה, המנהג להדליק ואח"כ תברך, ותשים ידיה כנגד הנרות שלא תהנה מהאור עד אחר הברכה, והוא ע"פ המחלוקת והמנהג שהביא הרמ"א בסימן רס"ג (סעיף ה'), ובדברי הש"ע אין הכרעה, וכ"כ מוהרמ"ך בשואל ונשאל (ח"ב סימן נ"ח)[131] שכן המנהג. והגם דבלשון הש"ע שם (סעיף י') כתוב אחר שברכו והדליקו [דמשמע שמברכות קודם ההדלקה], כבר כתב הרב כף החיים שם (אות ס"ב) דנראה דלאו דוקא, ועיין להרב שואל ונשאל מה שכתב בזה. והיותר נראה דלשון הש"ע זה הוא לשון השבלי הלקט ונקט כלשונו, ואפשר דהשבלי הלקט סבר כהחולקים לברך קודם, ויש לחפש עוד. ועיין להגאון הראש"ל הגרע"י נר"ו בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן ט"ז) ובשו"ת יחוה דעת (ח"ב סימן ל"ג) שהאריך דצריך לברך קודם שידליק, ולע"ד אין לנו לבטל מנהגנו, כיון שיש סוברים כן ונתייסד ע"פ ותיקין. וכעת כתבתי זה לפום ריהטא.
(שו"ת מגיד תשובה ח"ו – סימן כ"ט אות ב')

הערות וציונים

127. נדפס לקמן אות קצ"ט. **128.** נדפס לקמן אות קצ"ט. **129.** נדפס באות הקודמת. **130.** נדפס לקמן אות קפ"ט. **131.** נדפס לעיל אות קפ"ד.

אוצר ההלכה

קפז) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו'. נשאלתי אודות אשה שנהגה להדליק נרות שבת, ואח"כ לברך, האם תשנה מנהגה לברך על הדלקת הנרות תחלה ואח"כ תדליק, כדקי"ל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן.

הנה הרמב"ם (בפרק ה' מהלכות שבת הלכה א') כתב מפורש שחייב לברך קודם ההדלקה, "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת". וכתב הרב המגיד, שכך מבואר בסדר רב עמרם גאון לברך קודם ההדלקה, וכן הסכימו כל האחרונים. ע"כ. וכן כתב בארחות חיים (בדיני הדלקת הנרות בערב שבת אות א'), וזו לשונו: ונהגו לברך על הדלקת הנרות על פי דברי רבינו תם. וכן כתבו גם כן רב עמרם גאון והרמב"ם, שמברך קודם שידליק, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אקב"ו להדליק נר של שבת. ובין האיש ובין האשה מברכים בהדלקתם ואחר כך מדליקים, וכן הדין ביום טוב. עכ"ל. וכן כתב בספר כל בו (סימן ל"א). וכן כתב רבינו אבי העזרי, הראבי"ה, בחלק א' (סימן קצ"ט), שבהדלקת שני הנרות בערב שבת, דעתו שלא לקבל עליו את השבת כשמברך עובר לעשייתן עד שיפרוש מהדלקת הנר השני ויניחנו במקומו, שאם לא כן אחרי הברכה לא היה לו להדליק את הנר השני. ע"ש. וכן כתב המרדכי (פרק במה מדליקין סימן רצ"ג). וז"ל האור זרוע הגדול בחלק ב' (סימן רנ"ו, דף נ"ז ע"ג): ואני רגיל לומר על מצות הדלקת נרות שבת, שיש לברך על ההדלקה הראשונה, אך תהיה דעתה שלא תקבל שבת אלא עד שתגמור כל הדלקתה, ובשביל הברכה אינה מקבלת שבת עדיין, עד שתגמור מצות הדלקתה. וכן נכון לעשות, ולא להדליק הנרות ולברך אח"כ, שאין זה עובר לעשייתן. וכ"ש לדברי הגאונים דסבירא להו שאין קבלת שבת בהדלקת הנרות, אלא רק בתפלה. ע"כ. וכן מבואר בשבולי הלקט (סימן נ"ט) בשם הגאונים, שמברכים ומדליקים ושובתים מיד, ואע"פ שבירך לא קבל עליו שבת, עד שידליק כל הנרות שבביתו, ואינו מתחייב בשביתה עד שיסיים את כולם. ע"כ. ובספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמוד קנ"ח) כתב וז"ל: ונראה לי שאינו רשאי לשוח כלל עד שיסיים מלהדליק כל הנרות כמו בביעור חמץ או בשאר מצוות, ואם שח חוזר ומברך פעם אחרת. ע"כ. ומוכח שצריך לברך קודם ההדלקה. וכן כתב בספר הבתים (הלכות שבת פרק כ"ט שער ו' עמוד רע"ג). ע"ש. ועיין בברכי יוסף שיורי ברכה (סימן רס"ג אות ה')[132].

והנה ברור שטעמם של הראשונים הנ"ל הוא ע"פ מה שכתוב בפסחים (ז:), אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, בי רב אמרי חוץ מן הטבילה, דאכתי גברא לא חזי. ע"ש. וכתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות הכ"ג), כל המקדש אשה צריך לברך קודם הקידושין ברכת אירוסין, כדרך שמברכים על כל המצוות עובר לעשייתן, ואם קידש ולא בירך, לא יברך אחר הקידושין, שזוהי ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה. עכ"ל. ומוכח שדין עובר לעשייתן הוא לעיכובא. אך בשו"ת מהרי"ו בדינים שבסוף הספר (סימן כ"ט) כתב וז"ל: מקצת נשים נהגו שמדליקים נרות ואח"כ משימים את ידיהן פרושות נגד הנרות, ואז מברכות, ואח"כ מסלקות ידיהן, והא דפורסין ידיהן כי היכי דליהוי עובר לעשייתן, ולא רצו לברך קודם ההדלקה, שא"כ קבלו שבת אז, ולא מצו לאדלוקי. ע"כ. והביאו הרמ"א בדרכי משה (סימן רס"ג [אות ב']). ולכאורה קשה, שא"כ אמאי לא קאמר בפסחים (ז:) חוץ מהדלקת הנרות בערב שבת. ואין לומר שאין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהן חוץ (עירובין כז.), שהרי כתב הרא"ש בשבועות (פרק שבועת הדיינים סימן ה'), שאין לומר כן אלא היכא דמוכחא מילתא במשנה או בגמרא, אבל אנן לית לן לשבושי כלל גדול שמסרו חכמים ז"ל, שא"כ אין לדבר סוף, ולא נסמוך על תלמוד ערוך שבידינו, שהרי רובו כללות. ע"ש. ועיין עוד בחידושי הרמב"ן (פסחים ז:) שכתב, דהא דקי"ל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, כלל גדול הוא, ומה שאמרו בירושלמי חוץ מן הקידושין בבעילה, מדלא קאמר הכי הש"ס שלנו, נראה דלא סמכינן על הירושלמי. ע"ש. ועיין עוד בהר"ן שם. גם בפירוש רבינו פרחיה בר נסים (שבת קלז:) כתב לדחות שיטת האומרים שאבי הבן מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אחר המילה, שהר"מ תמה על זה שהרי יש בידינו עיקר גדול שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ומה שאמר דהיינו חוץ ממילה, דבר זה לא נשמע מעולם, שא"כ היה לו לתנא לומר בפירוש חוץ ממצות מילה, כמו שאמר חוץ מטבילת הגר, והיה לו לכלול עמו חוץ מטבילת הגר ומילה, וממה שלא אמרו אלא חוץ מטבילת הגר בלבד, שמע מינה שאין חילוק בין מצות מילה לשאר כל המצוות. ע"ש. וכן הובא בהגהת הרה"ג המו"ל ספר המאורות (שבת קלז:). ע"ש. ומוכח דסבירא ליה שצריך לברך קודם הדלקת הנרות. וכדברי הראשונים הנ"ל. ומה שנראה מדברי מהרי"ו שע"י פרישת ידיהן נחשב עובר לעשייתן, כיון שעיקר ההדלקה היא להאיר את הבית משום שלום ביתו. לא נהירא. ויותר יש לומר כמו שכתב הגרע"א (ביו"ד ריש סימן י"ט), דמה שאמר חוץ מטבילת הגר, התם אף בדיעבד אם בירך לפני הטבילה לא יצא, וחוזר ומברך אחר הטבילה, אבל שאר מצוות וכו'. ע"ש. והוא הדין בנידון דידן יש לומר דלכולי עלמא אם בירך לפני ההדלקה יצא, שהרי מהרי"ו עצמו בפסקיו (שנדפסו בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמוד רצ"ו, אות ט"ז), כתב שיש לנשים לדבק אצבעותיהן ולפרוש אותן נגד הנרות בשעת הברכה כדי שיהיה עובר לעשייתן, "או שיברכו קודם ההדלקה". ע"ש.

ועינא דשפיר חזי להש"ך ביו"ד (סימן י"ט סק"ג), שהביא מה שכתוב בהגהות אשרי פ"ק דחולין בשם האור זרוע,

הערות וציונים

132. נדפס לעיל אות ק"ס.

אוצר ההלכה

שכל מצוות שלא בירך עובר לעשייתן מברך אחר עשייתן, וכתב על זה, אולם הרמב"ם (ריש פרק י"א מהלכות ברכות) כתב, שאם שחט בלא ברכה או שהפריש תרומות ומעשרות בלא ברכה, אינו חוזר ומברך אחר עשייה. וכן כל כיוצא בזה. ואף שבספר ברכת אברהם (סוף ח"א וריש חלק י') האריך לסתור דברי הרמב"ם במליצות והרצאות דברים. (ו)אין דבריו מוכרחים כלל. ולי נראה ראיה ברורה מהסוגיא דפסחים (ז:) שאף בדיעבד אינו מברך אחר עשייתן, וכן מוכח מדברי התוס' (סוכה לט.) והרא"ש שם, שאם נגמרה המצוה שוב אינו מברך, ואף הריקאנטי שהביא דברי האו"ז, סיים במסקנתו בדברי הרמב"ם. וכן כתב הרב רבי דוד אבודרהם בשם בעל המאור פ"ק דפסחים (ז:). וכן דעת הרי"ף בתשובה. וכן עיקר. ועוד דהא קי"ל ספק ברכות להקל. ע"כ. וכן מוכח בהדיא בשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סימן ע"ד). ע"ש. גם בארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות י"ב דף ע' ע"ג), וכן בכל בו (סימן מ"ח) כתבו, שאם לא בירך קודם בדיקת חמץ, יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו. וכן פסק הרמ"א בהגה (ריש סימן תל"ב), וכתב הב"ח [אות ב'] והאליה רבה שם (סק"ג), שאם סיים בדיקתו אינו מברך כלל. וכן כתב הגר"א בביאוריו שם, וסיים: ודלא כהגהות אשרי (סוף פ"ק דברכות) שכתב דכל היכא שלא בירך קודם המצוה מברך אחר המצוה (אור זרוע). וכן הסכימו הפוסקים שאינו מברך אחר עשייתן. ע"ש. וכן כתב החק יעקב (שם סק"ה). וכן כתב בש"ע הגר"ז (שם סק"ה) שאחר בדיקה לא יברך כלום, שהרי כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, אבל לאחר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית, והוא אינו עושה כלום, כיון שכבר עשה. ע"כ. וכן כתב המקור חיים שם. וכן פסק הפרי חדש (סימן תל"ב), וכתב, ודלא כמו שכתב הגהות אשרי בסוף פ"ק דברכות, דכל היכא שלא בירך קודם המצוה מברך אח"כ, וסבירא ליה דההיא דקי"ל דמברך עובר לעשייתן, היינו לכתחלה, אבל בדיעבד מברך. והסכים לכך בספר ברכת אברהם, ואינו מחוור, אלא העיקר כדעת הרמב"ם שאינו מברך אח"כ. ולזה הסכים הש"ך ביו"ד (סימן י"ט). ע"כ. וכן העלה הגר"ח בן עטר ביו"ד בספר פרי תאר (סימן י"ט סק"ג) שהעיקר כדברי הרמב"ם, דלא אשכחן מאן דפליג עליה מרבוותא קמאי, ועוד דקי"ל ספק ברכות להקל. ע"ש. וכן הסכים הכרתי ופלתי שם (סק"ג), ושכן מוכח מדברי התוס' והר"ן (פסחים קטו.) כדברי הרמב"ם. וכן עיקר. וכן הסכים הערך השלחן שם (וכן כתב עוד הערך השלחן באו"ח סוף סימן קנ"ח וסימן תל"ב). ע"ש. אתה הראת לדעת כי רבותינו האחרונים הסכימו שהעיקר כדעת הרמב"ם שאם לא בירך קודם המצוה אינו מברך אח"כ. וכן כתב הרב טל אורות (דף י"א ע"ד) שדעת הרמב"ם דהא דקי"ל שמברך עובר לעשייתן הוי לעיכובא, היא הסברא המוסכמת לרוב גדולי הפוסקים, והמברך לאחר עשיית המצוה הויא ברכה לבטלה. וכמו שכתב הרמב"ם (בסוף פ"ג מהלכות אישות). ע"כ. וכן כתב עוד הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן ק"ד), שאם בירך לאחר עשיית המצוה ברכה לבטלה היא. ע"ש. ואפשר שהרמ"א כאן בדין ברכת הדלקת הנרות בערב שבת שחשש לדברי המהרי"ו הנ"ל, נמשך לשיטתו בדרכי משה יו"ד (סימן י"ט) שהביא דברי הגהות אשרי בשם האו"ז שאם לא בירך קודם המצוה מברך אח"כ, אלמא דס"ל דהא דבעינן לברך עובר לעשייתן אינו לעיכובא, ויוכל לברך אח"כ, ולכן כתב לברך אחר הדלקת הנרות בערב שבת, אבל לדידן דקי"ל כהרמב"ם וסיעתו, דהא דאמרינן דמברך עובר לעשייתן הוא לעיכובא, גם כאן אין לברך אלא קודם ההדלקה.

ואשקוטה ואביטה בשו"ת שאגת אריה (סימן כ"ו) שהאריך למעניתו בזה, וכתב להוכיח כמו שכתב בהגהות אשרי בשם האור זרוע, שרשאי לברך גם לאחר עשיית המצוה, מהא דאמר שמואל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ולא נקט קודם לעשייתן, ואף על גב דאמרינן עלה דלישנא דאקדומי הוא, שנאמר ויעבור את הכושי וכו', מכל מקום הא קי"ל לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (כמו שאמרו בחולין קלז:), ואם כן הוה ליה למימר קודם עשייתן, כלישנא דגמרא בכל מקום. אבל עובר לעשייתן משמע גם כן לאחר שעשאן (כמו שאמרו במגילה ב. ולא יעבור, ולא יאחר). אלא ודאי דשמואל נקט האי לישנא דשמע מינה תרתי, דבר והיפוכו, דלכתחילה צריך לברך קודם עשייתן, כדמשמע לשון עובר בלשון המקרא, ובדיעבד אם לא בירך קודם לעשייתן מברך אחר כך, כדמשמע לשון עובר שבלשון חכמים שהוא אחר שעשאן. ע"כ. ובמחכ"ת אשתמטיתיה מה שכתב בשו"ת הרשב"ץ חלק ב' (סימן רע"ז): דמשום הכי נקט שמואל עובר לעשייתן, ולא נקט קודם לעשייתן, לפי שאם היה אומר קודם, היה משמע קודם הרבה, אבל לשון עובר לעשייתן משמע קדימה בסמוך למצוה מיד, כמו ויעבור את הכושי, ולכן ראוי לעשות כל מה שאפשר לסמוך הברכה למצוה בלא הפסק. ע"כ. וכן כתב המאירי (מגילה כא:). וכן כתב הנימוקי יוסף (בפסחים ז:). ושוב ראיתי להגאון רבי יצחק טאייב בערך השלחן (סימן קנ"ח ס"ק י"א), שהעיר כן על דברי השאגת אריה, והביא מתשובות הרא"ש [כלל כ"ו אות א'] והרשב"ץ [ח"ב סימן ע"ד] והריב"ש [סימן פ"ב], שכולם סוברים כדעת הרמב"ם שאם בירך אחר עשיית המצוה הוי ברכה לבטלה. ושכן עיקר. ע"ש.

והנה כל יסוד דברי המהרי"ו הנ"ל הוא על פי סברת בה"ג, שקבלת שבת תלויה בברכת והדלקת נרות שבת, אבל רבו הראשונים שכתבו לדחות דברי בה"ג בזה, וכתבו שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, וכמבואר בחידושי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (שבת כג:), והביאו ראיות נגד סברת בה"ג, (וראה עוד בתשובת הרשב"א ח"א סימן אל"ף וע', ובחלק ד' סימן קי"ט). וכן העלה המאירי שם. וכן כתב הרא"ש (בסוף פרק במה מדליקין). וכן כתב בשבולי הלקט (סימן נ"ט), ושכן מצא בתשובת הגאונים. ושכן דעת רבינו שמשון. ע"ש. וכן בחידושי הר"ן (שבת כג:) כתב לדחות דברי בה"ג, דליתא, ושכן דעת הרא"ה. ע"ש. ומרן הב"י (סימן רס"ג) הוסיף שכן דעת רבינו

אוצר ההלכה

ירוחם והרב המגיד. וזו לשון מרן בשלחן ערוך (סימן רס״ג סעיף י): לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר בעשיית מלאכה. ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו נרות שבת, משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה, ואינן מכבות אותה. (עיין תוספתא סוכה פ״ד ה״ז). ויש אומרים שאם תתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת עליה שבת עד שיאמר החזן ברכו, מועיל התנאי. ויש אומרים שאינו מועיל לה. ויש חולקים על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר, אלא כיון שאומר החזן ברכו הכל פורשים ממלאכתם. ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו. ע״כ. ונראה שדעת מרן לפסוק כרוב הפוסקים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ולכן הביא תחילה סברת בעל הלכות גדולות, ואחר כך כתב שיש חולקים עליו. וכמו בכל מקום שכותב מרן, יש אומרים ויש אומרים, דקי״ל הלכה כיש אומרים בתרא, הוא הדין לכאן, שכתב, ויש חולקים. וכמו שכתב בשו״ת עבודת הגרשוני (סימן ק״ד), שאם כותב מרן סברת ״ויש חולקים״ אחר הסברא הראשונה, אין דעתו מסכמת עם הסברא הראשונה. ע״ש. וכן כתב מרן החיד״א בברכי יוסף אורח חיים (סוף סימן נ״ח, וסימן תרפ״ז סק״א). וכן כתב הגאון הראשון לציון רבי אברהם אשכנזי בשו״ת בני בנימין חלק ב׳ (סימן מ״ה דף קי״ב ע״ב). וכן כתב הגאון רבי יצחק בן ואליד בשו״ת ויאמר יצחק (חלק אבן העזר ריש סימן קל״ז וריש סימן ק״צ). וכן כתב בשו״ת שואל ונשאל חלק ג׳ (סימן כ״ז). ע״ש. וכן כתב בספר שלחן גבוה (סוף סימן תרע״ט), שלדעת מרן השלחן ערוך אין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, אלא כשאומרים מזמור שיר ליום השבת. ע״ש. וכן כתב הגאון רבי חיים פלאג׳י בשו״ת לב חיים חלק ג׳ (סימן נ״ז), שמרן שקבלנו הוראותיו סובר שלא כמו שאומר בעל הלכות גדולות שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, אלא כדעת היש חולקים שקבלת שבת תלויה באמירת ברכו, ולדידן באמירת מזמור שיר ליום השבת. ע״ש. וכן נראה מדברי הגאון רבי שמואל גרמיזאן בשו״ת משפטי צדק (סימן ל״ו). ע״ש. ולפי זה ברור שצריך לברך על הדלקת הנרות בערב שבת קודם ההדלקה, כדין כל המצוות שמברכים עליהן עובר לעשייתן. שהרי כל עיקר הסברא שכתב רבי יעקב וייל בשם מקצת נשים, שאם יברכו תחילה לא יוכלו להדליק, אינה אלא לדעת בעל הלכות גדולות שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, וסוברים שהכל תלוי בברכה שנזכר בה להדליק נר של שבת, אלא אף גם זאת, יד הדוחה נטויה, שאין קבלת שבת תלויה בברכה בלבד, אלא עם סיום ההדלקה, וכמבואר בהדיא בדברי הראבי״ה (סימן קצ״ט) הנ״ל. ולפי זה רשאות לברך תחילה ואחר כך להדליק, כדין כל המצוות שצריך לברך עליהן עובר לעשייתן. ולכן כתב מרן השלחן ערוך, שעל פי סברת בעל הלכות גדולות נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות, משליכות לארץ הפתילה שבידן, ואינן מכבות אותה, הרי שדייק לומר גם אליבא דבעל הלכות גדולות שבירכו והדליקו, ולא להיפך, ורק לאחר שהדליקו אינן רשאות לכבות או לעשות מלאכה אחרת. אבל על ההדלקה עצמה אין כל חשש, שבודאי אין דעתן לקבל שבת מיד אחר הברכה, שאז לא יוכלו להדליק, ותיעשה ברכתן ברכה לבטלה. ובודאי שכל המקבלת שבת עושה כן על פי דעת חז״ל. (וכן מתבאר בדברי הגאון ר׳ יהודה עייאש במטה יהודה סימן רס״ג סוף סק״ב[133], שאילו היו מדליקות הנר ואח״כ מברכות היו רשאות לכולי עלמא לכבות הפתילה קודם הברכה. וכן כתב הגאון ר׳ יחיאל מיכל אפשטיין בערוך השלחן (שם ס״ק י״ד), ושכן המנהג. ע״ש. וכן כתב הרב מאורי אור (חלק באר שבע דף ק״א סוף ע״ב)[134]. וכן כתב הגאון ר׳ יעקב קמניצקי בספר אמת ליעקב (סימן רס״ג ס״ה)[135], שדעת מרן הש״ע הנ״ל שאפילו לדברי בה״ג צריך לברך קודם ההדלקה. ושכן מוכח מהבית יוסף, דס״ל כהמרדכי, שיש לברך קודם ההדלקה. ע״ש. וכן פסק בשו״ת דברי שלום קרויז ח״ג (ריש סימן ס״ט). ע״ש. ומבואר מזה שלשון מרן ״שבירכו והדליקו״ מדוייק. ודו״ק). והגאון רבי ישראל מברונא בתשובה (סימן פ״ד) סובר גם כן שצריך לברך קודם ההדלקה, משום שלשון הברכה להדליק נר של שבת, להבא משמע, כמו שאמרו בפסחים (דף ז׳ ע״א), וכיון שלא תקנו בלשון על הדלקת, אלא בלשון להדליק, אין לברך אחר ההדלקה. ע״ש. וכן כתב הרב רבי יוסף בן משה תלמיד רבי ישראל איסרלן בעל תרומת הדשן, בספר לקט יושר (עמוד נ׳), שרבו אינו סובר כדברי רבי יעקב וייל הנ״ל שכתב לברך אחר ההדלקה. נמצא שחבריו של מהרי״ו חולקים עליו בזה, ואף הוא לא כתב אלא שמקצת נשים נהגו כן. ומשמע שרוב הנשים נהגו לברך תחילה ואחר כך להדליק, כדברי רבותינו הראשונים הניצבים לעיל בפתח דברינו, שסוברים שדין הדלקת הנרות שוה לכל המצוות שצריך לברך עליהן עובר לעשייתן. וכן פסק הגאון יעב״ץ בסידורו (דיני הדלקת הנרות בערב שבת), שיש לברך קודם ההדלקה, עובר לעשייתן. והגאון ר׳ ישראל יעקב פישר בספר אבן ישראל חלק ח׳ (סימן כ״א דף כ״ז ע״ב) כתב, שכל אשה שמדליקה קרוב לזמן תוספת שבת, תברך ואח״כ תדליק, עובר לעשייתן. וכל שכן לדידן שקבלנו הוראות הרמב״ם ומרן שעלינו לנהוג כסברתם לברך ואח״כ להדליק נרות שבת.

ועינא דשפיר חזי להגאון ר׳ מרדכי כרמי בספר מאמר מרדכי (סימן רס״ג סק״ד) שהביא תחלה דברי מהרי״ו שהביא הרמ״א בהגה, שיש לברך אחר ההדלקה, וכתב שהדבר ברור שלפי דעת רוב גדולי הפוסקים דס״ל שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ודלא כבה״ג, וכן פסק מרן בש״ע בשם ויש חולקים, אין מקום לדברי הרמ״א כלל. ואפילו לדעת בה״ג,

הערות וציונים

133. נדפס לקמן אות ק״צ. **134.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ל״ו. **135.** נדפס לקמן אות קצ״ד.

אוצר ההלכה

המעיין היטב בשלחן ערוך (סעיף י׳) ישר יחזו פנימו, שאין קבלת השבת תלויה בברכה כלל, אלא בהדלקה, ולכן לא חש מרן להביא את סברת מהרי״ו כל עיקר. וכן כתבו הפוסקים להדיא שצריך לברך ואח״כ להדליק הנרות, לפיכך אנן דגררינן אחר פסקי מרן, אין לנו לחוש לסברא זו כל עיקר, דפשיטא דעדיף לברך עובר לעשייתן בהדלקת נרות שבת, כשאר כל המצוות, וכ״ש לסברת רוב הפוסקים שחולקים על בה״ג שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות כלל, שאין מקום לסברת מהרי״ו כלל. עכת״ד. גם הגאון רבי אלישע דנגור אב״ד בגדאד בספר גדולות אלישע (סימן רס״ג ס״ק י״ז) הוכיח במישור מדברי מרן הב״י דס״ל שאפילו לבה״ג קבלת שבת תלויה בהדלקה ולא בברכה, והביא ג״כ דברי המאמר מרדכי, ובמסקנתו הכריע שיש לנהוג כדעת מרן לברך תחלה, ועל צד היותר טוב תתנה שאינה מקבלת שבת אלא עד סוף ההדלקה, ואפילו תנאי בלב מהני. ע״כ. וכתב המהר״ש קמחי בספר יקהיל שלמה (דף כ״ח ע״ב)[136] שבאמת הדברים מוכיחים כדברי הרב מאמר מרדכי. ע״ש. גם בספר שתילי זיתים (סימן רס״ג ס״ק י״א) העיד, שהמנהג פשוט בכל ערי תימן לברך קודם ההדלקה. ע״ש. וכן פסק הרה״ג רבי יחיא צאלח ז״ל בסידור עץ חיים (דף קפ״ז ע״ב). וכן כתב הרה״ג רבי שלום יצחק הלוי בשו״ת דברי חכמים (סימן ס״ד), שצריך לברך קודם ההדלקה. גם הרה״ג רבי יצחק פלאג׳י בספר יפה ללב חלק ו׳ (סימן רס״ג אות א׳)[137] כתב, שהעיקר לברך קודם הדלקת הנרות, שאם לא כן היה להם לתקן נוסח הברכה על הדלקת נר של שבת, ולא להדליק בלמ״ד, (וכמו שכתב כיוצא בזה הרמב״ם בפרק י״א מהלכות ברכות הלכה ט״ו). ואין לחוש שאם תברך תחילה, הרי כבר קבלה לשבת עליה, שאחר כוונת הלב הדברים הולכים, שאין דעתה לקבל שבת עד לאחר ההדלקה. ע״כ. וכן נראה דעת הגאון החסיד רבי אליהו מני בספר זכרונות אליהו (עמוד ק״ל). ואף מגאוני אשכנז מצינו שנטו קו בזה מדברי הרמ״א. ומכללם, הגאון יעב״ץ בסידורו (דף קל״ה ע״ב) שכתב בזו הלשון: אחד האיש ואחד האשה כשמדליקים הנרות מברכים עובר לעשייתן. ע״כ. גם בשו״ת פאר עץ חיים חלק ב׳ (תשובה י״ד, דף ט״ו סע״ג), אחר שהביא דברי הרמ״א, כתב, שבאמת נראה לו ברור שצריך לברך קודם ההדלקה, שאף לבעל הלכות גדולות אין קבלת שבת תלויה בברכה אלא בהדלקה, שעל ידה נעשה כבוד שבת, ומה שחשבו הנשים לתקן שיהיה עובר לעשייתן, על ידי שפורסות כפות ידיהן מול הנרות, שגו בזה הרבה מאוד, שאין הנאת הראיה מעיקר המצוה, אלא ההדלקה עצמה היא עיקר המצוה אפילו בלא הנאת ראיה וכו׳. ואחר שהאריך מאד בענין זה, העלה שם (דף ט״ז ריש ע״ד) להלכה ולמעשה שצריכה לברך קודם שתתחיל להדליק הנרות, משום עובר לעשייתן. ע״ש. וזכה לכוין לזה בספר מנוחת אהבה (עמוד פ״ג). ע״ש.

ומעתה הבוא נבוא לנידון דידן באשה שנהגה בטעות לברך אחר הדלקת הנרות, האם תשנה מנהגה לברך קודם ההדלקה, עובר לעשייתן. הנה בודאי כי בהגלות נגלות דברי גדולי הפוסקים שכולם סוברים שצריך לברך על הדלקת הנרות קודם ההדלקה, כשאר כל המצוות דבעינן עובר לעשייתן, הרי הנוהגות לברך אחר ההדלקה, באות לידי איסור ברכה לבטלה, לדעת הרמב״ם ורוב גדולי הפוסקים. ולכן בודאי שעליה לבטל מנהגה, שהיה מנהג בטעות, ולברך מכאן ולהבא קודם ההדלקה. וגדולה מזו גם אני שמעתי מפי מגידי אמת שהגאון הגדול המפורסם רבינו איסר זלמן מלצר, ראש ישיבת עץ חיים, זצ״ל, בהגיעו לא״י הורה לרעייתו הרבנית ולבני ביתו, שהואיל וכאן המרא דאתרא הוא רבינו הרמב״ם, צריך לנהוג כמו שפסק (בפ״ה מהלכות שבת) שצריך לברך קודם הדלקת הנרות בערב שבת, וכן נהגו כל בני ביתו על פיו. אתה הראת לדעת, שאע״פ שהגאון ובני ביתו מיוצאי אשכנז שיוצאים ביד רמ״א, ועד שהגיעו לא״י נהגו כדברי הרמ״א, מיד כשהגיעו לארץ ביטלו מנהגם, ונהגו כדברי הרמב״ם ומרן שהם מרי דאתרין. וכ״ש לאשה שהיא מעדות המזרח, שעליה לבטל מנהג טעות שלה, ולנהוג כדעת הרמב״ם ומרן שאנו נגררים אחר פסקיהם, לברך קודם ההדלקה. ולאפוקי ממה שכתב הרה״ג בן ציון אבא שאול בשו״ת אור לציון ח״ב (עמוד קס״ד), שאשה שנהגה לברך אחר ההדלקה תמשיך במנהגה, ואם אין לה מנהג ידוע, תברך קודם ההדלקה עובר לעשייתן. ע״ש. וליתא, כי כנראה לא שת לבו למה שכתבתי שיש בזה איסור ברכה לבטלה, לדעת הרמב״ם ומרן, ואיך תמשיך לקבל שבת באיסור ברכה לבטלה. ומה שכתב שם להסביר טעמו, שאע״פ שהרמב״ם סובר שהמברך אחר עשיית המצוה הוא מברך ברכה לבטלה, מ״מ מרן לא פסק לגמרי כדעת הרמב״ם, שהרי פסק בש״ע (סימן קס״ה), שאם עשה צרכיו, ורוצה ליטול ידיו לאכילה, לאחר ששפך מים על ידיו יברך אשר יצר, ואח״כ יברך על נטילת ידים בשעת הניגוב. ע״כ. אין ראיתו מחוורת כלל, שהרי בלאו הכי אי אפשר לברך קודם נטילת ידיים, כיון שאין ידיו נקיות. וכמו שכתבו התוס׳ פסחים (ז:), שלא חילקו חכמים בנטילת ידיים בין נטילה שאחר בית הכסא שאין ידיו נקיות וכו׳, דלא מצי לברך קודם נטילה, ועוד שכיון שמברך קודם ניגוב חשיב עובר לעשייתן, משום דאמרינן (סוטה ד:) כל האוכל לחם בלי ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא. ע״ש. וכן כתב הרב חק יעקב (סימן תל״ב סק״ה) שדוקא בנטילת ידיים אפשר לברך אחר הנטילה, משום שאי אפשר לברך עובר לעשייתן, שפעמים אין ידיו נקיות וכו׳. וכן כתב במחזיק ברכה (סימן רס״ג סק״ד)[138]. ע״ש. מה שאין כן בשאר מצוות דבעינן עובר לעשייתן לעיכובא. והתימה עליו שאיך לא ראה דברי כל האחרונים שהובאו בזבחי צדק יו״ד (סימן י״ט), שכתבו שהעיקר כדעת הרמב״ם, שאחר עשיית המצוה אין לברך. וכן פסקו האחרונים באו״ח (סימן תל״ב). וכנ״ל. פוק חזי

הערות וציונים

136. נדפס לקמן אות קצ״ג. **137.** נדפס לעיל אות קפ״ג. **138.** נדפס לקמן אות קצ״ט.

אוצר ההלכה

מ״ש רבינו תם בספר הישר (סימן של״א) שמצוה לפרסם שחייבות הנשים לברך אקב״ו על הטבילה, קודם טבילתן, משום דבעינן עובר לעשייתן, מפני שחילול ה׳ לטובלת שמעכבת הברכה עד לאחר קיום המצוה. וכן הוא במחזור ויטרי (עמוד תקצ״ב). ע״ש. והנה ידעתי שבבית הוריו של האור לציון היו נוהגים כמו שכתוב בבן איש חי ש״ב (פרשת נח אות ח׳) לברך תמיד אחר הדלקת הנרות, לפי שאביו היה תלמידו של ר׳ צדקה חוצין ז״ל שלא היה זז ימין ושמאל מהוראות הבא״ח, עד שהיה סבור שאסור לחלוק על הבן איש חי, וכבר הזהירני מוה״ר הגר״ע עטייה זצ״ל שלא אשים לב לדעתו. והנה אף בעיר בגדאד לא היה מנהג כולם כדברי הרמ״א שכתב לברך אחר ההדלקה, וכמו שכתב בשו״ת יין הטוב (סימן ט׳ דף י״ד ע״ב), כי מדברי 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 מה שפסק הרמ״א בהגה. אבל כבר כתב הרב מאמר מרדכי, דאנן בדידן נקטינן כדעת מרן שקבלנו הוראותיו שצריך לברך קודם ההדלקה. ובאמת שבעיר בגדאד לא נהגו כל הנשים מנהג אחד, כי יש שנהגו לברך קודם ההדלקה ויש שנהגו לברך אח״כ, וכמו שכתב הגאב״ד דבגדאד ר׳ אלישע נסים דנגור זצ״ל בהגהותיו כת״י, [וכעת נדפסו מדבריו בגדולות אלישע סימן רס״ג ס״ק י״ז], אך אחר שהבא״ח היה דורש ברבים לברך אחר ההדלקה נתרבו הנשים שנהגו כן. ע״כ. והאמת אגיד שיש לתמוה מאד על הגרי״ח מחבר הבן איש חי, כי מה ראה לעזוב דברי כל גדולי הפוסקים, ועל צבא תהלתם הרמב״ם ומרן, והלך אחר סברת קצת נשים שהביא מהרי״ו, שאין שום פוסק מהראשונים שיאמר כן. (וכמו שכתב גם מרן החיד״א במחזיק ברכה סימן רס״ג סק״ד). עכ״פ ברור שמנהג זה אין לו שחר. וכנראה ג״כ שהאור לציון לשיטתיה אזיל (בחלק א׳ עמוד ל׳), שסובר שאף מי שלא ידע שיש מחלוקת בדבר, ונהג לברך, ואח״כ נודע לו שהוא שנוי במחלוקת, חשיב שפיר מנהג, ואינו צריך לבטל מנהגו, ולכן אף כאן הורה שאשה שנהגה כהרמ״א תמשיך במנהגה, אבל גם דבריו שם אינם נכונים להלכה, כי אין חשוב מנהג, אלא מה שנתקן על פי גדולי הדור מרי דאתרא, וכמבואר בשו״ת הרדב״ז מכתב יד (סימן ק״מ בד״ה ואחר וז״ל: והמנהג שאמרת אינו כלום, שהרי לא הוקבע על פי ותיקים, והוא רק מנהג בעלמא. ועוד שאין מנהג נקבע אלא על פי רבים, אבל אם מקצת יחידים נהגו, אין זה מנהג. עכ״ל. וכן כתב בשו״ת שואל ונשאל חלק ט׳ (חאו״ח סימן ו׳). ע״ש. ועיין עוד בשו״ת בני בנימין (סימן ט״ו דף כ״ח ע״א) שכתב, ומיהו לדידן לא שמה מתיא, שכל זה הוא דוקא במנהג שנהגו להחמיר, כההיא דבני בישן (פסחים נ:) דאיכא משום אל תטוש תורת אמך, אבל מנהג שנהגו להקל, ומרן סבירא ליה לאסור, חובה עלינו לשנות המנהג שנהגו כבר להקל, ולעשות כדעת מרן להחמיר, מאחר שקבלנו הוראות מרן. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת שואל ונשאל ח״ב (חאו״ח סימן כ״ט). ובספר פתח הדביר ח״ג (סימן רמ״ח סק״ל[139], וסימן רנ״ג סק״א[140]). ובספר נר מצוה ח״ב (דף פ״ז ע״ב). ע״ש. והכא נמי כיון דמרן סבירא ליה שצריכות לברך קודם ההדלקה, כדקי״ל כל המצוות מברכים עליהם עובר לעשייתן, וממילא אם מברך אחר המצוה הויא ברכה לבטלה, וכמ״ש הרמב״ם (סוף פ״ג מהלכות אישות), א״כ בודאי שיש לשנות המנהג ולנהוג כדעת מרן, מאחר שקבלנו הוראותיו, ובפרט שכן דעת גדולי הראשונים, וכנ״ל. ואכמ״ל.

מסקנא דדינא שלעולם צריך לברך על הדלקת נרות שבת קודם ההדלקה, ואפילו אשה שנהגה כבר לברך אחר ההדלקה, צריכה לשנות מנהגה ולברך קודם הדלקת הנרות, משום דבעינן שתהיה עובר לעשייתן. ואפילו להסוברים שאז מקבלת שבת עליה, אין קבלת שבת תלויה אלא אחר ההדלקה שניכר בה כבוד השבת, ומה שיש טוענים שמנהג איזה עדות לברך אחר הדלקת הנרות, מנהג בטעות הוא ולא שמיה מנהג. וכמו שהארכתי להוכיח כן בשו״ת יביע אומר חלק י׳ (חאו״ח סימן כ״א אות ח׳). ומשם בארה. ומצוה רבה לפרסם הדבר, ולמנוע מכשול מנשים רבות שנכנסות באיסור ברכה לבטלה בעת קבלת השבת. ולשומעים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב.
(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה ג׳)

קפח) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו׳. נראה לי שאשה מבנות אשכנז אשר נשא לבה אותה בחכמה, שברצונה לנהוג כדעת גדולי הפוסקים, לברך תחלה ואח״כ להדליק נרות שבת, יכולה לעשות כן, וכמו שעשה הגאון הגדול רבי איסר זלמן מלצר אב״ד סלוצק, בבואו לארץ ישראל, שציוה לרעיתו ולבני ביתו לאמר, הנה הגענו לארץ ישראל, אשר המרא דאתרא דארעא קדישא הוא הרמב״ם, לכן מכאן והלאה יש לנהוג בהדלקת הנרות בערב שבת לכבוד שבת לברך תחלה ואח״כ להדליק. וכן עשו כדבריו. וכן העלה בשו״ת פאר עץ החיים [סימן י״ד] שהיה מגאוני אשכנז. וכן פסק הגאון יעב״ץ [סדור בית יעקב דף קל״ו ע״ד סקל״א]. ומכל מקום נכון שתעשה תנאי שאינה מקבלת שבת כלל בהדלקת הנרות. והתנאי יועיל לדידן אף אחר הברכה וההדלקה. כמ״ש הגר״ח נאה (סימן ע״ד בדי השלחן אות י״ד). ואף שכתב שם דבעינן שיהיה התנאי במקום צורך, אין לך צורך גדול מזה, לנהוג כדעת כל גדולי הפוסקים, שיש לברך עובר לעשייתן. ועליה תבוא ברכת טוב. וממנה יראו וכן יעשו. וחובה קדושה על המורות של בית הספר ״בית יעקב״ להסביר לתלמידות שלהן, אשר הן מעדות המזרח, שצריכות קודם לברך על ההדלקה ואח״כ להדליק נרות שבת. ותנאי אחד

הערות וציונים

139. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״א בסימן רמ״ח אות קס״ד. **140.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רנ״ג אות רכ״ב.

אוצר ההלכה

מועיל לכל השנה, כמ״ש הגאון מהר״א אבן טוואה בתשובה שבסוף שו״ת הרשב״ץ (סימן ז׳). וכן הובא בברכי יוסף (סימן רע״ט אות ה׳). [מיהו מ״ש כן בשם מהר״ש דוראן המעיין יראה שהוא למהר״א אבן טוואה]. ושם בברכי יוסף (סימן רע״ט אות ג׳) כתב כן בשם הגאון מר זקנו מהר״א אזולאי. ע״ש. וכ״כ בשו״ת ויאסוף שלמה (סימן כ״א). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה ד׳)

קפט) שם הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו׳. כתב מוה״ר שואל ונשאל ח״ב (או״ח סימן נ״ח)[141] דלשון ״כשידליק״ משמע דאחר שידליק מברך. ע״ש. וקשה לומר כן, שהרי מרן בב״י הביא דברי שבלי הלקט שכתב, יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ וכו׳, ותימה להּ״ר בנימין שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת א״כ יהא אסור להדליק, ותירץ מרן הב״י שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי בה״ג, וכל נרות שמדליקין לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, משא״כ בכביית פתילה שהדליקו בה. ע״כ. וכוונתו לתרץ לקושית ה״ר בנימין דדוקא בהדלקת הנר חשיבא קבלה ולא בברכה. ושוב הוקשה לו דא״כ איך מדליקין כמה נרות והרי בהדלקת נר ראשון חשובה קבלת שבת, וא״ת דנר אחד לא חשיב קבלה, א״כ נתת דבריך לשיעורין דיש שמדליקין שנים ויש מדליקין שבעה ויותר, ולזה כתב דכל נרות שמדליקין לכבוד שבת כחד חשיבי וכו׳. ונמצינו למדין בין להשה״ל ובין למרן דמברך לפני ההדלקה, דאל״כ הו״ל למרן להושיט בקנה דהברכה אחרי ההדלקה (כמנהג שהביא מור״ם בהגה) ולק״מ. ולכל הפחות היה לו לומר דלמנהגנו שמברכין אחרי ההדלקה לא קשיא קושית ה״ר בנימין, אלא ודאי דמנהג הספרדים מעולם היה לברך לפני ההדלקה וכמ״ש הרמב״ם ריש פרק ה׳ מהלכות שבת, וכן פסק לדינא מרן הגר״ע יוסף (שליט״א) [זצ״ל] בספרו הבהיר שו״ת יביע אומר ח״ב (או״ח סימן ט״ז), ודלא כמשמעות דברי החיד״א ז״ל במחב״ר (סימן רס״ג סק״ד)[142]. ע״ש באורך. וא״כ צ״ל דכוונת מרן בש״ע שכתב כשידליק, ר״ל טרם שידליק. וש״מ דלשון זה סובל שני פנים. (מרן ראש הישיבה שליט״א)[143]

קצ) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה. כתב הלבוש ז״ל [ס״ד] וז״ל: וי״א שלא יברך קודם ההדלקה, משום דס״ל דמיד כשבירך קבל עליו את השבת כדבעינן למימר לקמן וכו׳. ולא ראיתי סברא זו כתובה בסעיף י׳ דשם שם לו מחלוקת זה אם קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר או בתפלת ערבית. אבל הרב ב״י ז״ל כתב בשם שבולי הלקט [סימן נ״ט] וז״ל: יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה, ואחר שברכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ, וגם בה״ג אוסר להדליק נר חנוכה אחר נר שבת, ותימה להּ״ר בנימין, שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת, א״כ יהא אסור להדליק. ע״כ. ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי בה״ג [הלכות חנוכה עמ׳ קנ״ח], וכל נרות שמדליקין לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, משא״כ בכביית הפתילה שהדליקו בה. עכ״ל [הב״י]. כפי זה לסברת ה״ר בנימין ז״ל צריך לברך אחר ההדלקה, דאם מברך קודם אינו יכול להדליק, דקבלת שבת תלויה בברכת הדלקת הנר. ולסברא קמייתא כפי מ״ש הב״י ז״ל ס״ל דאינה תלויה בברכה אלא בהדלקה, ואין לומר כיון דהדליק נר אחד הרי קיבל שבת ואינו יכול להדליק יותר, דהרי כל הנרות שמדליקין לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו וכו׳, ולכן מברך קודם ההדלקה. ונראה (שהרי״ף) [שה״ר פרץ] ז״ל ס״ל כסברת ה״ר בנימין ז״ל, מדכתב הכלבו [סימן ל״א דף כ״ה ע״ג] בשמו וז״ל: ור״פ ז״ל כתב וכו׳, אבל אשה שמדלקת היא אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה, דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל לה שום תנאי. ע״כ. ומשמע דאינה מברכת אלא אחר הדלקה.

ומה שרשם [בהגה] בש״ע ׳מרדכי׳[144], אין משמע מדברי המרדכי ז״ל [שבת סימן רצ״ג] אלא סברא ראשונה, וז״ל: והמדליק יברך עובר לעשייתן, ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת. ע״ש. ואין בדבריו הכרע אם בברכה תלויה קבלת שבת או בהדלקה, ויכולים אנו לומר דבברכה היא תלויה, וכיון דבדעתו שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה יכול לברך קודם ההדלקה, או בהדלקה היא תלויה ואתי שפיר דמברך קודם כיון דאינו תלוי בברכה, ואתא לאשמועינן דלא נימא שאינו יכול להדליק יותר מנר אחד, מכיון דבדעתו שלא לקבל שבת עד שיגמור כל הדלקת הנרות. ונראה יותר הצד הראשון, דפשיטא כיון דאינו תלוי בברכת הנר למאי צריך להיות בדעתו שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה. ומאי דאמרינן דאתא לאשמועינן דשאר הנרות יכול להדליק, גם זה דוחק, דלמאי אצטריך תנאי מכיון דכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי. אלא ודאי דדעתו היא דבברכת הנר תלויה הקבלה, ולכך כתב דלא חיישינן כיון דבדעתו וכו׳ ומברך עובר כשאר מצוות. ואפילו דשם כתב בסוף לשונו [סימן רצ״ז], מכאן יש להוכיח שהדלקת הנר הרי [היא] קבלת שבת. ע״כ יע״ש. לא תידוק מינה לומר דס״ל ד[ב]הדלקת הנר תלויה קבלת שבת בדוקא ולא בברכה, דליתא, דעדיין אין הכרע ויכולים אנו לומר דבברכה תלויה קבלת שבת וכמ״ש בתחילת דבריו ויהיה בדעתו וכו׳ וכדכתיבנא, וזה פשוט בדבריו לע״ד.

הערות וציונים

141. נדפס לעיל אות קפ״ד. **142.** נדפס לקמן אות קצ״ט. **143.** שו״ת איש מצליח ח״א סימן א׳ עם הערות שיח אלעזר, חלק מהערה 10. **144.** בדפו״י הציון ׳מרדכי׳ מופיע אחר תיבות ׳ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה׳, ותמהו על כך האחרונים, ובש״ע פרידמאן תוקן והציון מופיע על סברת היש מי שאומר שמברכין קודם הדלקה.

אוצר ההלכה

נמצא ששתי הסברות חולקים בסברת בה״ג, דלהמרדכי [ו]לה״ר בנימין תלויה בברכה ויועיל תנאי כמ״ש המרדכי ז״ל, (ולהרי״ף) [ולהר״פ] ז״ל אינו מועיל תנאי, ולסברא שניה הנז״ל דתלוי בהדלקת הנר ויכול לברך קודם משום שאינה תלויה בברכה[145].

ולכאורה י״ל דמ״ש הלבוש ז״ל [ס״ח] שברכו והדליקו, לאו דוקא, וכאילו אמר(ו) והדליקו ובירכו. אלא דכפי זה קשה אמאי משליכין הפתילה לארץ ולא יכבנה, והא עדיין לא בירך והקבלה תלויה בברכה. ועוד דנוסח זה לקוח הוא משבולי הלקט וכמ״ש לעיל דבדוקא נקטיה. ודו״ק.

(מטה יהודה – סק״ב)

קצא) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה. הלבוש [ס״ד] כתב, יש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה, וכתב דסבירא ליה דאם בירך לא יוכל להדליק כדבעינן למימר לקמן וכו׳. ולא ראיתי שכתב סברא זו בסעיף י׳ דשם הובא מחלוקת זה אם קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר או בתפלת ערבית. אבל בב״י כתב בשם שבולי הלקט [סימן נ״ט] וז״ל: יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה, ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ וכו׳, ותימה לה״ר בנימין שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת, א״כ יהא אסור להדליק. ע״כ. ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר (היה) [היא] הקבלה וכדברי בה״ג [הלכות חנוכה עמ׳ קנ״ח], וכל נרות שמדליקין לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, משא״כ בכביית פתילה שבת דהדלקה היא עכ״ל. כפי זה לסברת ה״ר בנימין צריך לברך אחר ההדלקה, דאם מברך קודם אינו יכול להדליק, דקבלת שבת תלויה בברכת הדלקת הנר, ולסברא קמייתא כפי מה שהביא הב״י ס״ל דאינה תלויה בברכה אלא בהדלקה, ואין לומר כיון דהדליק נר אחד הרי קיבל שבת ואינו יכול להדליק יותר, דכל נרות שמדליקין לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, משא״כ בכביית הפתילה וכו׳ ומברך קודם ההדלקה. ונראה (שהרי״ף) [שה״ר פרץ] סובר כן כה״ר בנימין, מדכתב הכלבו [סימן ל״א דף כ״ה ע״ג] משמו, דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל לה שום תנאי, אלמא דאינה מברכת אלא אחר ההדלקה.

ומה שרשום [בהגה] בש״ע ׳מרדכי׳[146], אין כתוב במרדכי [שבת סימן רצ״ג] אלא סברא ראשונה, וז״ל: והמדליק יברך עובר לעשייתה, ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת. ואין בדבריו הכרע אם בברכה תלויה הקבלה או בהדלקה, דיכול אני לומר דבברכה היא תלויה, וכיון דבדעתו שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה יכול לברך קודם וידליק, או בהדלקה היא תלויה ואתי שפיר דמברך קודם כיון דאין תלויה בברכה, ואתא לאשמועינן דלא נימא שאינו יכול להדליק יותר מנר אחד, כיון דבדעתו שלא לקבל שבת עד שיגמור כל הדלקת הנרות. ונראה יותר הצד הראשון, דפשיטא כיון דאינה תלויה בברכת הנר למאי איצטריך להיות בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקה. ומ״ש דאתא לאשמועינן דשאר הנרות יכול להדליק, זה דוחק, דלמאי איצטריך תנאי הא כל נרות דשבת כחד חשיבי, אלא ודאי דדעתו דבברכת הנר תלויה הקבלה ולכך כתב דלא חיישינן כיון דבדעתו וכו׳ ומברך עובר כשאר המצוות.

נמצא ששתי [ה]סברות חולקים בסברת בה״ג, דלמרדכי ולה״ר בנימין תלויה בברכה ויועיל תנאי כמבואר במרדכי, (ולהרי״ף) [ולהר״פ] אינו מועיל תנאי, ולסברא (א׳) [השניה] שזכרתי תלויה בהדלקת הנר ויכול לברך קודם שאינה תלויה בברכה[147].

ורציתי לומר דמ״ש הלבוש [ס״ח] אחר שברכו והדליקו, לאו דוקא, וכאילו אמר והדליקו ובירכו, אלא דקשה אמאי משליכין הפתילה לארץ והא עדיין לא בירך והקבלה תלויה בברכה, ועוד דנוסח זה לקוח משבולי הלקט שכתבתי לעיל ובדוקא נקטיה. (משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

קצב) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה. כתב ב״י, וז״ל שבלי הלקט [סימן נ״ט] כו׳. עמ״ש הרב מאמר מרדכי ז״ל (בסק״ד), מטה יהודה (סק״ב)[148]. ועמ״ש הרב מג״א (בסקי״ב), עמ״ש על דבריו המחב״ר (סק״ד)[149].

(דברי מנחם – הגב״י סק״ד)

קצג) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה. כתב בהגה, יש מי שאומר שמברכין קודם הדלקה, ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה, וכדי שיהא עובר לעשייתו לא יהנה ממנו עד לאחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין, ואח״כ מסלקין היד וזה מיקרי עובר לעשיה, וכן המנהג. עכ״ל. נ״ב: דברים אלו הם (ממהר״י) [ממהר״י וייל] ועיין שם (במהרי״ל בדף צ״ב ע״ב) [בשו״ת מהר״י וייל בדינין והלכות סימן כ״ט] שכתב הטעם דהא דפורשין ידיהן לפני הנר כי היכי דליהוי עובר לעשייתו, ולא רצו לברך קודם ההדלקה, דא״כ קבלו שבת ולא מצו תו לאדלוקי. יע״ש. ועיין בספר קנין פירות (דף פ״ד ע״ב [אות קמ״ז]) דצריך להודיע לנשים כשמדליקין ביו״ט על הנרות, שיברכו הברכה להדליק נר של יום טוב וגם ברכת שהחיינו, ויסיימו השתי ברכות קודם שידליקנו כדי שיהא הברכות עובר לעשייתן. ע״ש. ועיין בספר זכור לאברהם אלקלעי בח״א (דף מ״ו ע״א) [דף מ״ד ע״ב] שהביא משם המג״א [סקי״ב] דגם ביום טוב תדליק ואח״כ תברך וכו׳, ונראה דהדין דין אמת לברך (גם) ביו״ט קודם. ע״ש. ועיין למהר״י מברונא ז״ל (בדף ל״ו ע״א) [סימן פ״ד] במי שהדליקה נרות של שבת ושכחה לברך, ולאחר שיצאו אנשי הקהל נזכרה, ושאלה הגיע אי יכולה לברך אי לא, והשיב לא תברך דשמא תראה חסרון בנרות ותתקן. ע״ש.

הערות וציונים

145. עיין מה שכתב להעיר על דברים אלו הרב המגיה בספר יקהיל שלמה, נדפס לקמן אות קצ״ג. **146.** ראה הערה 144. **147.** ראה הערה 145. **148.** נדפס לעיל אות ק״צ. **149.** נדפס לקמן אות קצ״ט.

אוצר ההלכה

(א"ה) מה שציין הרב באר הגולה ז"ל אחר שתי הסברות הללו שהביא מור"ם כאן 'מרדכי בסוף במה מדליקין'[150], אני בעניי חפשתי בדברי המרדכי הנ"ל, ולא ראיתי שם כי אם הסברא ראשונה שהביא מור"ם לברך קודם הדלקתו ולא יותר. וז"ל המרדכי שם [שבת סימן רצ"ג]: והמדליק יברך עובר לעשייתה ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת, ולא כדברי רבנו משולם שפירש שאין לברך על הדלקת הנר של שבת כמו שפירשו התוספות [שבת כה: ד"ה חובה]. עכ"ל. הרי מבואר מדבריו ז"ל, שאף שהברכה של הדלקה הוי קבלת שבת כמו שנראה מדבריו ז"ל, מ"מ מהני מה שיתנה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר ההדלקה ויברך קודם, אך הסברא השנית שלא לברך אלא אחר הדלקה לא ראיתי בשום מקום כ"א בדברי (מהרי"ל) [מהרי"ו] הנ"ל, שכתב שם וז"ל: מקצת נשים נוהגות שמדליקים הנרות ואח"כ משימים ידיהם פרושות נגד הנרות ואז מברכין, ואח"כ מסלקין ידיהם, הא דפורשין ידיהם כי היכי דליהוי עובר לעשייתן, ולא רצו לברך קודם הדלקה דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי. עכ"ל. וכן נראה מדברי הדרכי משה שבסימן זה [אות ב'] שהביא הסברא ראשונה משם המרדכי, ושוב כתב דהמנהג לברך אחר הדלקה ודברי מהרי"ו הנ"ל, הרי מבואר דהסברא השנית הנ"ל שהביא מור"ם אינה אלא המנהג שהביא מהרי"ו כאמור.

ועתה ראיתי להרב בעל מטה יאודה ז"ל בסימן זה [סק"ב][151] שנרגש מזה דאין משמע מהמרדכי אלא סברא ראשונה, ובתוך דבריו כתב דבעל הסברא השנית הנ"ל הלא הוא (הרי"ף) [הר"ף] ז"ל שכתב הכלבו [סימן ל"א דף כ"ה ע"ג] משמו, והביא דבריו מרן ז"ל בב"י בסימן זה וז"ל: והכלבו כתב (שהרי"ף) [שהר"ף] חולק על הר"מ ואומר דוקא לבני הבית, אבל אשה שמדלקת היא אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה, דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל לה שום תנאי. עכ"ל. וכתב הרב הנ"ל דלפי דברי (הרי"ף) [הר"ף] ז"ל שכתב דברכת ההדלקה אין לך קבלה גדולה מזו, צ"ל לדעתו דאינה מברכת אלא אחר ההדלקה. עוד כתב הרב הנ"ל, דגם הרב בנימין ז"ל שהביא בשבולי הלקט [סימן נ"ט] סובר כדברי (הרי"ף) [הר"ף] ז"ל דאינה מברכת אלא אחר ההדלקה, מטעם דהברכה חשובה קבלת שבת ואינה יכולה להדליק אח"כ. וז"ל השבולי הלקט שהביא מרן ז"ל בב"י בסימן זה: יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה, ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ, וגם בה"ג [הלכות חנוכה עמ' קנ"ח] אוסר להדליק נר חנוכה אחר נר שבת [וכו'], ותימה להרב בנימין, שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת א"כ יהא אסור להדליק. ע"כ. וכתב מרן ז"ל על זה וז"ל: ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי בה"ג, וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, מה שאין כן בכביית פתילה שהדליקו בה. עכ"ל. וביאר דבריו הרב מטה יהודה ז"ל, דכל הני רבוותא ז"ל פליגי בסברת בה"ג ז"ל שהביא מרן לקמן דסובר דהדלקת הנר חשובה קבלת שבת, דהרב בנימין הנ"ל והמרדכי (והרי"ף) [והר"ף] ז"ל כולהו ס"ל דבברכה לחודא תלויה קבלת שבת, אלא דלהמרדכי יועיל התנאי שלא לקבל שבת עד לאחר ההדלקה, ולכך מצי לברך קודם ההדלקה, (ולהרי"ף) [ולהר"ף] ז"ל אינו מועיל התנאי שיתנה בתחילה, זהו תורף דברי הרב מטה יאודה ז"ל יע"ש שהארוך. הרי דלדברי הרב ז"ל מצינו דסברא זו השנית שהביא מור"ם ז"ל שלא לברך אלא אחר הדלקה לאו מדברי מהרי"ו ז"ל לחודיה היא, אלא דגם הני תרי רבוותא (הרי"ף) [הר"ף] וה"ר בנימין ס"ל הכי לברך (קודם) [אחר] הדלקה.

אך קשה דבסעיף י' לקמן שהביא מרן בש"ע האי פלוגתא דבה"ג וסיעתיה עם הרמב"ן ז"ל [שבת כג: ד"ה נר] וסיעתיה, אי הדלקה חשיבא קבלת שבת או ברכו דתפלת ערבית כמו שיעו"ש, אם איתא (שהרי"ף) [שהר"ף] וה"ר בנימין סבירא להו בדעת בה"ג דהברכה חשובה קבלת שבת ולכך צריך לברך אחר הדלקה כדברי הרב מטה יהודה הנ"ל, אמאי לא הביא מרן ז"ל שם הך סברה (דהרי"ף) [דהר"ף] ז"ל וה"ר בנימין ז"ל, דסבירא להו בדעת בה"ג דברכת ההדלקה חשובה קבלת שבת ולכך צריך לברך אחר ההדלקה. ועיין להרב מאמר מרדכי ז"ל (בסק"ד) שנראה מדבריו שם שנרגש מזה, ולכן הסכימה דעתו דעת עליון דאף לדעת בה"ג וסיעתיה שכתבו דהדלקה חשובה קבלת שבת, כ"ע ס"ל דדוקא ההדלקה חשיבא קבלת שבת ולא הברכה, שכן כתב שם אחר שכתב הטעם דמאן דס"ל דמברך אחר הדלקה משום דאי מברך קודם קבליה לשבת ולא מצי לאדלוקי, וז"ל: והדבר מבואר דלדעת היש חולקים שהביא מרן ז"ל (סעיף י') אין לזה מקום, ואף לדעת ה"ג שלשם, מ"מ מבואר התם שאין קבלת שבת תלויה אלא בהדלקה לא בברכה, וכ"מ בב"י שם, ולכן לא הביא מרן ז"ל סברא זו כל עיקר, והכי מוכח מדברי כל הפוסקים שמברך קודם שידליק, והלכך אנן דגררינן בתר פסקי מרן ז"ל לא חיישינן לסברא זו כלל, דפשיטא דעדיף טפי לברך עובר לעשייתה כמו בשאר מצוות וכ"ש למאן דנהיג כדעת היש חולקים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקה דאין מקום לסברא זו. עכ"ל. הרי מבואר דס"ל להרב מאמר מרדכי בפשיטות דכ"ע סבירא להו לברך קודם הדלקה, ואין מי שיסבור דיברך אחר הדלקה זולת המנהג שהביא (מהרי"ל) [מהרי"ו] ז"ל, ולא רגש לבו מדברי (הרי"ף) [הר"ף] ז"ל וה"ר בנימין ז"ל דנראה מדבריהם דס"ל כדברי (מהרי"ל) [מהרי"ו] שיברך אחר הדלקה כמ"ש הרב מטה יהודה ז"ל. וצ"ע.

ולענות דעתי דעת הדיוט, הגם שאיני כדאי להכריע בין ההרים הגדולים, נראה דהדברים מוכיחין כדברי

---

150. ראה הערה 144. **151.** נדפס לעיל אות ק"צ.

אוצר ההלכה

הרב מאמר מרדכי ז״ל דאין מי שיסבור לברך אחר הדלקה כי אם (מהרי״ל) [מהרי״ו] ז״ל, דמ״ש הרב מטה יהודה ז״ל דה״ר בנימין ס״ל דיברך אחר הדלקה, יש לדחות בקל כמו שיראה המעיין, דוכי משום שה״ר בנימין תמה על המנהג שמשליכין הפתילה לארץ, והבין בדעתם דס״ל דהברכה חשובה קבלת שבת, ותמה עליהם דא״כ לא מצו להדליק אחר שבירכו, משום הכי נאמר דהכי ס״ל לדינא דיברך אחר הדלקה, הא אדרבא אפשר לומר דתמה עליהם, והוא ס״ל בהיפך דיכול לעשות מלאכה אחר שידליק, כדברי היש חולקים שס״ל דהברכו של תפלת ערבית חשיב קבלת שבת.

גם מ״ש הרב מטה יהודה (דהרי״ף) [דהר״ף] ז״ל ס״ל ג״כ דיברך אחר הדלקה, ממ״ש בדבריו דלאשה המדלקת אין מועיל שום תנאי דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו, יש לדחות דס״ל דלא הברכה לחודא חשובה קבלת שבת, אלא הברכה עם ההדלקה, ולכך מצי שפיר לברך קודם הדלקה, כיון דהברכה לחודא לא חשיבה קבלת שבת. זהו הנלע״ד לדחות בדברי (הרי״ף) [הר״ף] וה״ר בנימין הנ״ל מדלא הביא מרן ז״ל הך סברא כלל לברך אחר הדלקה, כמ״ש הרב מאמר מרדכי הנ״ל. וכן יש לדקדק קצת מדברי רמ״א בדרכי משה בסימן זה, שהביא אחר דברי המרדכי הנ״ל דיברך עובר לעשייתו, דברי המנהג שהביא (מוהרי״ל) [מהרי״ו] לברך אחר הדלקה לחודייהו ותו לא מידי. ודוק.

גם מדברי מהר״י מברונא הנ״ל, בדברי הרב המחבר נר״ו, יש להכריע דס״ל כדברי הרבנים הנ״ל לברך קודם הדלקה, שכתב על אותו נדון דשכחה מלברך על ההדלקה ונזכרה אחר שיצאו הקהל וז״ל: דלא ליבריך כלל אע״ג דבריש חולין באור זרוע [ח״א סימן שס״ז] ובהגהות אשר״י [חולין פ״א סימן ב׳] דאם שחט ולא בירך קודם השחיטה יברך אחר השחיטה והכיסוי, שאני התם דזמן שחיטה הוא, אבל הכא דלאו זמן הדלקה היא לכן לא תברך, ועוד דשמא תראה חסרון בנרות ותתקן, ועוד להדליק להבא משמע, אבל על השחיטה לשעבר משמע כדפירשו תוספות בריש פסחים [ז: ד״ה על הטבילה], וכיון דתקנו להדליק שוב אין לברך. עכ״ל. הרי דמטעם השלישי שכתב הרב ז״ל דלהדליק להבא משמע, נראה בהדיא דס״ל בעלמא לברך קודם הדלקה כדברי הרבנים הנ״ל, ואף להטעם השני שכתב הרב ז״ל דשמא תראה חסרון בנרות ותתקן, יש להכריע דס״ל בעלמא לברך קודם הדלקה, דהא כל עיקר טעמו שכתב דשמא תראה חסרון בנרות וכו׳, לא כתב אלא בכגון נדון דידן שכבר יצאו הקהל, וכיון דהתפללו ערבית כבר קבלו שבת אליבא דכ״ע, אפילו להחולקים על דברי בה״ג ז״ל, משום הכי איכא למיחש לשמא תתקן הנרות בעוד שהיא מברכת, אבל בעלמא ודאי שמברך קודם הדלקה ולא חשיב הברכה קבלת שבת כדברי הרבנים הנ״ל. וק״ל.

ואגב ריהטא ראתה עיני להרב שיירי כנסת הגדולה ז״ל בסימן זה [הגה״ט סקי״א][152] שכתב על דברי מהר״י מברונא ז״ל וז״ל: ומוכח מדבריו שם דאם נזכרה קודם זמן איסור הדלקה שמברכת. עכ״ל. ונראה מדבריו ז״ל דדייק הכי מהטעם השני שכתב הרב ז״ל, דשמא תראה חסרון בנרות ותתקן, וכן מהטעם הראשון שכתב דאותה שעה לאו זמן הדלקה, דמשמע הא אם נזכרה קודם זמן איסורא שהיא מברכת. ולא הבנתי דבריו ז״ל, דאדדייק הכי מהשני טעמים הראשונים הנ״ל, לידוק איפכא מהטעם השלישי שכתב הרב ז״ל דלהדליק להבא משמע, דלאותו טעם משמע בהדיא דאף אם נזכרה קודם זמן איסור הדלקה שאינה מברכת וכמו שיראה המעיין. ודוק[153]).

(יקהיל שלמה)

קצד) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה[154]. והנה המעיין במרדכי [שבת סימן רצ״ג] יראה דסבירא ליה דמברך עובר לעשייתן, וכן הביא בדרכי משה [אות ב׳] שכן היא דעת המרדכי, אלא שהוסיף בדרכי משה דהמנהג הוא לברך אחר ההדלקה, וזה כתב בשם מהר״י ווייל [דינין והלכות סימן כ״ט], ובש״ע מצויין מנהג זה בשם מהרי״ל, וכפי הנראה שיש כאן טעות סופר.

ועיין בביאורי הגר״א (אות י״ד) [סקי״ג] שציין למקור מנהג זה, משום דס״ל כדעת הבה״ג [הלכות חנוכה עמ׳ קנ״ח]. וע״ש. אבל ממש״כ בש״ע (סעיף י״) אחר שהביא דעת בה״ג וכתב, ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה וכו׳, הרי דאף דס״ל כדעת הבה״ג, ואפילו הכי הן מברכות קודם ההדלקה כאשר יראה המעיין בדבריו, וגם הב״י שהביא דברי השבולי הלקט [סימן נ״ט] שממנו הביא דין זה, הבין כן, שהרי הקשה איך יכולות הן להדליק אחר שברכו, הרי שהבין שהן מברכות ואחר כך מדליקות, וממה שתירץ משמע באמת דסבירא ליה ההדלקה היא שגורמת לקבלת שבת מפני שהיא המלאכה היותר מאוחרת שבזה היא מצהירה שהגיע הלילה, וכדאמרינן בגמרא [שבת כג:] שהם כמו עמוד האש ובמקומו, והיינו כשגמרה ההדלקה. אלא שהם הבינו דהברכה היא הקבלה וכדאמרינן בעירובין [מ:] לענין זמן דקבלה הויא. ודו״ק. (אמת ליעקב)

קצה) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו׳ ומשימין היד לפני הנר וכו׳. וכן אם האיש מברך יעשה כן אף שאין מקבל שבת בהדלקה משום לא פלוג. דרך החיים [סימן נ׳ ס״ז], וכ״כ בשו״ת מהר״ם שיק ([או״ח] סימן קי״ט). ובאשל אברהם מהגאון מבוטשאטש כתב שהוא נוהג לברך אחר שהבהב קודם הדלקה, דכבר נהגו הנשים לברך ביו״ט

הערות וציונים

152. נדפס לעיל אות קנ״א. **153.** וכן העיר הרב יפה ללב ח״ה (בהשמטות סק״ב), נדפס לעיל אות קפ״ב. **154.** ראה הערה 144.

אוצר ההלכה

קודם הדלקה דלא כמג"א [סקי"ב], ואפילו למג"א דס"ל לברך ביו"ט אחר הדלקה משום לא פלוג, כאן לא שייך לא פלוג משום דנשים עם בפני עצמן [שבת סב.].

אשה שמדליקה פעם ראשונה אחר החתונה א"צ לברך שהחיינו, דאין זה דומה לשאר מצוות שאדם עושה בפעם ראשונה שצריך לברך שהחיינו. נזר ישראל [ליקוטי רימ"א סימן מ"ה סק"י] בשם תשובה מאהבה (סימן רל"ט)[155]. ועיין בחתם סופר (סימן נ"ה) שכתב שנ"ל כהכרעת פרי תואר (סימן כ"ח [סק"ד]), שכל מי שנתחנך תחלה לחיוב מצוה יברך, וע"כ כל בר מצוה בתחלת הנחת תפילין מברך על כל מצוות שעתיד לעשות כל ימיו, לפי זה י"ל דמנהג נשים בעירו שמברכין שהחיינו על טבילה ראשונה, היינו על חינוך כל מצוה שנשים רגילות בהם, היינו טבילה וחלה והדלקת הנר, דמסתמא פוגעת בראשונה בטבילת מצוה, ע"כ מברכת שהחיינו על טבילה ראשונה שנכנסת לחינוך מצות נשים, כן יש ללמוד זכות. עכ"ד. לפ"ז אם היה חופת נדה א"כ פוגעת תחלה בהדלקה תברך על הדלקה, אמנם החת"ס לא כ"כ רק ללמוד זכות על המנהג שנהגו כן בעיר אחד, אבל לכתחלה נראה דס"ל דאין לנהוג כן. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ד)

קצו) שם בהגה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכו' ומשימין היד לפני הנר וכו'. ועיין אשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש זצ"ל, כתב דאם הבעל מברך על הדלקת הנרות כגון אם האשה אינה בביתה או כהאי גוונא, והוא אינו מקבל שבת בהדלקה, לכולי עלמא (היה) צריך לברך (אחר) [קודם] ההדלקה, ורק העיר עפ"ד המג"א (סקי"ב) דלא פלוג רבנן וה"נ כאן. ע"ש. אבל באמת הרי כתבו התוספות נדה (דף ג' ע"א ד"ה מרגשת) דמאיש לאשה לא שייך לומר לא פלוג רבנן. ע"ש[156]. וכהאי גוונא כתב הט"ז לקמן סימן רע"ה [סק"א]. ע"ש. וא"כ המג"א כתב שפיר לענין הדלקת נרות שבת ויו"ט, אבל בנ"ד לא שייך לומר כן. וזה פשוט. (חדושי מהרי"ו)

קצז) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. במג"א (סקי"ב). בא"ע בשם אמו. כצ"ל. (שמוש חכמים)

קצח) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. כתב מג"א (סקי"ב), אחר הדלקה וכו' וא"כ ביו"ט וכו'. כ"כ בעולת שבת [סק"ב ד"ה ומ"ש ויש מי שאומר], ובסוף ספר הדרישה[157] בשם אשה חכמת לב אשת בעל הדרישה, אבל הוא חולק עליהם דלא חלקו חז"ל. וכהאי גוונא כתבו התוספות [פסחים ז: ד"ה על הטבילה] לענין נטילה דמברכין תמיד אחר הנטילה הואיל אחר שיוצא מבית הכסא אי אפשר לברך קודם הנטילה הואיל וידיו מטונפות, הלכך מברכין לעולם אחר הנטילה משום לא פלוג. (בגדי ישע)

קצט) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. דאם תברך קבלה שבת ואסורה להדליק, וא"כ ביו"ט תברך ואח"כ תדליק, כן כתב בסוף הדרישה יורה דעה[158] בשם אמו, אבל אין חכמה לאשה וכו', דלא חלקו חכמים כמו שכתבתי סימן קנ"ח [סקט"ו], וכ"כ התוספות פסחים (דף ז' ע"ב [ד"ה על הטבילה]). עכ"ל הרב מגן אברהם ז"ל [סקי"ב].

והרואה יראה שם בסוף הדרישה יורה דעה, שהרב מהר"ר יוזפא זלה"ה הבן כרוך אחר אמו, שכתב שחפש וחקר בזה ומצא שאמו כיוונה לאמת. ע"ש.

ונראה שהדין דין אמת, שהרי הגאונים ור"ת [הובאו בהגהות מיימוניות הלכות ברכות פי"א אות א'] והרא"ש סוברים לברך קודם הטבילה, כמבואר בהרא"ש פ"ק דפסחים [סימן י'], ומ"ש התוספות שם בשם ר"י, היינו דאין לגעור בנשים, וכמו שמבואר כל זה בב"י יורה דעה (סימן ר'). וגם בב"י אורח חיים (סימן קנ"ח) מבואר דמן הדין יש לברך קודם נטילה, אלא דנהגו לברך אחר נטילה משום דאין ידיו נקיות לפעמים, וכן פסק בש"ע (סימן קנ"ח [סי"א]) וביורה דעה (סימן ר'), אף דאיכא זמנין דצריך לברך אח"כ. אלא דנהגו לברך אחר נטילה ואחר טבילה, וזו היא סברת מור"ם שם באו"ח (סימן קנ"ח) שלא הגיה כלום שם. אבל הכא דאיכא פלוגתא אעיקרא אם בהדלקה הויא קבלה, וכמה פוסקים סברי דתברך קודם דאין הברכה קבלה, והסוברים דתברך אח"כ היינו משום דסברי דהברכה הויא קבלה, וא"כ תיסגי לן להחמיר בשבת. אבל ביו"ט לא יש טעם כלל וצריך לברך מקודם. ולא דמי לנטילת ידים דמצוי שאין הידים נקיות. ואף דמור"ם ביו"ד (סימן ר') כתב דיש אומרים שלא תברך [עד] אחר טבילה וכן נוהגים וכו', תיסגי התם דבעל הלכות גדולות [הלכות נדה עמ' תל"ט] אמרה בפירוש התם, ודבריו דברי קבלה, ואיכא למימר דהכי קבל דתקינו ברכת הטבילה אח"כ משום טבילת גר, וגם משום בעל קרי וכיוצא, דאף דבטלוה לטבילתא הנה מה טוב לברך בהיותו טהור. אבל בנדון זה דיש כמה סברות, ולא אשכחן לשום פוסק מהראשונים שאמר כך, טפי עדיף לברך ביו"ט קודם הדלקה, כיון דאפילו בטבילה רבו האומרים שיברך מקודם כמדובר. ודוק. (מחזיק ברכה – סק"ד)

ר) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. הרב מג"א [סקי"ב] כתב דאשת הגאון סמ"ע הורית דביו"ט תברך (אחר) [לפני] הדלקה, ואין חכמה לאשה כו'. ובספר דגול מרבבה כתב דהיא אשה אשר נשאה לבה בחכמה, דלא שייך לא פלוג הכא שנוסח הברכה חלוקה זה שבת וזה יו"ט, תדע דהרי חנוכה כו'. ע"ש. ויש להשיב דאמר לך הרב מג"א דזה לא מקרי שינוי משבת ליום טוב בתיבה אחת, ונר חנוכה אינו ראיה דשם מדליקין נר חנוכה להודות לה', ואסור להשתמש לאורה, ובמקום מיוחד,

הערות וציונים

155. נדפס לעיל אות קס"ה. **156.** עיין בתוספות שם כתבו דמשוטה ומשמשת במוך לא שייך לומר לא פלוג משאר נשים, ולא מיירו בלא פלוג בין איש לאשה. **157.** לפנינו הוא בהקדמת בן הדרישה לחלק יורה דעה ד"ה הביטו. **158.** ראה הערה קודמת.

אוצר ההלכה

משא"כ נר שבת ויו"ט בשלחן. ואני בעניי כתבתי לחזק הוראה זו בספרי הקטן מחזיק ברכה [סק"ד][159]. ע"ש.
(שיורי ברכה המלוקט – סק"א)

רא) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. בנר ישראל [מג"א סקי"ב] על [אשת] הדרישה אין חכמה לאשה, תמוה, גם בתוספות [פסחים ז: ד"ה על הטבילה] נקטו [ד]סברת 'לא חילקו' חלוש מאד שדחו מיד[160], וגם ר"ח בשם גאון [שם בתוספות] חולק. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי"ח ע"א)

רב) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. הטעם כמו דגבי טבילה קי"ל [פסחים ז:] דמברך אחר עשייתו משום דלא חזי לברך עובר לעשיה, הוא הדין בזה דאי מברכת כבר קבלה שבת עליה ואסורה להדליק. וכתב המג"א [סקי"ב] דהוא הדין ביו"ט מברכת אחר הדלקה אף דלא שייך הך טעמא, משום דלא פלוג, כמ"ש התוספות [פסחים ז: ד"ה על הטבילה] דבכל חייבי טבילה מברכין אחר עשיה משום טבילת גר. והנה הגם שאין דבריו נכונים בזה, דלא שייך כאן לומר לא פלוג כיון דיש חילוק בין דין הדלקת נר דיו"ט לשל שבת, גם בענין הזמן דהדלקה וגם בענין נוסח הברכה. אמנם עכ"ז דבריו נכונים מטעם אחר, דבאמת דעת הרבה פוסקים דגם אחר הדלקה כל זמן שהנר עדיין דולק חשוב עובר לעשיה, וכמ"ש הפוסקים דכל מצוה שיש לה משך זמן, כל הזמן הוא מיקרי עדיין עובר לעשיה. ואמנם הא דהצרכנו להך טעמא דגברא לא חזי גבי הדלקה, משום דכיון דהדליקו הנר אסור לה להדליק עוד, א"כ איך נימא דעדיין חשוב כמדליק, כיון דאסור, האיסור מפסיקו מן הדלקה, דומה לזה הפסק מכח אונס. וכן מצאתי בספר אליה רבה [סק"י] אלא שלא ביאר הדבר כהוגן. ומעתה אי לאו דלא אפשר, היה צריך לברך קודם הדלקה כדי שיהיה עובר לעשיה, והיינו בשבת, אבל ביום טוב דהבערה מותר, א"כ עדיין נמשך זמן מצות הדלקה כמו בכל מצוה שיש לה משך זמן, ועל כן ביו"ט פשיטא דמברכת אחר הדלקה, והדבר ברור כשמש.
(ישועות יעקב – סק"ב)

רג) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. עיין באה"ט ושערי תשובה (סק"י) לענין הברכה קודם הדלקה ביו"ט. ועיין בזה בזכור לאברהם (ח"א ערך יו"ט [דף מ"ד ע"ב]) מ"ש בזה. ועיין בספר תורת אביגדור כאן לענין נרות יו"ט אי חיובו במקום סעודה, יעו"ש מ"ש בזה. ועיין באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש שכתב דהוא נוהג להדליק נרות של יו"ט ושבת ולברך, כי אין בזה שום ספק. ובירושלמי [הובא בראבי"ה סימן קצ"ט] מפורש לברך, ומה שלא הונהג לברך בכל שבת קדש על נרות שבבית הכנסת הוא משום לא פלוג, שפעמים משלימים התפלה והולכין מבית הכנסת בעוד היום גדול ואין נאותים לאור הנרות כלל. וכתב עוד שם, כשמדליק איש נכון לברך קודם ההדלקה שאצלו אין ההדלקה קבלת שבת קדש. [הערת מהרש"ם: עיין בסידור דרך החיים [סימן נ' ס"ז] להיפוך, ובחידושי רע"א [סק"ן] וחיי אדם [כלל ה' סי"א] פסקו כהאשל אברהם שבפנים, ועיין משנה ברורה [סקכ"ז]]. וי"ל שגם המג"א יודה בזה, וכן הוא נוהג. יעו"ש.

ועיין בישועות יעקב [סק"ב][161] שכתב לענין הדלקת הנר בשבת דדעת כמה פוסקים דאם לא בירך קודם הדלקה דיש לו לברך בעוד הנר דולק כמו כל מצוה שיש לה משך זמן. ועיין בספר חקר הלכה (דף ל"ד ע"א) שכתב שלא מצא בפוסקים, ומצד הסברא נראה דלא הוי בכלל מצוה שיש לה משך זמן רק אי ביכלתו להסיר המצוה, כגון גבי ציצית ותפילין וכו', אבל בהדלקת הנר כיון שכבר קיבל שבת בהדלקה אסור לו לכבות, א"כ מה דהוה הוה ואין בידו להסיר, ועוד שהברכה הוא להדליק א"כ איך יברך להדליק והוא כבר הדליק. ובפרט דעתה כבר אסור לו להדליק. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ז)

רד) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. נ"ב: וכתב על זה המג"א [סקי"ב], וא"כ ביו"ט תברך ואח"כ תדליק כו', עיין דכ"כ בסוף ספר הדרישה על אהע"ז בשם אמו, ולפנינו בהטורים דפוס ווארשא הביא כן בהקדמתו על הטור יו"ד ח"ב. ועיין דגול מרבבה הכא דהדין עם אמו כו', וכ"כ בשם הגדולים מערכת גדולים (אות נ') [ערך ו' אות ז'] דהם שתים כהלכתן, א. דביו"ט תברך ואח"כ תדליק, ב. דבליל יו"ט ראשון תדליק קודם תפלת ערבית. ע"ש. דלא כמ"ש המג"א ע"ז.
(המאיר לארץ – סולובייצ'יק)

רה) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. כתב הבאה"ט (סק"י), וא"כ ביו"ט תברך ואח"כ תדליק וכו', כתב המג"א (סקי"ב) אבל אין חכמה וכו' דלא חלקו חז"ל. ע"כ. וכ"פ התניא [ש"ע הגר"ז ס"ח] ודרך החיים [סימן נ' ס"ז], וישועות יעקב [סק"ב][162]. ועיין בשע"ת [סק"י] בשם דגול מרבבה דתברך קודם הדלקה, וכ"כ באליה זוטא [סק"ד]. ועיין במטה אפרים (סימן תרכ"ה [סל"ג]) דלְמה שנהגו להדליק אחר ביאתם מבית הכנסת אז בודאי יש לברך קודם, ובישועות יעקב [שם] כתב לברך אח"כ, וכן פסק בדרך החיים. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ג)

רו) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. עיין מג"א (סקי"ב) שהביא דהדרישה [הקדמת בן הדרישה ליו"ד בשם אמו] כתב דביו"ט מברך קודם, והמג"א כתב דלא פלוג כמ"ש סימן קנ"ח [סקט"ו]. ובדגול מרבבה כתב דזה [163][ברכת יו"ט] בנוסח אחר ולא שייך לא פלוג. ולי נראה דבלא"ה לא שייך לא פלוג רק במה שתקנו חכמים, אבל במה שהוא רק מנהג לקבל שבת ע"י הברכה, עיין מ"ש לקמן [סק"ה][164], וא"כ ביו"ט דלא שייך

הערות וציונים

159. נדפס באות הקודמת. **160.** דכתבו שם דבנטילה יש טעם אחר לברך אחר הנטילה כיון דהוי קודם הניגוב. **161.** נדפס לעיל אות ר"ב. **162.** נדפס באות הקודמת. **163.** תוספת זו במקור. **164.** נדפס לקמן אות רס"ז.

אוצר ההלכה

לאסור אח"כ למה לא תברך קודם, שוב ראיתי כי כן כתב בהגהות רבי ברוך פרענקל. (גנזי חיים – סק"ד)

רז) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. במגן אברהם (סקי"ב) כתב בשם ספר הדרישה [הקדמת בן הדרישה ליו"ד] בשם אמו, דביום טוב תברך ואחר כך תדליק. וכתב המגן אברהם וז"ל: אבל אין חכמה לאשה וכו' דלא חלקו חכמים כמו שכתבתי סימן קנ"ח [סקט"ו]. ע"ש. וכן כתבו תוספות פסחים (דף ז' ע"ב [ד"ה על הטבילה]). עכ"ל. בראשית השקפתי אמרתי דכוונתו בתיבות אין חכמה לאשה וכו' היינו בדרך צחות דאמרינן אבל אין חכמה לאשה אלא בפלך (עיין יומא דף ס"ו ע"ב) כתב כן, יען שהוא חידוש דין של אשה, וזה פשוט. אולם ראיתי במחצית השקל שכתוב ואין חכמה לאשה (ולא גרס תיבות וכו'), שאין כל הנשים מבחינות לחלק בין שבת ליו"ט. יעו"ש. א"כ הפירוש הוא צ"ל דאין חכמה לאשה היינו שאר נשים לא יודעות לחלק, ומפני זה מחק תיבות וכו', ופירש בו פירוש אחר. וכוונתו ליישב בו סתירת הדגול מרבבה שכתב וז"ל: ולעני"ד דהדין עם אמו של הדרישה דביום טוב תברך ואחר כך תדליק, ומ"ש המגן אברהם ראיה מסימן קנ"ח, ומתוספות (פסחים דף ז' ע"ב), לפענ"ד אין הנידון דומה לשם, בסימן קנ"ח דמברכין תמיד אחר נטילה משום נטילה שאחר בית הכסא שם נוסח ברכת נטילה שוה, וכן דברי תוספות פסחים שמברכין בכל הטבילות אחר שטבל משום טבילת גר, שם גם כן נוסח הברכה שוה גם בטבילת גר על הטבילה, כמו שאר חייבי טבילות, ולכך משום דלא פלוג לא חילקו, אבל בברכת הדלקה אין נוסח של ברכת הדלקת נר שבת שוה לנוסח ברכה של נר יום טוב, על נר שבת מברך להדליק נר של שבת, ועל נר של יום טוב מברך להדליק נר של יום טוב, ולא שייך לא פלוג, ולפי דברי המגן אברהם צ"ל שלא פלוג בכל ברכת הדלקה, אם כן קשה גם בהדלקת נר חנוכה יברך אחר שהדליק וכו'. עכ"ל הדגול מרבבה.

עלי כן נראה דהמחצית השקל בלשונו הטהור בא ליישב כל דברי המגן אברהם, וכתב דכוונתו בתיבות ואין חכמה לאשה היינו דנשים אין מבינים חילוק [בין] של שבת לשל יום טוב, ולכך מפני זה גזרינן גם ביום טוב, כמו דמצינן סברה גבי נטילת ידים וגבי טבילת גר דגזרו חכמים משום דלא פלוג, הוא הדין הכא, רק דבנידון דידן יש חילוק בין הברכות של שבת לשל יום טוב, לזה אמר דאין חכמה לאשה ולא מבינים החילוק בין שבת ליום טוב, שזה דמיא כמו גבי נטילת ידים ולא פלוג חכמים. אם כן לפי זה מיושב קושיית הדגול מרבבה דהכא הברכות מחולקים, זה אינו, דבנידון דידן הענין שייך לנשים כמבואר בש"ע והם לא יבחינו בין שבת ליום טוב, על כן שייך לא פלוג כמו בסימן קנ"ח ותוספות פסחים הנ"ל. וגם מיושב קושייתו מחנוכה, משום דשם שוב שייך הברכה לאנשים והם יבחינו בין חנוכה לשבת. וזה ברור ונכון דברי המגן אברהם על פי פירוש המחצית השקל. ולולא זאת לכאורה דברי המחצית השקל צ"ע. (פתחא זוטא – סימן י"ג)

רח) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. עיין מג"א (סקי"ב) שחולק על אשת הסמ"ע שדעתה שביו"ט תברך קודם ההדלקה. והמג"א כתב דלא פלוג, והביא ראיה מנטילת ידים ומטבילה. והדגול מרבבה דחה דברי המג"א, דשאני התם דנוסח הברכה אחד הוא, משא"כ כאן דבשבת הברכה להדליק נר של שבת וביו"ט להדליק נר של יום טוב, והביא ראיה מנר חנוכה דמברכין קודם הדלקה, ועל כרחך משום דהתם ברכה אחרת היא. ע"ש. ודעת המג"א נראה, דודאי נר שבת ונר יו"ט דהוי משום כבוד יו"ט וכבוד שבת שייך לא פלוג. משא"כ בנר חנוכה דאין ענין כלל להדלקה זו רק משום פרסומי ניסא, ועיקר נתקן להדליק על פתח ביתו מבחוץ, משא"כ נר שבת ויו"ט דתרוייהו ניתקנו להדליק מבפנים משום שלום בית וכבוד שבת ויו"ט, ובכמה דוכתי גזרינן יו"ט אטו שבת. ובפרט כשחל יו"ט בשבת שמזכיר בהברכה שניהם שבת ויו"ט, ואם בשאר יו"ט תברך קודם גם ביו"ט זה תברך קודם. כנ"ל נכון בדעת המג"א. (אורח לחיים – זוודסקי – סק"ב)

רט) שם בהגה שמברך אחר ההדלקה. כתב במג"א (סקי"ב), אחר ההדלקה, דאם תברך קבלה לשבת כו' וא"כ ביו"ט כו' אבל אין חכמה לאשה. עיין חידושי חת"ס על מסכת שבת (בדף כ"ד ע"ב) שכתב ליישב קושיות המג"א האלו. (מגיני חיים)

ריי) שם בהגה אחר ההדלקה. בחידושי רע"א או"ח (סימן רס"ג) על המג"א (סקי"ב) כתב וז"ל: ובעיקר הדין בשבת דאין מברכין קודם הדלקה איני מבין, דהא מדלקת כמה נרות ולא אמרינן דאחר הדלקת נר אחד הוי קבלה כו', (וע"כ) [וא"כ] פשיטא דהברכה לא עדיף מהתחלת הדלקה וצע"ג. עכ"ל. ולפענ"ד י"ל בזה לפמ"ש בחידושי רע"א בסימן רע"א על המג"א (סק"א), דלכאורה כל שמזכיר תיבת "שבת" בפיו כבר יצא בזה י"ח קידוש דאורייתא. ע"כ. וא"כ הוי זה כתפלה, ובתפלה הרי נפסק הדין בסימן רס"ג (סעיף י"א) דאפילו תנאי לא מהני. וכאן כשמברך הרי מזכיר "להדליק נר של שבת" ולכך הוי זה קבלה גמורה. ואף דברמ"א שם (סעיף י') משמע דלא דמי ממש לתפלה דהא כתב שם דמהני תנאי, מ"מ הרי כבר כתב שם המג"א (בסק"כ) דדוקא לצורך יש להתנות (וכ"כ בחדושי רע"א שם), וא"כ כשאפשר לברך אח"כ לא מהני תנאי, משא"כ בהדלקה דאי אפשר באופן אחר, דהא צריך להדליק כל הנרות שיש לו וזהו לצורך ובודאי דיכול להתנות בזה, ולכך אפילו לא התנה אמרינן כיון דיודע כמה נרות שצריך להדליק הוי כאילו התנה בפירוש שאינו מקבל שבת עד שידליק כל הנרות שלו. (ואפילו אם נזדמן לו אחר הדלקת הנרות נר אחד אשר לא היה בדעתו מתחילה עליו, מ"מ אפשר לומר דמסתמא דעתו היתה על כל מה שיזדמן לו להדליק). ולפי מה שכתבתי י"ל דבאמת הוי קבלת שבת בתחילת הדלקה, והא דמותר להדליק אח"כ הוא מטעם דהוי כאילו התנה וכנ"ל. ובזה מדוייק מ"ש השו"ע שם כיון שהדליק "נר" של שבת כו'.

באר הגולה ו [ל]**בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת בשבילו:**

ל. מרדכי שם [סימן רצ"ד]:

אוצר ההלכה

ולענין אם שכח ובירך קודם הדלקה, לפענ"ד צ"ע בזה אי מיקרי זה קבלה בטעות או לא, ועיין בביאורי הגר"א שם (ס"ק (ל"ד) [ל"ג]) שכתב דתפלה בטעות לאו כלום היא. ע"כ. אך י"ל דשאני תפלה דעדיין לא הגיע הזמן, משא"כ בברכה הרי כבר הגיע הזמן אלא שעדיין מחוסר מעשה ההדלקה (ועיין בלבושי שרד [סקכ"ג] שם דהחילוק בין תפלה להדלקה הוא משום דתפלה אין בה מעשה, וכ"כ בדרך החיים [סימן נ"א ס"ד][165], וא"כ לכאורה דמשמע מזה דגם בברכה כן הוא דהא אין בה מעשה). ועיין במג"א שם (סקכ"ו) שכתב בשם מהר"מ טיקטין [חדושי אנשי שם על המרדכי שבת סימן רצ"ז אות ד'], שהמרדכי [שם] ס"ל שאף תפלה בטעות הוי קבלה, וא"כ לפ"ז דכ"ש בברכה בטעות ודאי הוי קבלה, אך אפשר דאי נימא דהוי קבלה א"כ אסורה להדליק אח"כ (אך צ"ע אם צריכה לברך אח"כ)[166] והוי ברכה לבטלה ולא מחשב ברכה כלל, וממילא דמותר להדליק אח"כ, אך צ"ע אם צריכה לברך אח"כ עוד הפעם, ואפשר דיש לסמוך בזה על הסוברים דיש לברך קודם הדלקה. ולפלא שלא מצאתי מי שהעיר בזה, וצ"ע בזה[167].

(קובץ תורה מציון – שנה ז' חוברת ב'–ג' סימן כ"ו)[168]

ריא) שם בהגה אחר ההדלקה. בחידושי רע"א על המג"א (סימן רס"ג סקי"ב) כתב וז"ל: ובעיקר הדין בשבת דאין מברכין קודם הדלקה דהוי קבלה איני מבין, דהא מדלקת כמה נרות, ולא אמרינן דאחר הדלקת נר אחד הוי קבלה וכו', (וע"כ) [וא"כ] פשיטא (דאדרבה) [דהברכה] לא עדיף מהתחלת הדלקה וצ"ע. עכ"ל.

ולפי עניות דעתי קשה, דהא כתב הוא בעצמו בסימן רע"א על מג"א (סק"א), דכל שמזכיר תיבת שבת [יצא] י"ח, וא"כ כאן בברכה שמזכיר שבת הוי קבלה, ושאני גבי נרות דידוע לו מתחילה שצריך להדליק כל הנרות, והוי כאילו התנה מתחילה שאינו מקבל שבת עד שידליק כל הנרות, וזה הרי הוא לצורך, ולצורך הרי מותר להתנות. ואפילו אם בתחילה לא היה בדעתה להדליק רק שנים ואח"כ נמלכה להדליק עוד, מ"מ י"ל דבודאי היה דעתה מתחילה כן דאפילו מה שיעלה בדעתה להדליק ג"כ תהיה מותרת, משא"כ בברכה דאפשר לברך אח"כ, למה יתנה, יברך אח"כ, וכמ"ש הוא שם לעיל מינה דשלא לצורך חיישינן להפוסקים דלא מהני תנאי, כנלפענ"ד.

ואם שכחה ובירכה על הנרות קודם הדלקה לדידן שמברכין אחר הדלקה, לפענ"ד צ"ע בזה אי מיקרי קבלה בטעות לפמ"ש הגר"א שם [סקל"ג] דמתפלה אין ראיה, דתפלה בטעות לאו כלום היא, אבל ברכה בטעות אפשר דמהני (ועיין בלבושי שרד [סקכ"ג] דיש חילוק בין תפלה להדלקה משום דאינה מעשה, וגם בזה יש דיעות), וגם הרי כבר הגיע העת שיכול לברך אך שמחוסר עדיין הדלקה, משא"כ בתפלה שעדיין לא הגיע זמנה. אך אפשר דאם נימא דאסורה להדליק, א"כ הוי ברכה לבטלה ולא חשוב ברכה כלל. עוד יש לומר דבזה יש לסמוך על דיעה ראשונה שבהגהות מיימוניות [הלכות שבת פ"ה אות ר'] שמברכין קודם הדלקה. וצ"ע. ולפמש"ל י"ל דהקבלת שבת הוא בתחילת ההדלקה [והא דמותר להדליק אח"כ הוא] רק משום דהוי כאילו התנה וכנ"ל, ובזה מדויק לשון השו"ע שם כיון שהדליק "נר" של שבת כו'. **הרב נימן יהודה ליב חרליפ.**

(ירחון המאסף – שנה ח' חוברת ח' סימן ס"ז אות ג')

ריב) שם בהגה ומשימין היד לפני הנר. מקצת הנשים נוהגות שמדליקות הנרות ואח"כ משימין ידיהם פרושות נגד הנרות ואז מברכות, ואחר כך מסלקות ידיהן, הא דפורשות ידיהן כדי שיהיה עובר לעשייתן ולא רצו לברך קודם הדלקה דא"כ קבלו השבת ותו לא מצו לאדלוקי. ליקוטי מהר"י וייל ז"ל ([דינין והלכות] סימן כ"ט). (כנסת הגדולה – הגה"ט)

סעיף ו'

ריג) סעיף ו' בחורים וכו'. כתב ב"י (דף קע"א עמוד ג' שיטה י"ח), כתב המרדכי בפרק במה מדליקין [שבת סימן רצ"ד] שבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם וכו'. נ"ב: וכן כתב מהרי"ל בתשובה (סימן קנ"ה [קמ"ד]). וכתב מהר"י וייל ז"ל (בסימן כ"ג), הבחורים כשהם מדליקין בביתם צריכין שתי פתילות.

(כנסת הגדולה – הגב"י)

ריד) שם בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם וכו'. כתב המחבר, בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכין להדליק בחדרן ולברך, אבל מי שהוא אצל אשתו א"צ להדליק בחדרו ולברך. ע"כ. דעת הדרך החיים [סימן נ' סי"ד] דמ"ש המחבר בחורים הוא דוקא, דהיינו שאין להם אשה, אבל אם יש להם אשה אף שאינו אצל אשתו, מדליק בחדר ואינו מברך. וע"כ מ"ש המחבר אבל מי [ש]הוא אצל אשתו לא דוקא. אבל התוספת שבת (ס"ק (י"ח) [ט"ז]) [כתב] דסיפא דהמחבר דוקא מי שהוא אצל אשתו, אבל אם אינו אצל אשתו היינו בכלל בחורים. וכ"פ הרב ז"ל ([ש"ע הגר"ז] בסעיף ט') וכ"ד

הערות וציונים

165. וכן כתב בב"י כאן. **166.** נראה דתיבות אלו ט"ס. **167.** המשך החידוש נדפס לקמן אות רפ"ג. **168.** הרב הכותב חזר על דברים אלו בשינויים קלים בירחון המאסף, נדפס באות הבאה.

אוצר ההלכה

הקני המנורה (סק"ו). והכי מסתברא, דבשלמא שאין לו חדר מיוחד דאינו מחויב בהדלקה, אלא כדי לקיים מצות הדלקה הוא צריך להשתתף בפרוטה, שפיר י"ל כשיש לו אשה אף שאינה אצלו הוא מקיים מצות הדלקה בביתו. אבל כשיש לו חדר מיוחד ומחויב בהדלקה, ורק לענין הברכה איך תפטור אותו אשתו בברכתה במקום שהיא שם. ודוקא כשהוא אצל אשתו אז היא מכוונת בברכתה על כל החדרים, אבל לא כשאינו אצלה[169]. (תהלה לדוד – סק"ו)

רטו) שם בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם וכו'. הוא הדין אם יש לו אשה. ובירידים שכמה אורחים הם בחדר אחד, אחד מדליק ומברך ואחרים עונים אמן. אשל אברהם [ס"ק י"ג-י"ד], וכ"כ בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ט] דאם יש לו חדר מיוחד במקום שמתארח אינו נפטר בברכת אשתו. ואם הבעה"ב משתמש שם ג"כ וצריך הבעה"ב להדליק שם נר משלו, א"צ האורח להדליק שם כלל כשמדליקין עליו בביתו, תניא [שם]. ובדרך החיים [סימן נ' סי"ד] כתב דדוקא בחורים, אבל מי שיש לו אשה אינו מברך בחדר המיוחד [לו] דאשתו מברכת בשבילו. עכ"ל. (באר יעקב – קרויזר – סקט"ו)

רטז) שם בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם וכו'. בהלכות ומנהגי מהר"ש, רבו של מהרי"ל (עמוד קע"ז אות י"ז) כתב, אמר מהר"ש, שנרות שמדליקים הבחורים בחדרם, נוהגים שמברכים עליהם. ע"כ. ובתשובות מהרי"ל (סימן קמ"ד) כתב, הבחורים שאינם בביתם מדליקים נרות שבת בברכה, כמ"ש בתשב"ץ (סימן ו'). ואע"פ שאין אוכלים שם. ע"ש. וכ"כ בלקט יושר (עמוד מ"ט), בחור פנוי שיש לו חדר לבדו צריך לברך על הנרות. ע"כ. והנה מרן בש"ע (סימן רס"ג ס"ח) כתב, שניים או שלשה בעלי בתים שאוכלים במקום אחד, י"א שכל אחד ואחד מהם מברך על הדלקת הנרות במנורה שלו, ויש מי שמגמגם בדבר, ונכון להזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד מהם. ע"כ. וע"פ זה כתב בספר המנורה הטהורה (קני המנורה סק"ה), ואם כמה בחורים בחדר אחד אינו מברך אלא אחד מהם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ה (ס"ס קי"ג עמוד קע"ג), שאם שלשה או ארבעה בחורים ישנים בחדר אחד, אע"פ שאינם אוכלים שם, אלא בחדר האוכל של הישיבה, אחד יברך על הדלקת הנרות. ע"ש. וכ"כ עוד בחלק ו' (סימן ס"ד). וכן פסק בשו"ת תפארת נפתלי (סימן כ"ו) לבחור ישיבה שידליק בחדר הפנימיה של הישיבה שתי נרות, והברכה צריכה להאמר קודם ההדלקה, ואחר הדלקת הנרות טוב להדליק גם נר חשמלי, ויהיו הנרות דולקים עד אחר שיבא לחדר השינה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ו (סימן פ"ו). ואע"פ שראיתי בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קי"ט אות ג'), שכתב, שאצלם לא נהגו בחורי הישיבה להדליק נרות בחדר השינה, כיון שהם סמוכים על שלחן ראש הישיבה, שהוא בעל הבית, וכיון שדרים בחדריו, אין עליהם חיוב להדליק. ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת תפלה למשה ח"א (סימן ט'), אלא שכתב שידליקו בלא ברכה. ע"ש. מ"מ המנהג שהבחורים מדליקים בחדרי השינה בברכה. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ה סעיף י"א ד"ה ואולם), שאע"פ שמדליקים בחדר האוכל, צריך שיהיה נר דולק בכל החדרים שמשתמשים בהם בליל שבת, ושיהיה הנר דולק עד שהולכים לישן שם. ויכולים להדליק בברכה בחדרם. ואחד יברך וידליק עבור כולם. ע"כ. ומה שכתב עוד בשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סימן ע"ד), שמכיון שהבחורים כולם שוים לטובה, ולא דמי להאיש שנטפל לאשתו בהדלקת הנרות, מפני שהיא עקרת הבית, לכן רשאי כל אחד מהבחורים להדליק ולברך. ע"ש. אינו מוכרח, שי"ל שאפילו להרמ"א שמברכים על תוספת אורה, הני מילי במקום סעודה, משא"כ בחדרים שמדליקים בכדי שלא יכשלו, די שאחד יברך ויפטור את כולם. וכ"כ הרב באר משה שם. ע"ש. גם הלום ראיתי בשו"ת מקוה המים ח"ג (סימן כ"ט) שכתב, שאין לבחורי הישיבה לברך בחדרי השינה שלהם, שאין לברך אלא במקום שאוכלים. ע"ש. ויש להעיר מדברי מרן הש"ע (ס"ס רע"ג), שי"א שהמדליק בבית, ונהנה לאכול בחצר יותר, מפני האויר, רשאי, ואפילו אינו רואה משם את הנרות, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער. והכי מסתברא. ע"כ. הא קמן שאין הכרח שיהיו הנרות דוקא במקום אכילה. הילכך אין הלכה כדבריו. והעיקר כדברי האחרונים הנ"ל. וכן בשו"ת נחלת לוי (סימן כ"ב) הביא מה שכתב הרב מקוה המים, ודחאו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי אפרים אליעזר (סימן מ"ח), שגם אם אכלו בחדר האוכל של הישיבה, כל שיש להם חדר לישן שם, צריכים להדליק בברכה, ואחד יברך וידליק בשביל כולם. ע"ש. וכ"כ בספר ילקוט יוסף (הלכות שבת ח"ד עמוד קמ"ו והלאה). וכ"כ בספר אז נדברו חלק ה' בכמה תשובות, ושם (עמוד י"א ד"ה והנה) כתב, שהאוכל במסעדה של הישיבה, חייב להדליק בברכה בחדר השינה. והוסיף בחלק י"ג (עמוד ט"ז), שתלמיד ישיבה בבני ברק שאל להגאון חזון איש על זה, וחייב אותו להדליק בחדר שישן שם, והחמיר להצריכו שיטעום שם קצת. גם הלום ראיתי מה שכתב באור לציון ח"ב (עמוד קס"ה), ואין דבריו מחוורים. ע"ש. ומה שכתב בשמש ומגן ח"ב (ס"ס ל"ח), שמנהגם במרוקו כדעת הרמ"א לברך על תוספת אורה, וכתב דהיינו טעמא שגם מרן לא אסר לברך בהחלט, רק בלשון "ונכון להזהר בספק ברכות". ע"ש. וכיו"ב כתב בספר יפה ללב (סימן רס"ג אות י')[170]. והובא בכף החיים (שם ס"ק נ"ו). אך בהגהות איש מצליח שם (סימן רס"ג) כתב על דברי היפה ללב, שאין זה מנהג פשוט, ושב ואל תעשה עדיף. כמ"ש מרן. ואע"פ שיש סיוע לדברי הרבנים שמש ומגן ויפה ללב, מדברי מהר"ח אור זרוע (עמוד ע"א) שסיים, מיהו

הערות וציונים

169. וכן העלה בביאור הלכה ד"ה בחורים. ע"ש. **170.** נדפס לקמן אות רל"ד.

באר הגולה ז [מ]אורח שאין לו חדר מיוחד וגם אין מדליקין עליו בביתו צריך להשתתף בפריטי:

מ. בהגהות מרדכי [שם ריש סימן תנ"ו] בשם ראבי"ה [סימן קצ"ט, וכהבנת הב"י]:

אוצר ההלכה

נהגו העולם שכל אחד מדליק ומברך משום שלום ביתו. ע"כ. וכ"כ הראבי"ה (ריש עמוד רס"ז). [אלא דמה שכתב שם דדמי למה שאמרו בנר חנוכה "והמהדרין נר לכל אחד ואחד", יש לדחות, דשאני התם משום פרסומי ניסא, מה שאין כן בנ"ד]. וכ"כ הרמ"א בהגה, מ"מ הואיל (ונפסק) [ונפק] מפומיה דמרן שיש בזה ספק ברכות, שב ואל תעשה עדיף. כמ"ש באיש מצליח הנ"ל. (חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות הדלקת נרות הערה י"ד)

ריז) שם מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק. עיין בשלחן עצי שטים [סימן ה' סעיף ד'] שמביא בשם הע"צ [עטרת צבי], שאין להאיש לברך גם בחדר בפני עצמו כל שאשתו בעירו ומברכת. יעו"ש. ועיין באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש שכתב דאולי אין קפידא אם מברך רק שא"צ, וכמו במהדרין דחנוכה נר לכל אחד ואחד ומברך בפני עצמו כשרוצה, ואולי יש לחלק כי שם כן הוא משום (פרסומא) [פרסומי] ניסא, יעו"ש שהאריך קצת בזה. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ח)

ריח) שם מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק וכו'. כתב הרב בן איש חי (שנה ב' פרשת נח אות ב') וז"ל: עיקר מצות הדלקת הנר במקום שאוכל, ועליהם תברך האשה המדלקת את ברכת הנר. ומכל מקום תקנו חכמינו זכרונם לברכה שידליק נר אחד במקום שישן שם, וכן בבית התבשיל, ובכל מקום שיש לו כניסה בו בלילה להוציא ולהכניס. ובכל מקומות אלו תדליק האשה בלא ברכה, ואחר כך תדליק במקום השלחן בברכה. ואם ירצה האיש להדליק במקום שינה בידו, תבוא עליו ברכה, אך לא יברך, יען כי אשתו מברכת בנרות של מקום השלחן וכו'. נ"ב: ואפילו הבעל מדליק לפני האשה לא יברך[171]. וכן מוכח לקמן אות ה', ומלשונו בסוף אות י"א. ע"ש. ועיין מ"ש בירחון אור תורה אלול התשל"ה (עמ' קכ"ו) וטבת התשד"מ (עמ' קע"ז). ואכמ"ל. ועוד דהא ברישא קאמר שהאשה תתחיל להדליק בכל המקומות ולבסוף במקום השלחן, ודומיא דידה בסיפא שהבעל מדליק הראשון. וז"פ. (מרן ראש הישיבה שליט"א – הערות על הספר בן איש חי)

סעיף ז'

ריט) סעיף ז' אורח וכו' צריך להשתתף בפריטי. כתב ב"י (שיטה כ"ד), ובהגהותיו כתוב (מסתפינא) [הוה משתפנא] וכו'. נ"ב: וכן כתוב בחידושי אגודה [שבת פ"ב סימן ל"ב], הובאו בסוף תשובות מהר"י וייל ז"ל [ד"ה במה מדליקין]. (כנסת הגדולה – הגב"י)

רכ) שם אורח וכו' צריך להשתתף בפריטי. נ"ב: ודי לו בזה, **כמ"ש האגודה פרק במה מדליקין** [שבת סימן ל"ב] בשם הראבי"ה ז"ל. (המאיר לארץ – סולובייצ'יק)

רכא) שם צריך להשתתף וכו'. או שיקנה לו בעה"ב חלק בנר שלו במתנה, ואם הוא סמוך על שלחן בעה"ב נעשה כבני ביתו וא"צ להשתתף. ואשה הסמוכה אצל שלחן בעה"ב ואין לה חדר מיוחד אינה יכולה לברך, ויש חולקים, וכן נתפשט המנהג במדינתנו. תניא [ש"ע הגר"ז סט"ו]. ר"ל (דנשים) [דאשה] מברכת אפילו סמוכה על שלחן בעה"ב ואין לה חדר מיוחד. (באר יעקב – קרויזר – סקט"ז)

רכב) שם להשתתף בפריטי. צריך להשתתף בפרוטה ולא בפחות, שבכל דבר של מצוה נתינה בעינן, ועיין רש"י סוכה (דף כ"ז ע"ב ד"ה כל האזרח), **ובגמרא כריתות** (דף י' ע"ב), בציר מפרוטה לאו אורח ארעא. ויעוין לקמן (סימן של"ו סכ"ו) שהעליתי דסלע הוא במעות אוסטריא שלשה כתרים ועשרים הלר. והנה סלע הוא ארבעה דינרין, עיין רש"י על התורה (שמות כ"א ל"ב) **ובבכורות** (דף מ"ט ע"ב), נמצא שדינר הוא שמונים הלר. והנה דינר הוא ששה מעין, עיין קידושין (דף י"ב ע"ב), נמצא שמעה הוא שלשה עשר ושלישית הלר. ואחר שמעה אחת היא שתי פונדיון, עיין קידושין (שם ע"א), נמצא שפונדיון הוא ששה ושני שלישית הלר. והנה פונדיון הוא שני איסרין (קידושין שם) א"כ איסר הוא שלשה ושלישית הלר. ומעתה אחרי שאיסר הוא שמונה פרוטות (קידושין שם) נמצא שפרוטה היא 5/12 מהלר, ולפ"ז הלר אחד היא בקירוב שתי פרוטות ומחצה.

ומעתה נעמוד על החקירה, בזמן הזה שהמטבע ההכי קטנה היא הלר, אם צריך להשתתף בהלר דוקא או די כשיתן שני הלר לחמשה שבתות. והנה בחו"מ (סימן פ"ח) בענין כפירת והודאת ממון כתב הסמ"ע (בסק"ב), אפשר לומר שבימיהם היו הפירות והקנינים בזול ובעד פרוטה היו קונים הרבה פירות, ולכך היה הפרוטה חשוב ממון, ולפ"ז בזמנינו דאין יכולים לקנות בפרוטה כי אם מעט מזעיר, מן הדין הו"ל למימר אין קדושי אשה סגי בפרוטה, ולא פדיון הבן בשני זהובים. וצ"ע. עכ"ל. ולכאורה יש להביא ראיה שבימיהם יכלו לקנות בעד פרוטה אכילה חשובה, מפסחים (דף ל"ב ע"ב), האוכל כזית תרומה משלם וכו' אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה וכו', שמוכח דסתם כזית אין בו שוה פרוטה. אך זה יש לדחות דהיינו דוקא תרומה שהיא בזול עיין כתובות (דף נ"ח ע"א), אולם יעוין בפאה (פ"ח מ"ו) שאמרו דסתם ככר שהוא

הערות וציונים

171. ולפ"ז חזר בו הרב בן איש חי ממ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן נ'), שאם הבעל רוצה להדליק בחדר השינה קודם שאשתו מדליקה על השלחן, רשאי הבעל לברך על ההדלקה, ולאחר מכן תברך אשתו במקום שמדליקה.

ח [ג]שנים ושלשה בעלי בתים אוכלים במקום אחד, יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו, [ד]ויש מגמגם בדבר, [ה]ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד: (מגן אברהם מין נוהגין כן):

באר הגולה

ג. מצא בתשובה אשכנזית [שו"ת מהרי"ל סימן נ"ג]: ד. [דרשות מהר"ח] אור זרוע [עניני שבת עמוד 71]: ה. דעת עצמו:

אוצר ההלכה

סעיף ח'

רכג) סעיף ח' שנים ושלשה בעלי בתים וכו'. כתב ב"י (ע"ב שיטה י"ב), מצאתי בתשובה אשכנזית שנים או שלשה בעלי בתים וכו'. נ"ב: היא תשובת מהרי"ל (סימן נ"ג), וכן כתוב בשלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפרק במה מדליקין [סימן רע"ג אות ג'], ועיין מה שכתבתי בסימן זה בהגהת הטור (דף קע"א ע"ב שיטה י"ח)[173]. וסיים מהרי"ל ז"ל בתשובה הנזכרת, אבל החופות שמשכימין הרבה ומקצתן נרות קצרות ועוד היום גדול, (ה)קשה למצוא (התירה) [התירא] אם לא שהיו דולקות במרתף ובמקום חשיכה.

הנשים המתאכסנות במקומות אחרות, ואותם הנרות שהיה להם להדליק בביתם מדליקות בבית הכנסת ומברכות עליהם, אם אותם שמברכות עליהם הם שלהם או לוקחות הנרות לשם כך ומוסיפות אותם הנרות בבית הכנסת, יש לישב מנהגם כי אלו הנוספות חשיב שלום בית, אבל אם מברכות על אותם הנרות המיוחדות בבית הכנסת הוא תימה המנהג הזה, ובמקום שבית הכנסת של נשים הוי מרתפו של השמש, שמא חשיב לצורך סעודה למשוך יין בלילה, וכ"ש אם מדליקין בבית הכנסת של נשים אצל היין. מהרי"ל (סימן נ"ג).

(כנסת הגדולה – הגב"י)

רכד) שם שנים ושלשה בעלי בתים אוכלים במקום אחד וכו'. כתב המחבר, שנים או שלשה בעלי בתים אוכלים במקום אחד וכו' נכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. ע"כ. וכתב על זה הרמ"א ז"ל, אבל אנו אין נוהגין כן. ע"כ. והיינו דאנן ס"ל דמברכין על תוספת אורה. ולכאורה היה נראה דהיינו דוקא כשכל אחד הוא בעה"ב ויש עליו חיוב מצות הדלקה, ולכן יכולים לברך על חיוב שלהם אף שאין בו אלא תוספת אורה, אבל בסמוכים על שלחן בעה"ב, וכן בנים הסמוכים על שלחן אביהם ואין עליהם חיוב מצות הדלקה כלל רק על הבעה"ב כמ"ש הרב ז"ל ([ש"ע הגר"ז] סט"ו, ובקונטרס אחרון אות ה'), לא ידעתי אם יכולין לברך על תוספת אורה. ובשלמא כשמדליקין במקום שמשתמשין שם כיון שיש חיוב על הבעה"ב להדליק שם הם פוטרים הבעה"ב מחיובו וע"ז מברכין כמ"ש בקונטרס אחרון שם, אבל כשמדליקין במקום שאין בו אלא תוספת אורה, הא אין שום חיוב בתוספת אורה, ועל מה קאי הברכה. וכיון שדעת המחבר גם בבעה"ב שלא לברך, עכ"פ בסמוך על שלחנו נראה דאין לברך, אבל גם בזה המנהג לברך. וצ"ע.

(תהלה לדוד – סק"ז)

שש ביצים נמכר בפונדיון, והנה בסימן ר"ו (סעיף א') הבאתי שזית הוא 3/10 מביצה, א"כ שש ביצים הם שמונה עשר זיתים נמכרים בעד שש עשרה פרוטות שזהו פונדיון, א"כ הגיע בעד כל פרוטה יותר מכזית לחם ובכן שפיר מיחשבא פרוטה ממון.

והנה במנחת חינוך (מצוה שכ"ה אות ט') העיר שבדורינו שאין כזית מצה שוה פרוטה ולא הוי לכם, אמנם הרי מוכח מאשר הבאתי שגם בימי חכמי התלמוד ע"ה לא היה כזית שוה פרוטה, ובכל זאת לא אישתמיט חד תנא לומר שאינו יוצא ידי חובה עד שיהא בו שוה פרוטה כמו שהעירו גבי תרומה, ועיין בשערי תשובה לקמן סימן תפ"ב [סק"א השני], ומה שכתבתי שם בהגהותי, ובתוספות (ערכין דף כ"ז ע"א ד"ה ר"י) שכתבו ונראה דכביצה היינו שוה פרוטה. ומצאתי בהגהות אשרי (קידושין פ"א סימן כ') שכתב, (ושיעור) [ושוה] פרוטה עם שיעור התבואה של עכשיו כמו שהיה בימי חכמים אין הפרוטה שוה ביצת תרנגולת לפי החשבון. עכ"ל. ולא עמדתי על סוף דעתו.

ויעוין בגמרא קידושין (דף י"ב ע"א), ובית הלל אומרים בפרוטה, סבר רב יוסף למימר פרוטה כל דהו, א"ל אביי והא עלה קתני כמה היא פרוטה אחד משמונה באיסר האטלקי, וכי תימא הני מילי בדורו של משה אבל הכא כדחשבו[172] להו לאינשי, והא כי אתא רב דימי אמר שיער ר' סמאי בדורו וכו', שלכאורה איך סבר רב יוסף למימר הכי, והוצרך אביי להעירו על אותה משנה דאיירי בה, אמנם רב יוסף סבר שקפדה תורה שיתן מטבע היוצאת בשוק גם ההכי קטנה, ולאשר בדורו של משה היתה הפרוטה (ששויה היה כאחד משמונה באיסר האטלקי) המטבע ההכי קטנה, וכבר חשבי להו אינשי, לכן נקטו בההלכה המסורה ששה מתקדשת בפרוטה, אבל אם באמת בדור אחר יש מטבע אחרת קטנה בערכה הימנה, אה"נ שאפשר לקדש בה ואינו צריך שיהא שוה פרוטה שבימי משה, ע"ז א"ל אביי כי לא כן היא, שהרי ראינו שכל גדולי התורה השתדלו לעמוד בדיוק על יחס השויון של פרוטה אשר בימי משה לערך המטבעות שהיו בימיהם, ומשמע שהוא סכום מקובל סגולי כאשר הבאתי להלן (סימן ש"ו סעיף ו') בערך עשרה זהובים שכר ברכה, ובהיות כן זהו המכשיר ערך זה בכל זמן ומקום, אף שאינו עולה גם כערך המטבע ההכי קטנה היום יען שהוא סגולי. עיין גם שקלים (פ"ב מ"ד), רבי יהודה אומר אף [ל]שקלים אין להם קצבה וכו'. אמנם יעוין בתשובה שבסוף הלכות אישות להרמב"ם (סימן י"ט) ובריב"ש (סימן קנ"ג).

(נפש חיה – מרגליות)

הערות וציונים

172. לפנינו 'כדקא חשיבי' ובכת"י 'כדחשיבא'. **173.** נדפס לקמן אות רכ"ה.

אוצר ההלכה

רכה) שם יש אומרים שכל אחד מברך וכו'. כתב הטור (שיטה י"ח), והנשים מוזהרות בו יותר וכו'. נ"ב: וכשיש נשים רבות מחלקות המצוה ביניהם. ואם עומדות כולן זו אצל זו אפשר שיוצאות בברכה שמברכת אחת מהן. וכשאין נשים בבית מצוה על האנשים להדליק ולברך. שלטי הגבורים פרק במה מדליקין [שבת יא: אות ב']. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

רכו) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. כתב מג"א (סקט"ו), וכתב בשל"ה [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ"ה], מ"מ לא יברכו שנים במנורה אחת. אבל האליה רבה [סקי"ח] הביא בשם זקינו מהר"ש שגם זה התיר, משום שיוצא אורה לכל הזויות אפילו הוא במנורה אחת, ועוד לפי דבריו אם שתי מנורות עומדות זה אצל זה ג"כ לא יברכו, והרמ"א לא חילק, אלא ודאי הסברא כנ"ל. (בגדי ישע)

רכז) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. כתבו האחרונים משם הרב שני לוחות הברית [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ"ה] דאף לדעת זה לא יברכו שנים במנורה שיש לה קנים הרבה. ע"ש. והרב אליה רבה [סקי"ח] חלק על זה. ונראה דלכ"ע כלה וחמותה אמה ובתה ואשה ו]רעותה הסומכות על שלחן אחד והשמן והפיות כולם נדלקים לעולם, אז הברכה אחת היא, ואם כל אחת מדלקת פיה פתחה בברכה היא ברכה לבטלה.

וכן ראיתי שכתב מהרי"ל וואלי בהגהותיו כ"י.

אך אם שני בני אדם חלוקים בעיסתם, ואם אחד מברך הוא נותן שמן ומדליק שתי פיות, ואם השני מברך מוסיף שמן ומדליק שתי פיות (אחרון) [אחרות], לדעת מהרי"ל [סימן נ"ג] נראין דברי הרב אליה רבה דמצי כל אחד לברך, כיון דפיפיות בידם לפי השמן, ואם זה לא יברך לא יתן שמן ולא ידליק חבירו כל כך פיות, ועתה שמברך מרבה בשמן ופיות, א"כ ודאי אורה נוספת ושרי לברך לדעת מהרי"ל. ואפשר דבנדון זה שם הרב של"ה מודה, ולא איירי אלא כשודאי צריכין כל אחד ליתן שמן ולהדליק כל כך פיות אף דחלוקים בעסתם. ולדידן בכל גוונא נקיטינן כדברי מרן, הן לו יהי שתי מנורות וחלוקים בעסתם, יהי שלחנם לפניהם אל מול פני המנורה שלו, עם כל זה ברכה אחת לכולם. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"ג)

רכח) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. בהגה מתיר כסתם ש"ע, והאליה רבה [סקי"ח] מתיר לפ"ז גם במנורה אחת, דלא כבאר היטב [סקי"ב] שהעתיק לאסור, וזיל בתר טעמא משום תוספת אור, והש"ע אורחא דמלתא נקט, וכן נהגו. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ב ע"ב)

רכט) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. עיין באה"ט (סקי"ב), ועיין באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש כשכבר נהגו לברך אין חשש ברכה לבטלה ושייך בזה וציונו לכ"ע, וגם במנורה אחת אין קפידא. ע"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ט)

רל) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. כתב הבאה"ט (סקי"ב), וכתב של"ה [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ"ה] דמ"מ לא יברכו שנים במנורה אחת וכו'. ע"כ. ואף רמ"א לא כתב כן אלא שלכל אחת מנורה בפני עצמה (וזויות אחר) [בזוית אחרת] כדי שיהיו מאירים כל הזויות. סידור של"ה [דינים והנהגות השייכים לערב שבת], וכ"כ בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ק]. ודרך החיים [סימן נ' סי"א] וחיי אדם [כלל ה' סי"ב] פסקו כאליה רבה [סקי"ח], וכן דעת אשל אברהם [סקט"ן], וכ"כ באשל אברהם מהגאון מבוטשאטש. ועיין בתניא [שם] שכתב, לדברי הכל יכול השני לברך בחדר המיוחד לו לישון אם הראשון משתמש שם שום צורך אכילה. ע"כ.

ולכולי עלמא כלה וחמותה אמה עם בתה אשה ורעותה סמוכות על שלחן אחד והשמן והפיות כולם נדלקים לעולם, אם שנים מברכות הוי ברכה לבטלה, אך אם שני בני אדם חלוקים בעיסתם וגם השני מדליק פיות אחרות, נראין דברי אליה רבה (דמצוה) [דמצי] כל אחד לברך. ברכי יוסף [שיורי ברכה סק"ג][174]. (באר יעקב – קרויזר – סקט"ז*)

רלא) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. כתב במג"א (סקט"ו), וכתב של"ה [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ"ה] דמ"מ לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה קנים הרבה. נ"ב: ועיין אליה רבה [סקי"ח] שהביא בשם זקנו להתיר לברך. וסברתו, דא"כ תאמר שאסור לברך, למה לא אסור ג"כ בשני מנורות כשהם סמוכים זה לזה. ועל כרחך משום דעל כל פנים מתוסף אורה, א"כ גם במנורה אחת שייך הוספת אורה. ע"ש. (אהל ברוך)

רלב) שם יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו וכו'. המג"א (סקט"ו) וז"ל: וכתב של"ה [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות כ"ה] דמ"מ לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה קנים הרבה. עכ"ל. והנה מלשון זה משמע דבשתי מנורות יכול לברך ואף ששתיהן סמוכות זו לזו, והמעיין בשל"ה (במס' שבת) יראה שכתב וז"ל: ואף רמ"א לא כתב כן אלא [כ]שלכל אחת מנורה בפ"ע בזוית אחת, וכדי שיהיו מאירים כל הזו[י]ות. עכ"ל. הרי דלא סגי רק שתהא מנורה מיוחדת.

והנראה לי דהמג"א הכריע כאן מדעתו הרחבה שיטה בפני עצמה, והוא דהנה במשנה [שבת פ"ב מ"ז] מצינו שלשה דברים כו' הדליקו את הנר, דמשמע דנר אחד סגי, והא בעי לכתחילה שני נרות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, ואמאי לא יזרזם בהדלקת שני נרות, ונהי דבנוסחת הברכה תקנו להדליק נר של שבת ולא תקנו נרות של שבת, משום דכיון דעיקר המצוה הוא שלום בית ולזה סגי נר אחד, ולפיכך כשהוא מברך ואומר וצונו אינו יכול לומר להדליק נרות של שבת, שהרי אינו מצווה אלא בנר אחד, מה שאין כן כשתקנו לזרז אמאי לא יזרזם בשני נרות שיש בזה לכתחלה. ועיינתי

הערות וציונים

174. נדפס לעיל אות רכ"ז.

ט [פ]המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה:

י לבעל הלכות גדולות [סימן ט׳ ריש עמוד קנ״ח] **כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה,** [צ]**ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה**

באר הגולה

פ. [שו״ת מהרי״ל שם, בשם] אגודה [שבת סימן מ״ה]:

צ. שבלי הלקט [סימן נ״ט]:

אוצר ההלכה

בשו״ע (ריש הסימן) וז״ל: יהא זהיר לעשות נר יפה, ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. עכ״ל. הרי באמת צריך רק נר אחד אלא שיהיו שתי פתילות, ולפי זה יהיה פירוש הברכה של להדליק נר היינו הנר שהשמן בו, והיינו המנורה, וכיון שכן צריך כל בעל הבית מנורה בפני עצמה. ודו״ק. (אמת ליעקב)

רלג) שם הגה אבל אנו אין נוהגין כן. הדבר מבואר דכוונת רמ״א לומר דאין נוהגין כמרן, אלא מנהגם לברך כל אחד כדעת מהרי״ל [סימן נ״ג], וכ״פ [וכן פירש] הרב עולת שבת [סק״ד], וכן נראה מדברי הרב אליה רבה [סק״ח]. וראיתי להרב פרישה [אות ה׳] שהביא דברי מרן בב״י בשם תשובה אשכנזית וכתב וז״ל: ובש״ע פסק ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד, ולא כתב רמ״א המנהג שמדומה לו שלא נהגו כן, ולא מיחה ג״כ. עכ״ל. ולא ידעתי מאי קאמר, שהרי רמ״א כתב דאין נוהגין כמרן, אלמא נוהגין כמהרי״ל כאמור.
(ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ד)

רלד) שם הגה אבל אנו אין נוהגין כן. כלומר שאין נוהגין כמ״ש מרן שלא יברך אלא אחד והשאר יוצאים בו, כי אם המנהג בארצות אשכנז הוא שכל אחד מברך לעצמו על מנורה שלו, כמבואר בדרכי משה [הארוך אות ב׳] ובדברי הרב הלבוש [ס״ט]. וכן הוא המנהג בינינו שכל בעל הבית מברך על מנורה שהניח לו על שלחן שלו, דלא כמרן, ואין כאן חשש ברכה לבטלה כיון שלכל אחד יש לו נר מיוחד ושלחן מיוחד בפני עצמו. ועיין מ״ש הרב ברכי יוסף בשיורי ברכה [סק״ג][175], והרב מאמר מרדכי [סק״ן]. (יפה ללב ח״ב – סק״ד)

רלה) שם ליזהר בספק ברכות וכו׳. עיין בספר שדי חמד (באסיפת דינים מערכת ברכות סימן א׳ אות י״ח): (בענין) שכתב וז״ל[176] ספק ברכות להקל ר״ל שלא לברך, עיין בספר מחזיק ברכה (או״ח סימן ד׳ אות ד׳), ועיין מ״ש על דבריו בשו״ת אור לי (סימן ס״ז) שהביא שם (דוכתא) [דוכתי] טובא דסב״ל הוא שלא לברך. ע״ש. וכן מתבאר בתלמידי רבנו יונה פ״ק דברכות [ו.] בסוגיא דנקיט כסא דשכרא, וברמב״ם סוף הלכות ברכות [פרק י״א הט״ז], ובתשובת הריב״ש (סימן תק״ה), ובדברי הר״י בעל הטורים באו״ח סימן כ״ט וסימן תל״ב בב״י (בד״ה ובעל העיטור) וכו׳.

ובחיי אדם הלכות ברכות (כלל ה׳ בנשמת אדם סק״א) האריך בזה שהתוספות [ראש השנה לג. ד״ה הא] והר״ן [שם ט: ד״ה ולענין ברכה] ותרומת הדשן [סימן ל״ז] בשם הגאונים סברי דבספק מותר לברך, וכ״מ דעת השאלתות[177] וחינוך [מצוה ת״ל], וכן יש לפרש דברי הרמב״ם. ותמה על האחרונים שאסרו לברך מספק ומ״מ כתב דח״ו להקל נגד כל האחרונים.

ועיין בספר עמודי אש (סימן ב׳ אות ב׳) שהביא דעת קצת ראשונים דסברי דספק ברכות הוא כספק איסורין והולכים להחמיר כלומר לברך, ויישב בזה קצת מתמיהות האחרונים על הראשונים, ומ״מ לדינא כללא דסב״ל שלא לברך הוא שריר וקיים. ועיין בספר זכרנו לחיים (ח״ב דף ו׳ אות כ״ג) מובא בשדי חמד הנ״ל, עיין שם שכתב כמה כללים בענין זה.

ועיין מה שציינתי משם ספר שדי חמד הנ״ל בסימן י״ח ס״א בהג״ה [סק״ד], וסימן ס׳ ס״ב [סק״ג], וסימן ר״י ס״ב בהג״ה [סק״ט], וסימן רט״ו ס״ד [סק״ן], וסימן רי״ט ס״י [סקי״ג], וסימן רכ״ה ס״א [סק״א], וסימן תכ״ו ס״א [סק״א], וסימן תל״ה [סק״ג] ד״ה לא יברך, וסימן תפ״ט ס״א [סק״א]. יעו״ש. והיכא דאיכא ס״ס לחיוב, עיין בספר חקר הלכה (דף ל״ד ע״א) מ״ש בזה. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ר)

סעיף טי

רלו) סעיף טי המדליקים בזויות הבית ואוכלים בחצר אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה וכו׳. כתב הבאה״ט [סקי״ג], ומיהו אפילו אוכל בבית מצוה לעשות נרות ארוכות שידלקו עד הלילה. ע״כ. שיהא נר של שבת. אשל אברהם [סקט״ז]. ובמחצית השקל כתב שלא יכשל, אא״כ הולך לישן קודם הלילה. (באר יעקב – קרויזר – סקי״ז)

רלז) שם ואוכלים בחצר. במג״א (סקט״ז). נ״ב: עיין מג״א סוף סימן רע״ג דלא יאכל בחצר רק אם מצטער הרבה.
(אהל ברוך)

סעיף יי

רלח) סעיף יי לבעל הלכות גדולות וכו׳. כתב בה״ג [הלכות חנוכה עמ׳ קנ״ח] דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר,

הערות וציונים

175. נדפס לעיל אות רכ״ז. **176.** כל המובא לקמן (עד ד״ה ועיין מה שציינתי) הוא תמצית דברי הרב שדי חמד. **177.** הביאו הרא״ש בברכות פ״ג סימן ט״ו.

שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה, [ק]ויש אומרים שאם מתנה קודם שתדליק שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו מועיל, [ר]ויש אומרים שאינו מועיל לה, [ש]ויש חולקים על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפילת ערבית, [ש*]שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה, [ש]ולדידן כיון שהתחיל מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו:** הגה והמנהג שמותה שאה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחלה, ומפילו תנאי בלא קבי שבת [מרדכי שבת סימן רל"ג], אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו. ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן אבל לא בשאר הנרות שבבית (מור זרוע [מ"ב הלכות ערב שבת שבת סימן י"ח]), ונריך להניח הנרות במקום שמדליקין, לא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר (מרדכי פרק במה מדליקין [שם סימן רע"ג]):

באר הגולה

ק. הגהות מיימוניות סוף פרק ה' [מהלכות שבת אות ר'] בשם רבי מאיר [מרוטנבורג], והמרדכי בפרק ב' דשבת [סימן רצ"ג]: ר. כל בו [סימן ל"א דף כ"ה ע"ג] בשם (הרי"ף) [הר"ף]

[תשב"ץ סימן י"ד]: ש. תוספות [הובא בטור] והרא"ש בסוף פרק ב' דשבת [סימן כ"ד ממשמעות הגמרא ברכות דף כ"ז ע"ב] ורבנו ירוחם [נתיב י"ב] החלק ב' [דף ס"ז ע"א] והמגיד [הלכות חנוכה פ"ד הי"ג] בשם הרמב"ן [שבת דף כ"ג ע"ב ד"ה מדאמרינן] והרשב"א [שם ד"ה הא, ובשו"ת ח"א סימן אלף ע'; ב"י בדעת הגהות מיימוניות שם]: **ש*.** רבנו ירוחם שם ח"א דף ס"ה ע"ב; מרדכי שם סימן רצ"ו ורצ"ח; רא"ש שם; הגהות מיימוניות שם: **ש**.** ב"י סוף סימן רס"א:

אוצר ההלכה

וכתב הר"ן [שבת י. ד"ה ומדאמרינן] שהרמב"ן [שם כג: ד"ה מדאמרינן] השיב עליו דלא דמי לזמן דיוה"כ, (דההם) [דהתם] איכא תוספת ואוכלין ומפסיקין כו'. ור"ל דכיון דאיכא תוספת ואנו רואים דכל העולם אוכלין ומפסיקין מבעוד יום, וכל אותו התוספת עושין אותו קודש, דמן הדין ביותר מכל שהוא קודם בין השמשות היה די, ויכול הוא מן הדין להפסיק כל אותו זמן, וכיון שכן כשזה בירך זמן ודאי שרצה לעשות עצמו ככל העולם שהפסיקו מבעוד יום, והוא הוכחה גדולה שכבר קבלו עליהן יוה"כ, מדחזינן שאינן אוכלין עוד, גם זה הוא כאחד מהן. לא כן הכא דמה הוכחה יש שכבר קבלו שבת, הא כדי שלא יהו טרודין עושין כן, ואף שבשבת איכא תוספת, מ"מ לא יש הוכחה שכל אותו זמן קבלו עליהם. ולדברי הר"ן קשה דהרמב"ן פתח בכד וסיים בחבית.

(יד המלך)

רלט) שם לבעל הלכות גדולות וכו'. כתב ב"י, כתב בה"ג דקבלת שבת כו'. עמ"ש הרב יד המלך בסימן זה[178]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ב)

רמ) שם לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק וכו'. נ"ב: עיין בתשובות הרשב"א (ח"ד סימן קי"ט). (רב דגן – סק"א)

רמא) שם לבעל הלכות גדולות וכו' ויש אומרים שאם מתנה וכו' ויש אומרים שאינו מועיל. יש להבין סברת בה"ג [הלכות חנוכה עמ' קנ"ח] מנ"ל דהוה קבלת שבת, וכ"ש דקשה למה לא תוכל להתנות. וברמב"ן [שבת כג: ד"ה מדאמרינן] ורשב"א [שם ד"ה עוד כתב הרב בעל ההלכות] הקשו עליו, א"כ לא תוכל להדליק יותר מנר אחד. ונלע"ד דטעמו כיון דצריך שלא יקדים כדלעיל סעיף ד', רק אם רוצה לקבל שבת רשאי אחר פלג המנחה כבסעיף ד', וע"כ ס"ל דעל כרחה מקבלת שבת, דאל"כ הוי הקדמה שהדליקה קודם קבלת שבת, והוי כנר דלוק מבעוד יום דצריך לכבותה ולחזור להדליקה לצורך שבת, וע"כ גם תנאי לא מהני. וכל זה בנר האחרון, אבל בנרות הראשונים דמותר להקדים, דהא יוצא בנר אחד להדליק לשבת, א"כ לא הוה קבלה כלל ע"י הנרות הראשונים.

(ערך שי)

רמב) שם לבעל הלכות גדולות וכו' ויש אומרים שאם מתנה וכו' ויש אומרים שאינו מועיל. וחשבתי ליתן טעם בזה מדוע לא יהנה התנאה, ואמרתי די"ל כיון שכבר קבלו הנשים עליהן ע"פ המנהג לקבל שבת בהדלקה, א"כ לא מהני בזה תנאי שאינה מקבלת, דהוא כנגד המנהג. אמנם יכולה היתה להתנות שהנרות שמדליקה אינם לכבוד שבת, וזה אינו, דא"כ צריכה עכ"פ להדליק נרות אחרות לכבוד שבת, וגם הברכה תהיה לבטלה. ועיין הגהות רע"א ז"ל בסעיף ד' [סק"ג], ועיין משנה ברורה ובביאור הלכה שם בסעיף ד' [ד"ה מבעוד]. ומאן דאמר דמהני תנאי, לכאורה צ"ל דס"ל דלכתחילה היה המנהג בזה דלצורך יכולה להתנות. ועתה מצאתי בספר ערוך השלחן (באות ט"ז) שכתב ג"כ כעין זה. ועיין חיי אדם בהלכות פסח (כלל קכ"ז) שהביא דיני מנהגים והתרה מפרי חדש [סימן תצ"ו] ומכמה פוסקים. (זרע יעקב – זלזניק)

רמג) שם לבעל הלכות גדולות וכו' ויש חולקים וכו'. לענין קבלת שבת, עיין מ"ש בש"ע סימן רס"ג סעיף י' דלהבה"ג [הלכות חנוכה עמ' קנ"ח] כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת וכו'. ובסוף כתב, ויש חולקים על הבה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית וכו'. ע"ש. ולפי הכלל המסור בידינו די"א וי"א הלכה כי"א בתרא, א"כ הכא נמי דעת הש"ע כיש חולקים. אך יש לעיין ולחפש אי הוי האי כי"א וי"א, כיון דבתחילה לא כתב י"א, אלא דלבה"ג וכו'. וכן יש לחפש אי גם ויש חולקים הוי כי"א וי"א, ועיין בהלכה למשה [למוהרמ"ך זצ"ל] (מערכת יו"ד [אותיות ו'-ז']) בזה. ועיין להרב שדי חמד (כללים מערכת ה' אות ו')[179], וכעת אינו בידי.

הערות וציונים

178. נדפס באות הקודמת. **179.** לא מצאנו שם שדיבר בזה.

אוצר ההלכה

ומ"מ לענין דידן כנראה שהמנהג פשוט כדברי היש חולקים, ודוקא האשה מקבלת שבת בהדלקה, וכמ"ש בהגהה שם, אבל הבעל ושאר בני הבית אינם נגררים אחריה. [לכאורה אדרבא המנהג להחמיר כדעת בה"ג, שהאשה המדליקה עכ"פ מקבלת שבת בהדלקה, ומטעם זה בערב שבת חנוכה מדליקין נר חנוכה לפני נר שבת. וצ"ע. **נאמי"ן סי"ט**].

ולענין כשהאיש מדליק נרות שבת בבית כגון שאין אשתו שם, האם מקבל השבת בהדלקה, כתב הרב באר היטב (סקט"ו) בשם הב"ח [אות ג'] דבאיש ליכא מנהגא ומותר במלאכה, ומ"מ טוב להתנות. וכ"כ הכה"ח (אות ס"ד) בשם הב"ח והמג"א [סקי"ח]. והגם דהט"ז (סימן תרע"ט) כתב דגם באיש אסור, מ"מ הלבוש והמג"א שם [סק"א] חלקו וכ"כ האחרונים, ורק לכתחילה יש להתנות, ונראה דהכי נקטינן. ונראה דיכול להתנות בשבת אחת על כל השבתות שהוא מדליק שאינו מקבל שבת בהדלקה רק כשאר אנשים בתפלה במזמור שיר ליום השבת לדידן כמ"ש הש"ע שם. וכתב עוד הכה"ח דלפי זה האיש שאינו מקבל שבת בהדלקה יברך קודם ההדלקה כמו ביו"ט דלהוי עובר לעשייתו כראוי.

(שו"ת מגיד תשובה ח"ו – סימן כ"ט אות א')

רמד) שם כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת. הנשים משעה שהדליקו נרות חלה עליהם קדושת שבת ואסורות לעשות שום מלאכה. אבל האנשים שלא הדליקו הם בעצמם את הנרות, וגם לא כיונו לקבל עליהם תוספת שבת משעה שהדליקו נשותיהם, לא חלה עליהם קדושת שבת, רק זמן מה קודם שקיעת החמה, או אם כבר התפללו ערבית קודם זמן זה ואמרו מזמור שיר ליום השבת, מאותה שעה חלה עליהם קדושת השבת ואסורים במלאכה, אף שעדיין יש זמן גדול אחרי מזמור שיר ליום השבת. ואמירת מזמור שיר ליום השבת לאנשים כהדלקת הנרות לנשים.

(ילקוט כהונה – הלכות הדלקת נרות שבת ס"ו)[180]

רמה) שם חל עליו שבת ונאסר במלאכה. כתב ב"י (ע"ד שיטה ו'), [ומיהו הר"מ הנהיג וציוה להתנות קודם שידליק שאינו מקבל שבת עד שיסיר מידו הנר שהדליק בו] או עד תפלה, דאם לא כן היה מטלטלו באיסור וכו'. נ"ב: מה שסובר שאחר קבלת שבת אסור בטלטול הנר אין הכל מודים, שאפילו בה"ג [הלכות חנוכה עמ' קנ"ח] שסובר שקבלת שבת תלוי בהדלקת הנר לא אסר אלא להדליק נר של חנוכה שהיא מלאכה גמורה, אבל משום טלטול הנר לא אסר, ואפשר נמי דהר"ם לא כל השבותין אסר אלא טלטול הנר דוקא. הר"א ן' נחמייש בתשובה כתיבת יד. ושם מבואר שהר"א אליה קאפסאלי ז"ל חלוק עליו וסובר דאחר קבלת שבת כל השבותין אסורים.

(כנסת הגדולה – הגב"י)

רמו) שם חל עליו שבת ונאסר במלאכה. כתב בתשובת חתם סופר (סימן ס"ה) לענין הטמנה, אף דלכתחילה צריכה להקדים הטמנה להדלקה, מ"מ בדיעבד אי הדליקה קודם לא נאסרה אלא במלאכה שאסור בין השמשות, אבל הטמנה לא נאסרה בדיעבד. ע"ש. (פתחי תשובה)

רמז) שם חל עליו שבת ונאסר במלאכה. עיין בשו"ת חתם סופר (סימן ס"ה) לענין הטמנה, אף דלכתחילה צריכה להקדים הטמנה להדלקה, מ"מ בדיעבד אי הדליקה קודם לא נאסרה אלא במלאכה שאסור בין השמשות, אבל הטמנה לא נאסרה בדיעבד. ע"ש. ומובא בפתחי תשובה[181].

(ארחות חיים – ספינקא – סקי"א)

רמח) שם ועל פי זה נוהגות קצת נשים וכו'. מה שדקדק[ו] ע"ז מה שכתב קצת הנשים הלא אסור הוא כבר, ותירצו ע"פ מ"ש המחצית השקל לעיל סוף סימן רס"א בענין התקיעות, שהחזן מותר עוד וכו', והתקיעות במקום אמירת ברכו שלנו שזהו קבלת שבת, כמבואר שם במג"א [סקי"ג] ובמחצית השקל (סימן רנ"ו סק"א). ע"ש. וכשם שנתנו זמן שם להניח השופר, הכא נמי נתנו זמן לכבות הפתילה, רק שקצת נשים החמירו שלא לכבות. (זרע יעקב – זלזניק)

רמט) שם אחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן. לכבוד הרב עורך המאסף שלום. (חצי מדברינו אלה כבר נדפס ב"אור תורה" חוברת ב' אך לא נשלם שם, על כן אעתיקנו כאן בשלימות). כתב הש"ע, לבה"ג [הלכות חנוכה עמ' קנ"ח] כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועפ"ז נוהגות קצת נשים שאחר שברכו (תיבת "שברכו" צ"ע לפענ"ד דהא קאמר מקודם כיון שהדליק כו'[182]) והדליקו הנרות, משליכות הפתילה שבידן ואין מכבות אותה כו'. וכתב על זה בחידושי רע"א [סק"ז] וז"ל: משמע דאסור לה לילך עם הנר שבידה למקום אחר להניחו, עיין לקמן סימן רס"ו במג"א ס"ק י"ט. (ר"ל שכתב שם דכיון שהמוקצה בידו יכול להוליכו לכל מקום שרוצה, וכ"כ בסימן ש"ח [סק"ז] ושל"א [סק"ה], ואמאי אסור לילך עם הנר כיון שהוא בידה). אח"כ ראיתי שהגאון מוהר"א מווילנא בסימן (רס"ז) [רס"ו] ס"ק ט"ז עמד בזה. עכ"ל הגאון רע"א זצ"ל.

ולפי עניות דעתי אחה"מ מכקת"ה [מכבוד קדושת תורתו הרמה] אין אני רואה בזה שום השגה על המג"א הנזכר, דהרי ע"כ לא התיר המג"א בסימן רס"ו להוליך המוקצה שבידו לכל מקום שירצה, היינו דוקא היכא שאין בו שום חשש נדנוד איסור אחר רק איסור טלטול המוקצה, אז אמרינן כיון דבלא"ה הוא בידו ואינו יכול להצמיח מזה איסור אחר הגדול ממנו, ע"כ יכול להוליכו לכל מקום שירצה (ועיין להלן מ"ש בזה).

הערות וציונים

180. ע"פ שו"ת שמחת כהן חאו"ח סימן נ"ז. **181.** נדפס באות הקודמת. **182.** ובחוברת י"ב סימן קכ"ג אות ד' כתב ליישב זאת, נדפס באות הבאה.

אוצר ההלכה

משא״כ כאן בסימן רס״ג דמיירי ״בנר הדולק״, והרי לבד מאיסור הטלטול איכא נמי חשש איסור אחר הגדול מזה, והיינו שמא בשעת הילוכו יבעיר את הנר ביותר או יכבנו לגמרי, בודאי דגם המג״א מודה בזה שאסור לטלטלו יותר רק משליכו תיכף לארץ, דאטו אם שכח בשבת ולקח בידו נר הדלוק יתיר המג״א להוליכו לכל מקום שירצה? אתמהה! (ואף דגם ע״י השלכת הפתילה לארץ יכול להיות דיכבנו, מ״מ אין חשש בזה, דהא שלא במתכוון הוא כמ״ש בסימן רע״ז [ס״ג]).

ומה שכתב המג״א (בסימן (רע״ז) [רע״ו] סקי״א) דצ״ע על רש״י (שבת דף מ״ד ע״א [ד״ה חוץ מן הנר הדולק]) שכתב הטעם דאסור לטלטל נר הדלוק גזירה שמא יכבה, והלא מסקינן בגמרא דהטעם הוא משום דנעשה בסיס להשלהבת (ועיין מהרש״א שם, ובאמת דעל רש״י ל״ק כלל דהא דרכו לפרש המשנה לפי הס״ד, ועיין חידושי רע״א שבת פ״ג [משנה ו׳]), היינו דלא גזרינן שמא בשעת הילוכו יכבה הנר מעצמו כיון דלא מכווין לכך (והוי פסיק רישא דלא ניחא ליה כמ״ש הגר״א שם), אבל זה ודאי דיכול לבוא על ידי זה לידי איסור דאורייתא, דהיינו שישכח שהוא שבת ויבוא לכבות ולהבעיר בידים, (ועיין פרי מגדים סימן רע״ו [אשל אברהם סק״י] שכתב לתרץ בזה מאי דקשה על הרמב״ם [הלכות בית הבחירה פ״ח הי״ב], שכתב דבמקדש לא היו מטלטלים את הנרות בשבת, והלא טלטול נר דלוק אינו אלא שבות, (ועיין תוספות יו״ט פ״א דתמיד [מ״ג] דמסיק שם דטלטול נר דלוק יש בו חשש איסור דאורייתא, ועיין תפארת ישראל שם [אות מ״א]) ואין שבות במקדש. ותירץ, דנהי דלכיבוי דממילא לא חיישינן דהא דבר שאין מתכוין הוא, מ״מ הלא יכול לבוא על ידי זה לידי כיבוי והבערה בידים). וכ״כ הדגול מרבבה (סימן של״ד) וז״ל: אמנם טלטול נר דלוק וכו׳ חמור משאר מוקצה, שיש בו חשש כיבוי גם כן. וכ״כ רמ״א סימן רס״ה (ס״ג). והמג״א סימן רס״ו [סקי״ט] לא הקשה על סברתו הנזכרת רק משבת (דף ל״ה ע״ב), דהצריכו להמתין מלקבל שבת עד שיצניע התוקע השופר, ואמאי הא כיון שהוא בידו הלא יכול להוליכו לכל מקום שירצה, ומזה שייך שפיר להקשות דהא אי אפשר עוד לבוא על ידי זה לידי איסור הגדול ממנו (דלא חיישינן שמא יוציאנו לר״ה, דא״כ בכלי היתר נמי ניחוש להכי, אלא ודאי כיון דאית ליה היכרא לא גזרינן כדאמר רבא (שבת דף קמ״א ע״א)), אבל מ״פתילה הדולקת״ בודאי דל״ק כלל וכמו שכתבתי. (ולפי מה שתירץ המג״א שם דעכ״פ עדיף שלא לבא לידי כך, א״כ הלא גם בפתילה אפשר לומר הכי. ועיין חיי אדם (כלל ס״ו [סט״ז]) שכתב שם שתירוץ המג״א אינו מספיק).

גם בעיקר הוכחת הגרע״א שכתב דמשמע מכאן שאסור לילך עם הנר שבידה, לפענ״ד ק״ל דהא השו״ע לא כתב רק ואין ״מכבות אותה״ אבל לא הזכיר כלל שאסור לטלטלו למקום אחר. ומאי דנקט משליכות וכו׳, איכא למימר דבא להשמיענו דלא חיישינן מחמת כיבוי וכמש״ל. וכן בב״י שם כתב, אבל כיבוי הפתילה שהדליק בה וכו׳. וכן העתיק בנשמת אדם (כלל ה׳), ואינו רשאי לכבות הפתילה לדעת בה״ג. הרי בפירוש דלא מיירי רק מכיבוי הפתילה ולא מטלטול. ויכול להיות כדעת המג״א הנזכר דכל זמן שהיא בידה יכולה להוליכה לכל מקום שתרצה, ולפ״ז הלא אין כאן קושיא כלל על המג״א הנזכר, והגר״א בסימן רס״ו לא הקשה כלל על המג״א מלשון השו״ע רק מלשון התוספתא דסוכה [פ״ד ה״ז], שכתוב שם אפילו הנר בידו אינו מניחו ע״ג המנורה אלא על הארץ, ושם משמע קצת יותר דמשום טלטול נגעו בה, דהא כשמניחו ע״ג המנורה הלא אין חשש הכיבוי יותר מצוי משמשליכו לארץ. אך לפי מש״ל גם מזה לא קשה כלל, דשאני התם דחיישינן דילמא אדאזיל להניחו ע״ג המנורה ישכח שהוא שבת ואתי להבעיר או לכבות בידים. כנלפענ״ד ליישב דברי (המ״ג) [המג״א] הנזכרים, ודברי הגאונים הנזכרים צע״ג לפענ״ד.

אך בעיקר דינו של המג״א הנזכר צ״ע מטעם אחר, (דמטוי) [דאטו] מי שאכל שום כו׳, וכמ״ש הגר״א שם. ונלפענ״ד לומר בזה, דכיון דטעם המוקצה הוא רק כדי שיהיה ניכר שביתת שבת גם להטיילים ששובתים ממלאכה גם בימות החול כמבואר בט״ז ([ריש] סימן ש״ח) (מש״כ) [כמ״ש] הב״י בשם הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ד הי״ג], (ועיין חיי אדם הלכות שבת כלל ס״ו [ס״א] שכתב דמוקצה אין בו שום גרירא דמלאכה לא דאורייתא לא דרבנן, ואף דאיכא למ״ד מוקצה דאורייתא לא קי״ל הכי). והראב״ד [שם] נתן טעם משום ״גדר הוצאה״, והוצאה גופא מלאכה גרועה היא כמ״ש התוספות (שבת דף ב׳ ע״א [ד״ה פשט]). על כן הקיל המג״א בזה לומר דכל זמן שהוא בידו ואינו יכול לבוא על ידי זה לידי איסור החמור ממנו יכול לטלטלה לכל מקום שירצה, כיון דעל פי דין אין שום איסור לטלטל מוקצה רק למגדר מילתא, על כן הקילו בו, משא״כ כשהתחיל לעשות איסור אחר אפילו דרבנן, כגון שהתחיל לטלטל איזה דבר בכרמלית יותר מארבע אמות הכי נאמר דמותר לטלטל בכל הכרמלית. ובודאי דגם המג״א מודה דאסור, כנלפענ״ד ליישב דברי המג״א בזה.

ולפי מה שכתב הגר״א בסימן (רס״ז) [רס״ו] לחלק בין כלי שמלאכתו לאיסור לשאר מוקצה, דגבי כלי שמלאכתו לאיסור הוי התחלת טלטולו בהיתר ולכך מותר לטלטלו יותר, צ״ל דגבי ״פתילה הדולקת״ לא מיקרי התחלת טלטולו בהיתר להדליק את הנרות, דכיון שתכף שמגיע שבת הוי התחלת טלטולו באיסור, דהא יכול תכף להשליך הפתילה מידו לארץ. אך מ״ש הגר״א שם גבי כלי שמלאכתו לאיסור הוי ״כל טלטולו בהיתר״ קשה לפענ״ד, דהא יכול להניחו תכף על מקום הסמוך לו ולא לטלטלו לכל מקום שירצה עד שיהיה שמור ביותר, דהוי כמחמה לצל דאסור בכלי שמלאכתו לאיסור.

וצריך עיון גם לפמ״ש האבן העוזר בסימן רס״ו לחלק בין דבר דאית ביה צד היתר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, אזי

אוצר ההלכה

אם שכח ונטלו בידו יכול לטלטלו יותר, משא״כ בדבר אשר אין שום צד היתר לטלטלו אזי אפילו כשהוא בידו לא יטלטלנו יותר. (ועיין בחידושי רע״א [על אבן העוזר] שם שמביא ראיה לזה מירושלמי דמאי [פ״ז ה״ב]), בודאי דל״ק כלל על המג״א הנזכר ״מפתילה הדולקת״, דהא אין שום צד לטלטלה בהיתר, ולכך כתב בסימן רס״ג שמשליכה לארץ אפילו כשהוא בידה, משא״כ בסימן רס״ו גבי שכח כיסו עליו דאית ביה צד היתר טלטול כמ״ש האבן העוזר שם, לכך כתב המג״א שם [סק״ט] דכל זמן שהוא בידו יכול לטלטלו לכל מקום שירצה. אך באמת מדברי המג״א משמע דאין מחלק כלל בכל זה, אלא בכל מוקצה שבעולם אפילו אבנים וכדומה דאינם ראויים כלל ואין שום צד היתר לטלטלם, אפילו הכי אם שכח ונטלם בידו יכול להוליכם לכל מקום שירצה (וכ״כ הפרי מגדים בפירוש בסימן ש״ח [אשל אברהם סק״ז]).

ולפי זה יצא לנו דין חדש לענין המוצא חמץ בביתו ביו״ט, דהדין הוא דצריך לכפות עליו כלי ולא יבערנו ביו״ט, לפי שלא יוכל לטלטלו דהא מוקצה הוא כמ״ש בסימן תמ״ו [ס״א] ובמג״א שם [סק״ב], אבל אם שכח ונטל החמץ בידו ביו״ט או נתחמץ העיסה כשהיא בידו, אז מותר לטלטל את החמץ בידו ולבערו ביו״ט, היינו להשליכו לבית הכסא או לנהר וכדומה, כדי לקיים תכף מצות עשה דתשביתו.

ואף דעיקר ביעור חמץ הוי בשריפה כמ״ש הרמ״א בסימן תמ״ה [ס״א] דהמנהג לשורפו, מ״מ נלפענ״ד דהכא דאי אפשר לשורפו מחמת יו״ט, גם הרמ״א יודה דהשבתתו בכל דבר, דהא באמת קי״ל כחכמים דאמרי(נן) אף מפרר וזורה לרוח, רק דהמנהג הוא לשורפו. ולדעת רש״י (פסחים דף י״ב ע״ב [ד״ה שלא בשעת ביעורו]), אף לרבי יהודה הוי השבתתו בכל דבר לאחר זמן ביעורו, ויו״ט הרי הוא לאחר זמן ביעורו. ואפילו לדעת הפוסקים כרבי יהודה מחמת מתניתין דתמורה [לג:] וכמ״ש הגר״א שם, וגם הסוברים כדעת התוספות שם דדוקא לאחר זמן ביעורו השבתתו בשריפה לרבי יהודה, מ״מ נלפענ״ד דאם כבר קיים מצות שריפה בחמץ שלו מערב יו״ט (סברה כזאת תמצא בט״ז סימן תמ״ה [סק״ב] לענין אם מצא חמץ בביתו בערב פסח לאחר שש[183]), ומצא חמץ בביתו ביו״ט ושכח ונטלו בידו, לפענ״ד יכול לטלטלו ולהשליכו לבית הכסא או (לנר) [לנהר] אליבא דכ״ע.

ועיין במג״א סימן תמ״ו [סק״ב] דרצה להתיר להטילו לים ביו״ט ע״י עכו״ם, אך דמסיק שם דכל הפוסקים פסקו לכפות עליו כלי מחמת שלשה טעמים: א) דילמא לא יפררנו העכו״ם כדינו. ב) דעיקר ביעור חמץ הוא שריפה. ג) שמא יאמר העכו״ם כשפים הוא עושה לי. הרי דלא כתב טעם השריפה רק לסניף בהדי שני טעמים אחרים, משמע בפירוש דבמקום אשר אין שם הטעמים אחרים, כגון כאן דהישראל בעצמו מטילו למים, גם המג״א מודה דיקיים תיכף מצות תשביתו ע״י דבר אחר, דהיינו הטלתו למים וכמו שכתבתי. (ולענין אם מותר לפרר ביו״ט, עיין ברמ״א סימן שכ״א [סי״ב] דאין טחינה אחר טחינה באוכלין[184], וכ״כ המג״א שם [סק״י] בשם התוספות [שבת עד: ד״ה האי], ורא״ש [שבת פ״ז סימן ה׳][185]. ועיין מג״א סימן תמ״ה [סק״ב] דאם משליכו לנהר א״צ פירור כלל).

גם ממ״ש הרמ״א (סימן תמ״ו) לפי שלא יוכל לטלטלו, משמע בפירוש דאם היה יכול לטלטלו היה מבערו ביו״ט, ובמאי, אי בשריפה הא כתב שם דאפילו לשרפו במקומו אסור, אלא ודאי ע״י הטלתו למים. וכן בערב פסח שחל להיות בשבת יכול ליתן החמץ לנכרי, ואף דאינו מקיים בזה מצות שריפה, מ״מ כיון דכבר קיים מצות שריפה מערב שבת, ובשבת לא אפשר לשרפו, לכך השבתתו בכל דבר.

ואף דכתב המחבר (סימן תמ״ד [ס״ה]) דיכפה עליו כלי, הלא כבר כתב הט״ז שם [סק״ו] דדוקא אם אין לו נכרי, גם העטרת זקנים [סק״ב] כתב שם דיותר טוב ליתנו לעכו״ם. ועל כרחך דצ״ל הכי, דהא המחבר פסק בסימן תמ״ה דהשבתתו בכל דבר, ומאי שנא שבת משאר ערב פסח. (ופלא גדול על נשמת אדם כלל ס״ז [סעיף ז׳] שהקשה מאי שנא חמץ מדין (כיסו) [כיסוי], דמותר לטלטל מוקצה כדי לכסות ביו״ט, ותירץ דשאני חמץ דס״ל להשו״ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה. וזה אינו, דהא כתב בפירוש (סימן תמ״ה [ס״א]), כיצד מצות ביעור, שורפו או פוררו וזורה לרוח כו׳. וצ״ע). ובחיי אדם [כלל קי״ט סכ״ט] כתב בפירוש דיניחנו עד הערב וישליכנו לבית הכסא, והא דלא נקט נמי שורפו, אפשר דהוא מטעם הנזכר דהא כבר קיים מצות שריפה מערב יו״ט. גם מה שכתב שם [כלל ס״ז סכ״ז] דגבי חמץ לאו בעידנא הוא, קשה לפענ״ד, דהא גבי כסוי כשנושא העפר למקום הכסוי נמי לאו בעידנא הוא, ולפי הנראה גם זה מותר. וצ״ע. גם מ״ש שם [כלל קי״ט] דכיון דמשהה החמץ על מנת לבערו אין עובר עליו, ראיתי בספר תורת חסד להגאון מלובלין שליט״א שכתב [סימן מ״ב אות ג׳] דאפשר דביו״ט לא שייך ט״ז [טעם זה] דהא אי אפשר לבערו ביו״ט. גם כתב שם בספר הנזכר [אות ה׳] סברת הפנ״י, דלרש״י דס״ל (פסחים [מו. ד״ה כיצד], ביצה [כז: ד״ה חלה]) דחלה טמאה אסור להאכילה ביו״ט לכלבים, א״כ גבי חמץ נמי אסור אפילו להשליכה לבית הכסא ביו״ט, אך לבסוף מסיק שם דזהו דוקא לרבי יהודה דיליף מנותר דרחמנא

הערות וציונים

183. עיין מה שהוסיף בזה הרב הכותב בחוברת י״ב סימן קכ״ג אות ה׳, נדפס באות הבאה. **184.** הרמ״א לא כתב שם רק דאין טוחן אחר טוחן, ולאו דוקא באוכלין, וכן הוא בכל מקורותיו, הגה״מ, מרדכי, ר״ן, וסמ״ג. ואמנם בסימן תק״ד סעיף ג׳ כתב בשם מהרי״ל דאין טחינה באוכלין שהיו טחונין תחלה. ועיין להגאון רעק״א דהקשה אמאי לא נקט סתם אין טחינה אחר טחינה. ועיין בחזון עובדיה שבת ח״ד (עמ׳ רנ״ב). **185.** דעת התוס׳ והרא״ש שאין טחינה באוכלין כלל.

אוצר ההלכה

אחשביה להבערתו דאסור ביו״ט, אבל לדידן דקי״ל כחכמים דלא ילפי מנותר והוי השבתתו בכל דבר לא מיקרי זה מלאכה ושרי ביו״ט.

גם בחידושי רע״א (סימן תמ״ד [סק״ב]) הקשה שם אמאי סגי בכפיית כלי, הלא יכול להשליכו לחוץ או לבית הכסא, ודוקא ביו״ט אסור משום מוקצה. ע״כ. משמע בפירוש דאם היה יכול לטלטלו ביו״ט יכול לבערו ג״כ ע״י השלכתו לבית הכסא. ועוד נלפענ״ד דאפילו להחולקים על המג״א ואוסרים לטלטל המוקצה יותר אפילו כשהוא בידו, מ״מ הכא לענין ביעור חמץ גם הם מודים דיטלטלנו (ב)יותר ויבערנו כדי לקיים תיכף מצות עשה דתשביתו, וגם הלא לפעמים יכול לבוא לידי אכילת חמץ כשלא ישביתנו תיכף. ואם מצא ביו״ט חמץ בתוך כלי וצריך למקום הכלי, בודאי יכול לטלטל הכלי עם החמץ כדי להשליכו לנהר. ועוד נלפענ״ד דאפילו אם אין צריך למקום הכלי, יכול להערים בזה ולילך לישן שם כדי שיוכל לטלטל את הכלי ולבער את החמץ, ואח״כ יכול לטלטל את הכלי לכל מקום שירצה, דלא נעשה בסיס לדבר אסור כיון ששכח החמץ שם, וכמ״ש סימן ש״ט [ס״ד] לענין חבית ששכח אבן עליה.

ולפי מה שכתבתי יתורץ מה שתמה החק יעקב (סימן תמ״ו [סק״ד]) על מה שנהגו האנשים דאם הורה להם הדיין ביו״ט על איזה דבר שהוא חמץ מוליכין את הדבר לביתם, והלא מוקצה הוא. אך לפי הנ״ל יתורץ, דכיון שהוא בידו יכול להוליכו לכל מקום שירצה, וכן תירץ הפרי מגדים שם. אך זהו דוקא כשהדיין לא נטל החמץ מידו, אבל אם נטלו א״כ אסור כלל (לחוור) [לחזור] וליטול ממנו, דאז הוי זה נטילה חדשה, והפרי מגדים [אשל אברהם סק״ה] הניח זה בצ״ע, אך המחצית השקל כתב בפירוש כנ״ל. וכיון שגם הפרי מגדים מביא דין המג״א הנזכר, גם החיי אדם מביאו, לכך נלפענ״ד כמו שכתבתי דאם בא לידו חמץ ביו״ט בודאי יכול לסמוך עליהם ולהשליכו לבית הכסא ולקיים מצות עשה דתשביתו וכנ״ל.

ניסן יהודה ליב חרל״פ בעיה״ק ירושלים ת״ו.

(ירחון המאסף – שנה ד׳ חוברת ח׳ סימן פ״ב)

רנ) שם אחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן. בהמאסף שנה רביעית (סימן פ״ב)[186] הנחתי בצ״ע שם על מ״ש המחבר תיבת שברכו כו׳. ע״ש. כעת נלפענ״ד לתרץ דס״ל דהברכה היא קודם הדלקה כדיעה הראשונה אשר בהגה שם סעיף ה׳, ולכך נקט נמי תיבת שברכו, דהא ממילא הוא כיון שהדליק הרי כבר בירך. ודוק[187].

עוד הוכחתי שם בסימן הנזכר מסברת הט״ז (סימן תמ״ה [סק״ב]) דאם מצא חמץ לאחר שש השבתתו בכל דבר כו׳, כמו כן נמי במצא חמץ תוך הפסח. וכעת ראיתי בפרי מגדים די״ל בזה, דדוקא לאחר שש הדין כן, משא״כ בחוה״מ הוא דוקא בשריפה, דלדעת התוספות [פסחים יב: ד״ה אימתי] אין מצות שריפה אלא תוך הפסח, נמצא ששרף קודם הפסח לא קיים מצות שריפה. **ניסן יהודה ליב חרל״פ.**

(ירחון המאסף – שנה ד׳ חוברת י״ב סימן קכ״ד אותיות ד׳ – ה׳)

רנא) שם ויש אומרים שאם מתנה וכו׳. וכתב הב״י משם המרדכי [שבת סימן רצ״ג], דאם התנה שלא לקבל שבת מהני, ומשמע מלשונו דבשיהיה כן בדעתו סגי, ונראה מדבריו דאפילו לדברי בה״ג שרי. ע״ש. ויש להקשות דא״כ אמאי אסר בה״ג להדליק נר חנוכה אחר נר שבת, הא כיון ששתיהן לפניו אין לך מחשב בלבו יותר מזו. (יד המלך)

רנב) שם ויש אומרים שאם מתנה וכו׳. כתב ב״י, וכ״כ המרדכי כו׳, ומשמע מלשונו כו׳. עמ״ש הרב יד המלך בסימן זה[188]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ג)

רנג) שם שכיון שאמר החזן ברכו וכו׳. עוד כתב הב״י, דתפלה דנקט הרא״ש [שבת פ״ב סוף סימן כ״ד] היינו תחילת התפלה והוא ברכו, שכן סיים, וכן עמא דבר דכשהקהל אומרים ברכו פורשין ממלאכה. ע״כ. ויש להקשות דהא הרא״ש הכריח מאותה דפרק במה מדליקין [שם לה:] דאינו תלוי קבלת שבת בהדלקה, ואח״כ הביא מההיא דרב [ברכות כז:] לידע מאיזה זמן מתחיל קבלת שבת, והכריח משם דתלוי בתפלה, ואותה תפלה דרב היינו ח״י ברכות, שכ״כ הרא״ש בפרק תפלת השחר [ברכות פ״ד סימן ו׳] דרב לא היה מקפיד אם לא היה סומך גאולה לתפלה, אלמא שלא היה מתפלל רק ח״י ברכות. ומ״ש וכן עמא דבר, היינו שהעולם נהגו דלא כבה״ג אלא מכי אומרים ברכו, דכך רצו לקבל עליהם. (יד המלך)

רנד) שם שכיון שאמר החזן ברכו וכו׳. כתב ב״י, ומ״ש הרא״ש כו׳, צ״ל דהיינו תחילת תפלת ערבית כו׳. עמ״ש הרב יד המלך בסימן זה[189]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ה)

רנה) שם שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה. כתב ב״י (שיטה כ״ה), וכן עמא דבר כשהחזן אומר ברכו הכל פורשין ממלאכה וכו׳. נ״ב: מי שלא הכין מאכלו בערב שבת ורוצים לומר ברכו, אם עדיין יש שהות ביום ויש שעה גדולה, יכול לעכב לחזן לומר ברכו, ואם הוא סמוך לספק בין השמשות אל יעכבהו, מוטב שיאכל לחם יבש ואל יחלל שבת. ספר חסידים (סימן רס״ב). (בנסת הגדולה – הגב״י)

רנו) שם שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה. [עיין] מג״א (סק״ל). כתב בספר חסידים (סימן רס״ב), מי שלא הכין מאכלו, לא (יושיב) [יעכב הש״ץ] להמתין (הש״ץ) בברכו,

---

הערות וציונים

186. נדפס באות הקודמת. **187.** ועיין מה שהוסיף בזה הרב הכותב בקובץ תורה מציון, נדפס לקמן אות רפ״ג (ד״ה ועיין במאסף). **188.** נדפס באות הקודמת. **189.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

כי מוטב שיאכל לחם יבש ואל יעכבו, ואם עדיין יש שהות ביום ויש שעה גדולה (פירוש ואין לו אפילו לחם) יעכבו, [ואם] אין שעה וסמו[ו]ך לספק בין השמשות, מוטב שלא יאכל ולא יחללו ספק שבת. ע"כ. (בגדי ישע)

רנז) שם שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה.
במג"א (סק"ל), מותר כו'. מי שלא תיקן כו', ואם הוא סמוך לבין השמשות אל ימתינו. כן כתב שם בספר חסידים [סימן רס"ב], אין שעה וסמוך לספק בין השמשות מוטב שלא יאכל ולא יחללו ספק שבת. ואח"כ כתב, ומה שאמרו [ביצה ל.] מוטב שיהיו שוגגין וכו' זהו במקום רשות. ובאליה רבה (סקמ"ב) כתב הלשון: זהו במקום רשותם, במ"ם. ע"ש. אבל בבית הכנסת לא. כתב המחצית השקל, אפשר הטעם אולי ברוב עם אי אפשר שלא ימצאו אנשים הגונים שישמעו ויקבלו דבריו, וגם הם יכריחו אחרים לקבל דבריו. (שמן המאור)

רנח) שם שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה. כתב
במג"א (סק"ל), זהו במקום רשות וכו'. היינו שמתפללין בחדר במנין, אבל בבית הכנסת לא שייך זה. ועיין מחצית השקל. (אהל ברוך)

רנט) שם שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה.
במג"א (סק"ל) הביא דברי הספר חסידים (סימן רס"ב), והנני להעתיק דברי הספר חסידים בעזה"י, ז"ל: מי שלא תיקן בערב שבת מאכלו, לא יעכב שליח צבור להמתין עד שיתקן מאכלו, כי מוטב שיאכלו לחם יבש ואל יעכבו, ואם עדיין יש שהות ביום ויש שעה גדולה יעכבו שעה. וסמוך לספק בין השמשות מוטב שלא יאכל ולא יחללו ספק שבת, ומה שאמרו [ביצה ל.] הנח לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, זהו במקום רשות, אבל בבית הכנסת לא. עכ"ל. עיין ספר בגדי ישע[190] ובמחצית השקל. (זרע יעקב – זלזניק)

רם) שם הגה והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחלה וכו'. נשאלתי, בן נשוי אשה ויש לו דירה מיוחדת עם אשתו רחוק מבית אביהם, ושם עיקר דירתם ושם ישנים, רק שבועות אחדות אחר החתונה אוכלין על שלחן אביהם, באיזהו מקום תדליק אשת הבן, בדירתה העיקרית או בשלחן שאוכלין עליו בבית אביהם, שגם חמותה וגיסתה כבר מדליקין באותו שלחן. (שגיסתה ג"כ דרה שם).

והשבתי בס"ד, דאף שכתבו הפוסקים שטוב ליזהר להדליק במקום אכילתם, מ"מ זה אם דרים גם שם, ואפילו בדרים גם שם, דעת המחבר בסעיף ח' דנכון ליזהר בספק ברכות ואם אוכלים כמה בעלי בתים בשלחן אחד שאחד יברך לכולם. ואף שרמ"א כתב דאין אנו נוהגין כמחבר, ר"ל דאנן מברכין כל אחד ואחד לעצמו על מנורה שלו אפילו אכלו על שלחן אחד, מ"מ זה באם דרים גם שם, אבל בנדון דידן ודאי עדיף להדליק בבית דירתם העיקרית, דשם אם לא ידליקו אין שלום בית דשמא יכשלו בעץ או באבן, ובמקום שאוכלין הא אחרים מדליקין. רק אם רוצים להחמיר ידליקו בדירתם בברכה ובמקום שאוכלים בלא ברכה, ואילו היו בית דירתם [והמקום שאוכלים שם] קרובים זה לזה, היתה צריכה להדליק מקודם בשלחן שאוכלין עליו בלא ברכה, ולילך לבית דירה ושם להדליק בברכה, אבל כיון שרחוק בית הדירה מבית אבותיהם, ואם תדליק בבית אביהם תחילה ולילך לבית הדירה להדליק בברכה ואח"כ לחזור מבית הדירה לבית האבות, היתה צריכה לילך הרבה מאד, וזמן מרובה בעוד היום גדול היתה צריכה להדליק בבית האבות, דהדין שלא להקדים כ"כ שאינו ניכר שלכבוד שבת היא מדלקת, וכמ"ש המחבר סעיף ד', אזי תדליק תחלה בבית דירתה בברכה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקתה, ותלך מבית דירתה לבית חמותה ותדליק בשלחן שאוכלת שם עם בעלה בלא ברכה. ואף על פי שכתב המג"א (סק"כ) דתנאי לא שרי לכתחילה רק בעת הצורך, מ"מ זה בודאי לצורך מקרי, שהיא רוצה לצאת לכ"ע ולהדליק בשני מקומות, בבית דירתה ובשלחן שאוכלת שם עם בעלה. ובכהאי גוונא ודאי דצריכה ליזהר להדליק נרות גדולות בבית דירתה, שידלקו הנרות בעוד שיבואו לביתם אחר אכילה מבית אבותיהם, כנלענ"ד בס"ד. ואולי יותר טוב היה אם בבית דירתה היתה מדלקת בברכה ובעלה ידליק בשלחן שאוכלים עליו בבית אביהם בשבילה. (שלחן אש)

רסא) שם בהגה אשה המדלקת מקבלת שבת וכו'. עיין באה"ט (סקט"ו). ועיין בשו"ת לב חיים (ח"ג סימן נ"ז) לענין אם מהני תנאי שאינו מקבל שבת ע"י ההדלקה, וכתב דא"צ לתנאי, דאם אחר ההדלקה יהא מוכרח הרבה מאד בעשיית איזה מלאכה ואין אחר בלתו אפילו עכו"ם, יעשנה הוא עצמו, כיון דעדיין לא ענה ברכו ולא אמר מזמור שיר ליום השבת. ועיין מה שציינתי לעיל סימן רס"א סעיף ב' [סק"ה][191].

ועיין עוד שם בלב חיים הנ"ל, במי ששכח ולא התפלל מנחה ערב שבת ונזכר אחר שהדליק נר שבת, אי מתפלל מנחה תחילה כיון שלא אמר קבלת שבת, או מתפלל ערבית שתים, והעלה דיתפלל מנחה של חול תחלה. יעו"ש.

ועיין באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש שכתב וז"ל: אם התנתה בהדלקה להתפלל אח"כ מנחה, אולי אינו כתנאי על מלאכה, שהרי גם בשבת קודש אם התחיל אתה חונן מסיים, וכן כל שלש עשרה אמצעיות. עכ"ל. וכתב עוד שם כעין מה שכתב החוות יאיר [סימן ר"ז] דהרץ לקידוש לבנה פטור על כלים ששבר בריצתו, וכמו דקיי"ל [בבא קמא לב.] בכניסת

הערות וציונים

190. נדפס לעיל אות רנ"ו. **191.** נדפס באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אות קל"ה.

אוצר ההלכה

שבת משום טירדא דמצוה, כן הטרוד להדליק נרות של שבת, כמו שאחז"ל [שבת כג:] דהוי רגילי בשרגא טובא ונפק שני ת"ח, וכמ"ש התוספות שם [ד"ה ה"ג] שגם עליו המצוה כמו עליה, הנה טרדתו פטרתו לעשותו כעין אונס אשגיאתו. וגם מאן דס"ל [שבת קלז.] טעה בדבר [מצוה] חייב גם אם עשה מצוה, נראה שיודה בטירדא כזו שיהיה פטור גם אם לא עשה מצוה.
(ארחות חיים – ספינקא – סקי"ב)

רסב) שם בהגה אשה המדלקת מקבלת שבת וכו'. וכתב המג"א (סקי"ט), ותתפלל מנחה תחילה. ע"כ. והיינו כיון דמקבלת שבת בהדלקה לא תוכל להתפלל אח"כ תפלת חול כמ"ש (בסי"ח) [בסט"ו]. ולפ"ז איש שאינו מקבל שבת בהדלקה כמ"ש המג"א (סקי"ח), אינו צריך להתפלל מנחה תחילה. אבל לפי מה שכתבתי (בסק"ד)[192] דגם מי שאינו מקבל שבת בהדלקה צריך לקבל שבת מיד בפחות מרבע שעה, א"כ גם איש נכון שיתפלל מנחה תחילה.

אלא שיש להסתפק, דאפשר דהא דאינו יכול להתפלל תפלת חול, היינו דוקא בענה ברכו כמו בסט"ו, או בהדליק נרות כמו בכאן שקבל שבת בדבור או במעשה, אבל בקבל שבת במחשבה לבד יכול להתפלל אח"כ תפלת חול. ואתי שפיר הא דבסט"ו דבלא ענה עמהם ברכו ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול, אף דלענין מלאכה היחיד נגרר אחר הרוב וחל עליו שבת, מ"מ מתפלל של חול, עיין אשל אברהם (סקכ"ח), והיינו כיון שלא קיבל שבת בדיבור רק במחשבה. אלא שי"ל דלא ענה ברכו לא מיקרי קיבל שבת אף במחשבה אלא שבעל כרחו חל עליו שבת, וצ"ע, עיין סק"י[193].
(תהלה לדוד – סק"ח)

רסג) שם בהגה אשה המדלקת מקבלת שבת וכו'. ותתפלל מנחה תחלה, ואם התנתה שתתפלל מנחה אח"כ, אולי אינו כתנאי של מלאכה, שהרי גם בשבת אם התחיל אתה חונן מסיים וכן כל ברכות אמצעיות. אשל אברהם מהגאון מבוטשאטש. ועיין בקצור של"ה [עניני הדלקת נרות], אם אי אפשר לה להתפלל מנחה מקודם תתנה שאינה מקבלת שבת. ועיין לקמן סעיף ט"ו דגם אם אינה מקבלת שבת תתפלל מנחה.
(באר יעקב – קרויזר – סקי"ח)

רסד) שם בהגה אשה המדלקת מקבלת שבת וכו'. הנה המשנה ברורה (סימן רס"ג ס"ק מ"ג) כתב, שהאשה תתפלל מנחה קודם ההדלקה, ואם אין שהות לכך תדליק ותתפלל ערבית שתים של שבת. נ"ב: ואין דבריו מוכרחים, שגם לאחר ההדלקה מותר לה להתפלל מנחה של חול, ואפילו לדידהו שמקבלות שבת עם ההדלקה, כיון שאין קבלת שבת בהדלקה אלא ביחידות, ולא בצבור, יכולה להתפלל מנחה אחר כך. ולא דמי למי שעונה ברכו "עם הצבור", שאינו יכול להתפלל מנחה של חול אחר כך, (כמו שכתב מרן השלחן ערוך סימן רס"ג סעיף ט"ו). מה שאין כן כאן שקבלת שבת היא רק ביחיד. כי הנה הרב אליה רבה (סימן רס"א סק"ח) הביא מ"ש המרדכי (פ"ב דשבת סימן ר"צ), שדעת רבינו יואל להתיר שבות בבין השמשות, אפילו לאחר שהתפלל ערבית, ורבינו שמריה אוסר. ומרן הש"ע (סימן רס"א) פסק לאסור כדעת ר' שמריה, ואילו בסימן שצ"ג פסק להתיר כר' יואל. וכתב ליישב, שבסימן רס"א מיירי שקיבל שבת עם הצבור, ובסימן שצ"ג מיירי שקיבל שבת ביחיד, ולכן יש להתיר לו שבות במקום מצוה. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סימן י"ז דף לג:) ד"ה ועד, וז"ל: ואהוב וחביב בעיני מה שתירץ מר פסקי מרן הש"ע, דלא תקשי ממ"ש בסימן רס"א למ"ש בסימן שצ"ג, שיש לחלק בין קבלת שבת בציבור לקבלת שבת ביחיד, שפתים ישק. עכ"ל. וכ"כ הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאו"ח סימן כ"ב) ד"ה ולולא, שאם ענה ברכו עם הצבור, אסור לו לערב אפילו עירובי חצרות. אבל בקבלת שבת שע"י הדלקת הנרות מודה מרן הש"ע שאף אחר הדלקת הנרות מותר לערב. וכן מבואר בשלטי הגבורים (פ"ב דשבת), שמחלק בהדיא בין קבלת שבת ע"י עניית ברכו עם הצבור, ובין קבלת שבת ע"י הדלקת הנרות. ע"ש. (וכ"כ עוד בסוף הסימן). וכ"כ מרן החיד"א להלכה במחזיק ברכה סימן רס"א [סק"ה][194], שלענין הלכה אם קבלו הצבור שבת יש להחמיר, אבל אם קבלת השבת היתה ביחיד יש להתיר כסברת רבינו יואל, ושכן דעת מרן הש"ע (סימן שצ"ג). ע"ש. וכ"כ בספר מאמר מרדכי (סימן רס"א סק"ו). וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן מ"ט)[195]. וע"ע במשנה ברורה (סימן רס"א סוף ס"ק כ"ח). וכן פסק בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן ס"ה) בד"ה ע"כ נראה, שאפילו לבה"ג דההדלקה הויא קבלת שבת, אם הדליקה, נהי שנאסרה לעשות מלאכה, מ"מ לא נאסר לה הטמנה בחמין או שאר איסור שבות. ע"ש. והסברא נותנת שאשה שקבלה שבת בהדלקת הנרות, כיון דהויא קבלת שבת דיחיד, מותר לה להתפלל מנחה, דקילא מאיסור שבות, דהא אמרינן (ברכות כז:) רב מצלי של מוצאי שבת בשבת. ואמרינן בברכות (כא.) טעה ואמר תפלת חול בשבת, גומר כל אותה ברכה משום דגברא בר חיובא הוא (להתפלל תפלת שמונה עשרה), ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת. ע"ש. הילכך גם אחר הדלקת הנרות יכולה להתפלל מנחה. וכן מצאתי להגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ג (סימן נ"ז), ובשו"ת באר משה ח"א (סימן ט"ו), שדעתם כמו שכתבתי, להתיר להתפלל מנחה אחר הדלקת הנרות. וכיוצא בזה כתב בשו"ת זרע אמת חלק ג' (סימן כ"ז), לענין מי ששכח יעלה ויבוא במנחת ראש חודש שחל בערב שבת, ונזכר אחר שאמר בואי כלה ומזמור שיר ליום השבת, שעדיין יכול לחזור ולהתפלל מנחה של חול בהזכרת ראש

הערות וציונים

192. נדפס לעיל אות קכ"ד. **193.** נדפס לקמן אות ש"ז. **194.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אות צ"ו. **195.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אות קפ"ג.

אוצר ההלכה

חודש. ולחלק יצא בין קבלת יחיד לקבלת רבים. וכ״כ בשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ג (ס״ס מ״ב), ובשו״ת דברי בניהו ח״ו (עמוד ל״ב). ועיין לוית חן (עמוד רכ״ז). ע״ש. וכן כתב בשו״ת עמק המלך (סימן ל״ה). וכן מבואר בנ״ד בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף ק״א ע״ב)[196], וז״ל: מסתברא אשה ששכחה והדליקה הנרות קודם שתתפלל מנחה או קודם שתפריש חלה, מתפללת ומפרישה אח״כ, כיון שקבלת שבת שלה לא היתה בצבור. ע״ש. וכן כתב בספר תורת שבת (סימן רס״ג ס״ק י״ט), וז״ל: נ״ל שאם שכחה האשה ולא התפללה תפלת מנחה קודם הדלקת הנרות, ונזכרה אח״כ, תוכל להתפלל אח״כ תפלת מנחה של חול וכו׳. ע״ש. וכ״כ בשו״ת ארץ צבי פרומר (סימן ס׳ דף ס״ו ע״ב), דמ״ש המג״א שיש להתפלל מנחה קודם הדלקת הנרות, היינו רק לכתחלה, אבל בדיעבד אף לאחר הדלקת הנרות מותר להתפלל מנחה, דהא אמרינן בברכות (כא.), שבאמת היה ראוי להתפלל י״ח ברכות גם בשבת, אלא דלא אטרחוהו רבנן, מפני כבוד השבת. ודוקא אם עונה ברכו עם הצבור, הויא קבלת שבת גם לענין תפלה. ע״ש. (וכן הובא בשו״ת מנחת יצחק חלק ט׳ סימן כ׳ דף כ״ז ע״ב). וכן כתב בשו״ת דברי יציב חאו״ח (סימן קכ״א אות ד׳, ואות ח׳). וכן עיקר. [ולאפוקי ממ״ש בספר מנוחת אהבה ח״א (עמוד ק״ה), לחלוק על דברינו, ונעלם ממנו כל האמור]. (ועיין בשו״ת שארית שמחה סימן ט׳). ועיין בארחות חיים החדש (סימן רס״ג ס״ק י״ב)[197] בשם האשל אברהם מבוטשאטש, שאף לדידהו שמקבלים שבת בהדלקה, אם עשתה תנאי שאינה מקבלת שבת, אפילו למ״ד דלא מהני תנאי למלאכה, מהני לתפלת מנחה, שהרי אף בשבת אם התחיל אתה חונן ושאר ברכות אמצעיות, מסיים אותה ברכה. ע״ש. וכל שכן לדידן דלא קיימא לן כבעל הלכות גדולות שסובר שקבלת שבת תלויה בהדלקה, אלא כדעת רוב הפוסקים ומרן שחולקים עליו. וכ״כ בליקוטי סופר (דף מ״ג ע״ב), והעיד שאמו התפללה מנחה אחר הדלקת הנרות, ע״פ פסק הרב מר אביו ז״ל, כי הוכרחה להקדים הדלקת הנרות לפני תפלת מנחה מחשש שתאחר ההדלקה. וכן העלה בשו״ת דברי בניהו ח״ו (ס״ס ג׳ עמוד ל״ד). וע״ע בספר זכרון יוסף אב״ד קשוי (אות מ״ח דף ל׳ ע״א) שכתב, שמכיון שאנו מתפללים מנחה בין השמשות, אין הדלקת הנרות חמורה יותר מבין השמשות וכו׳. וי״ל ע״ד. [וכיו״ב כתב הרב תורת חיים סופר (ס״ק נ״א), שאע״פ שפסק בש״ע (סימן רס״ג סעיף י״ב), שאם רוב הקהל שבעיר קבלו עליהם שבת, המיעוט נגרר אחריהם בעל כרחם, היינו דוקא לענין איסור מלאכה, אבל להתפלל תפלה של חול, מותרים. (וכיו״ב כתב הכנה״ג בהגהות ב״י[198] בשם הר״א בן נחמיאש, שמותרים בשאר שבותים), ותפלה קילא טפי, כל זמן שלא קיבל שבת בעצמו עמהם, שהרי גם בשבת היה ראוי להתפלל שמונה עשרה, ורק משום כבוד שבת לא אטרחוהו רבנן. ע״ש. וכן בקבלת שבת ע״י הדלקה דהוי קבלת שבת דיחיד, ומותר באיסורי שבות, מותר לה להתפלל אח״כ מנחה של חול. וזה שלא כמ״ש בספר גדולות אלישע (סימן רס״ג ס״ק י״א), שאם האיש הדליק הנרות מבעוד יום אחר פלג המנחה, וקיבל שבת בהדלקה זו, אינו יכול להתפלל מנחה אח״כ, אלא ערבית שתים. ע״ש. וליתא, דקבלת שבת ביחיד אינה מונעת אותו מלהתפלל מנחה של חול. וכיו״ב ראיתי להרב משמרת שלום מקאיידנוב (סימן כ״ו אות ג׳) שכתב, המאחר בתפלת מנחת ערב שבת, ועד שיסיים תפלתו תשקע החמה, יקבל תוספת שבת קודם תפלת מנחה, ומ״מ רשאי אח״כ להתפלל מנחה של חול. ע״כ. וזה מסייע לדברינו. וכ״כ בשו״ת לב חיים ח״ג (סימן נ״ז), שאע״פ שמבואר בשו״ת תרומת הדשן (סימן ד׳), שאם ענה ברכו עם הצבור אינו רשאי להתפלל מנחה של חול, שאני התם שהיתה קבלת שבת של יחיד עם הצבור, ולעולם היחיד נגרר אחר הצבור. אבל בהדלקת הנרות שהיא קבלת שבת ביחיד שפיר דמי להתפלל מנחה של חול. ע״ש. ועיין בספר אות היא לעולם ח״ב (מערכת ת׳ דף קע״ה והלאה). וע״ע בשו״ת באר שרים (ח״ד סימן ל״ז ול״ח). ודו״ק]. וכל מה שכתב בספר מנוחת אהבה ח״א (עמוד ק״ד והלאה) לחלוק על כל הפוסקים שהבאתי בגיבובי דברים, לא דיבר נכונה, ותמיהני עליו איך מלאו לבו לחלוק על כל האחרונים הנ״ל, שרא ליה מריה. והא ודאי שאין הלכה כדבריו. והעיקר כמו שכתבנו. ודו״ק.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה י׳)

רסה) שם בהגה אם לא שהתנה. כתב הבאה״ט (סקט״ז), ומ״מ אין להתנות כי אם לצורך. היינו אם הדליקה בתוך שיעור תוספת שבת, אבל אם הקדימה מפלג המנחה צריכה לקבל שבת תיכף, ואין יכולה להתנות אפילו לצורך גדול, ואם התנתה צריכה לכבותה ולהדליק פעם שניה ולברך. דרך החיים [סימן נ׳ ס״ג]. ואם בעלה קיבל שבת מיד א״צ לכבותה. תניא [ש״ע הגר״ז סי״א].

כלה שהדליקה קודם החופה מותר לגזוז אח״כ השערות, דכיון דהמנהג לגזוז השערות אחר החופה הו״ל כאלו התנתה וממילא מותרת בכל המלאכות. ספר החיים [סוף הסימן]. והיינו שהדליקה בשיעור תוספת שבת דאז מהני תנאי.

(באר יעקב – קרויזר – סקי״ט)

רסו) שם בהגה אם לא שהתנה תחלה. כתב במג״א (סק״כ), דאין להתנות כי אם לצורך. ונ״ל דכשחל ליל טבילה של אשה בליל שבת, ואין לה מקום בביתה לרחוץ בו בחמין, והיא רוצה לרחוץ במקום של מקוה ואי אפשר לה בענין אחר, שתוכל להתפלל מנחה בביתה וגם להדליק הנרות, ולהתנות שאין לה שבת בהדלקה זו [א]לא עם הצבור, דתו לא צריכית לילך לחזור מן המרחץ לביתה, בשביל [ש]הדליקה. והש״ך

הערות וציונים

196. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ל״ו. 197. נדפס לעיל אות רס״א. 198. נדפס לעיל אות רמ״ה.

אוצר ההלכה

ביו״ד סימן קצ״ז (סק״י)[199] בשם הב״ח אוסר לחזור לביתה אחר החפיפה. ע״ש ודו״ק. וא״כ בכהאי גוונא המג״א אפשר מודה שתוכל להתנות, וזה נ״ל יותר טוב להתנות וכמו שכתבתי, ממה שתדליק במקוה. ועיין סימן זה, ומהתשובת מהרי״ל (סימן (כ״ג) [נ״ג]) אינו ראיה לענ״ד. ודו״ק. [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: הרה״ג מוהר״ר שמעון סופר הגאב״ד דק״ק ערלויא נ״י העיר במכתב לאחי הרב מוהר״ר נתן נר״ו על דין זה בספר אלב״י [אמירה לבית יעקב] של אאמ״ו הגאון זי״ע הלכות הדלקה, שביו״ט ובפרט בערב יוהכ״פ שהמנהג שמברכת שהחיינו, על כרחך קבלה ליוהכ״פ ויו״ט עליה, כדאיתא בעירובין (דף מ׳ ע״ב) כיון דאמר זמן קבלה עליה ואסיר ליה, יעו״ש וכו׳. עכת״ד הרב נר״ו בקצור לשון. ולענ״ד נראה להשיב, הנה ברכת שהחיינו בהדלקה אין לו יסוד כמ״ש בתשובת [שאילת] יעב״ץ (ח״א סימן ק״ז), רק שנהגו בו הנשים ואין מבטלין מנהגן. יעו״ש. על כל פנים אם מתנה בהדלקת ערב יו״ט וערב יוהכ״פ, פשיטא שאינה מברכת שהחיינו בשעת הדלקה כי אם אח״כ כשמקבלת עליה קדושת יו״ט ויוהכ״פ. תדע דאיש המדליק שאינו מקבל עליו קדושת היום בהדלקה כבסימן רס״ג [מג״א סקי״ח], ולגביה ודאי אין חילוק בין הדלקת ערב שבת להדלקת ערב יו״ט וערב יוהכ״פ, שבזה גם האיש מקבל עליו קדושת היום בהדלקה אם יברך שהחיינו, אלא פשוט דאיש המדליק אינו מברך שהחיינו בהדלקה, וכמו כן באשה המדלקת, ועל זה יפה העיר הרב נר״ו דאינה מברכת שהחיינו באם מתנה בהדלקת ערב יו״ט וערב יוה״כ בשעת הדלקה רק אח״כ. בענין הא דעירובין הנ״ל עיין אליה רבה (סימן רס״ג סקכ״ד). שה״ל [שמחה הלוי]]. (זכרון אברהם)

רמז) שם בהגה אם לא שהתנה תחלה. המג״א (סק״כ) כתב דאין להתנות כי אם לצורך מאחר שיש חולקין, דאל״כ תברך תחילה ותתנה, ועיין סעיף ה׳. ע״כ. ר״ל דהאומרים דמברך אח״כ ולא עובר לעשייתן, משום דהברכה היא הקבלה ולא תוכל להדליק כמבואר לעיל, ואם תנאי מועיל תתנה שאינה מקבלת שבת בהברכה, ועל כרחך דתנאי אינו מועיל. ובענייני ראיה זו אינה מובנת, דעל כרחך איזה טעם יש במה שנהגו לברך (קודם) [אח״כ], דהרי לא מצינו כלל יש מי שיאמר דהברכה היא הקבלה. והיה נראה לתת טעם לזה, דכיון דכתב בה״ג [הלכות חנוכה עמ׳ קנ״ח] דהדלקה היא קבלה, והרי אין שיעור לנרות כמה תדליק, ואם תדליק נר אחד נאמר דזו הקבלה איך תדליק השאר, ואמת כי כבר הביא הב״י דכל הנרות כנר אחד חשיבו וכל מה שמדליק לא הוי קבלה עד לבסוף, ואך מ״מ הרי אין לזה גבול ולא נדע איזה נר הוא בסוף ושמא עדיין ידליק, לכן נהגו כך לברך בסוף ויהיה זה סימן לסוף הדלקה ולכן הוא הקבלה, וא״כ איך שייך שתתנה שאינה מקבלת שבת עד אחר כל [ה]הדלקה, דהרי באמת כן הוא שאין הקבלה רק אחר ההדלקה, ורק הנהיגו עצמם שתהיה הברכה הקבלה.

ועוד נראה דזה נצמח מדברי הכלבו [סימן ל״א דף כ״ה ע״ג] שהביא הב״י, שהחזיק דברי הבה״ג האומר דבהדלקה הוי הקבלה, כיון דמברכת עליהם אין לך קבלה גדולה מזו. נראה כוונת דבריו דהרי אמרינן [שבת כג:] לא יקדים, דבאם יקדים לא יהא ניכר שהוא לכבוד השבת, רק אם מקבל עליו מיד שבת אין זו הקדמה כמבואר בסעיף ד׳, ואם עדיין מותר[ת] במלאכה ואינה מקבלת שבת איך תברך עליהם, דהא הקדימה ואינה לכבוד שבת, וע״כ דהדלקה היא הקבלה, ויען כי עיקר הקבלה ניכר ע״י הברכה, לכן הנהיגו עצמם שע״י הברכה מקבלת שבת, כן נראה טעם להמנהג. וא״כ ודאי לא שייך שתתנה דהרי כן רצו להנהיג, אבל ודאי אם רוצה להתנות מי יאמר דאין מועיל תנאי. (גנזי חיים – סק״ה)

רסח) שם בהגה ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן. ראיתי בקצת קהלות שנהגו לעשות נר מיוחד לשבת ומדליקין בבית הכנסת, ומברכין על הדלקת הנר הזה. ולדעתי הוי ברכה לבטלה, דהא בנר של שבת שמדליקין בבית סבירי להו לי״א [בטור] שאין מברכין, אלא דאנן קי״ל כר״ת [שבת כה: תוד״ה חובה] דהדלקת נר בשבת שייך ביה ברכה דאית ביה מצות עונג שבת, והרבה פוסקים סבירי להו שצריך לאכול סעודת שבת במקום נר. ולכך כתב האגודה [שבת פ״ב סימן מ״ה] דאם אינן דולקין עד הלילה שאז מקדשין ואוכלין סעודתן, הוי ברכה לבטלה. ולפ״ז היכא שמדליקין בבית ואוכלים בחצר נמי הוי ברכה לבטלה, ואפילו לדעת המתירין משום דמפרשי הא דאמרינן משום שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן בחשך ובלילה, והני טעמי שייכי במקום שהוא דר שם, אבל בבית הכנסת שאין מקום דירה לשום אדם, ויש שם הרבה נרות דולקות, ובלאו האי נר שמש בית הכנסת לא יכשל באבן או בעץ אין טעם וריח לברכה זו. ואף בזמן הש״ס דאכלי וגני ארחי בבי כנישתא, מ״מ נראה דלא היו מברכין על הנר בבית הכנסת, דהא התוספות מפרשי בפרק ערבי פסחים [פסחים קא. ד״ה דאכלו] הא דאמרינן דאכלי וגני בבי כנישתא, לאו דוקא בי כנישתא, אלא חדרים שהיו סמוכים לבית הכנסת קרי בי כנישתא, ומשם היו שומעים הקידוש, וממקום למקום בחד ביתא מהני כשדעתו לאכול במקום אחר. עכ״ל. וכן כתב רבנו [הטור] בשמם בסימן רע״ג, נשמע מזה דאף בזמן הש״ס כשתיקנו לקדש בבית הכנסת לא תיקנו לברך על הנר, דמסתמא היה להם נר בחדרם, ותו דבקידוש גופיה פיקפקו בהו כמה גדולים, ורבנו הטור בסימן רס״ט כתב אי איישר חילי אבטליניה משום דליכא אורחים. א״כ הבו דלא לוסיף מה שלא נמצא בש״ס שום רמז ורמיזה מתקנה זו. ולדעתי הוי נר זה כשאר נרות שמצוה להדליק בבית הכנסת ואין מברכין עליו,

הערות וציונים

199. לא מצאנו שם בש״ך או בב״ח שהזכירו דבר זה.

אוצר ההלכה

אם לא שנאמר שלא ידליק השמש שום נר תחילה עד שהוא ידליק תחילה נר של שבת בברכה משום שלום שלא יכשלו זה בזה לכשתחשך, ואח"כ ידליק השמש שאר נרות, אבל אם מדליק השמש תחילה א"כ המברך אח"כ על נר הוי ברכה לבטלה. (שו"ת פנים מאירות ח"א – סימן ס"ט)

רפט) שם בהגה ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן. לא תקנו חכמים להדליק הנרות בערב שבת אלא בביתו הפרטי של אדם, כדי לסעוד סעודת שבת לאור הנר, שזהו בכלל כבוד שבת. אבל בבית הכנסת אין צריך להדליק נרות, ודי במה שבית הכנסת מואר באור החשמל, והנוהגים לברך על הדלקת הנרות בבית הכנסת, טעות הוא בידם, וברכתם היא ברכה לבטלה, ויש לבטל מנהגם.
(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות הדלקת נרות הי"ז)

ער) שם בהגה אבל לא בשאר הנרות. במג"א (סקכ"א), אבל במקום שמשתמשין כו' אפילו בירך על נר אחר. כצ"ל. (שמוש חכמים)

רעא) שם בהגה אבל לא בשאר הנרות. כתב מג"א (סקכ"א), אבל לא בשאר נרות וכו', אבל במקום שמשתמשין לצורך אכילה אפילו אחר רשאי לברך. פירוש, אע"פ שהוא אינו אוכל שם. (בגדי ישע)

ערב) שם בהגה אבל לא בשאר הנרות. כתב במג"א (סקכ"א), אבל במקום שמשתמשים וכו' אפילו אחר וכו' כמ"ש ס"ט. צ"ל סקט"ו, דאפילו במרתף של שמש אע"ג דהאשה אינה אוכלת שם, מ"מ כיון דהשמש משתמש לצורך אכילה. או אפשר דכוונתו על סעיף ט' דכתב דאוכל בחצר, מ"מ מברך בבית אע"ג דאינו אוכל שם, מ"מ משתמש לצורך אכילה בבית. (אהל ברוך)

רעג) שם בהגה וצריך להניח וכו'. עיין מג"א (סקכ"ב) דהיינו ע"י תנאי, ר"ל דאל"כ בלא"ה אין ליגע בהם[200]. ונראה לפי מ"ש המג"א בס"ק שאח"ז דפעמים מניחין הנרות במקום אחר באותו החדר, וכן המנהג באשה ששוכבת במטה וקשה לה לעמוד, וא"כ נראה ודאי דא"צ תנאי, דהרי תיכף בעת הדלקה הודלק ע"מ להעמידו במקום אחר. (גנזי חיים – סק"ו)

רעד) שם בהגה וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין לא להדליק במקום זה וכו'. גם בנר שבת ויו"ט הדלקה במקומה בעינן. מרדכי [שבת סימן רע"ג] ואגודה פרק במה מדליקין [סימן ל"ו]. וכתב הב"ח (סימן (תרע"א) [תרע"ה] ס"א) שכן דעת הרמב"ם[201]. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ב)

ערה) שם בהגה וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין לא להדליק במקום זה וכו'. ידליק על השלחן במקום שאוכלין ולא ידליקו הנרות במקום אחר ואח"כ יטלטלם על השלחן. מהר"י וייל (סימן קצ"ג). ועיין בספר המפה ובית יעקב (סימן נ"ג) מג"א (סקכ"ג). (יד אהרן – הגה"ט)

רעו) שם בהגה וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין לא להדליק במקום זה וכו'. עיין מאי דכתיבנא בעניותין לקמן סימן תרע"ה [סק"ג] באורך בס"ד.
(ברכי יוסף – סק"ב)

רעז) שם בהגה וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין לא להדליק במקום זה וכו'. בספר מנחת פתים[202] מביא פני יהושע (שבת דף כ"ג ע"א [ד"ה בגמרא ועוד]) דבנר של שבת לכ"ע אין הדלקה עושה מצוה. ובמח"כ אישתמיטתיה דזו שיטת הט"ז לקמן (ריש סימן תרמ"ה) [סימן תרע"ה סק"ב], והאליה רבה שם [סק"א] חולק עליו, וע"ש בברכי יוסף [שם ס"ק א'-ג'] אריכות בזה. (ילקוט הגרשוני – קונטרס אחרון אות נ')

רעח) שם בהגה וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין לא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר. ונ"ל במי שיש לו נרות של חלב שלא היה אפשר בענין אחר, היה אפשר שטוב הוא לסלקן מן השלחן שהדליקן שם, וכן מי שמדליק בשומן של חמאה היה נ"ל שטוב לסלקו מן השלחן שלא ינטף תוך מאכל של בשר, ואפשר רמ"א מודה בזה. (זכרון אברהם)

רעט) שם בהגה לא להדליק וכו'. כתב הרב מג"א ז"ל (סקכ"ג) דהדלקה עושה מצוה כנר חנוכה. עיין להרב מג"א ז"ל לעיל סימן קנ"ד (סקכ"א) שכתב דבנר שבת ליכא קדושה ומותר להדליק ממנה. וע"ש בס"ק כ'. ועיין להגאון הרב פרי תבואה ז"ל בתשובה (סימן כ"ו) שנסתפק בזה אי אסור להדליק קינסא מנר שבת כמו נר חנוכה משום ביזוי מצוה או דלמא בנר שבת שרי. והביא דברי הרב מג"א ז"ל בסימן קנ"ד והקשה עליו מדוכתי טובא, ונסתייע לקושיתו מדברי הרב מג"א שלפנינו. עש"ב. (פתח הדביר ח"ג – סק"ט)

רפ) שם בהגה לא להדליק וכו'. המג"א (סקכ"ג) הביא טעם הלבוש, דאם יניחו במקום אחר אינו ניכר שמדליק לכבוד שבת. וכתב דמותר ליטלו ממקומו ולהניחו במקום גבוה, דהא ניכר שעשה לכבוד שבת. ועיין מחצית השקל ובלבושי שרד [סקי"ח], דר"ל דהמנורה גבוה נעשה לכבוד שבת ויש היכר. ובעניי הוא תימה, דהא כוונת הלבוש דהדלקה לא יהא ניכר שהיה לכבוד שבת, א"כ מאי מהני דהנחה שיעשה אח"כ ניכר שלכבוד שבת הוא, ואדרבה בזה יהיה מוכח דהדלקה לא היתה לכבוד שבת. וצ"ע. ואולי כוונת המג"א דאם הניחו במקום גבוה ניכר דהא דלא הדליקה שם משום שהיה לה טורח לעלות, ולכן אין ההנחה שהוא במקום אחר מוציא ההדלקה לומר שלא היה לכבוד שבת. ולפ"ז הוא הדין אם

הערות וציונים

200. עיין לבושי שרד (סקט"ז). **201.** ראה הערה 49. **202.** נדפס לעיל אות קל"א.

באר הגולה

ת. בית יוסף מדברי הטור: ת*. ב"י לדברי הכל:

יא [ת]אף על פי שלא התפללו הקהל עדיין, אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה, [ת*]ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת:

אוצר ההלכה

האשה במטה ומניח אח"כ הנרות על השלחן, כיון דרואין דמשום דקשה לה לטרוח. (גנזי חיים – סק"ז)

רפא) שם בהגה לא להדליק וכו'. במג"א (סקכ"ג), לא להדליק כו', כלומר שאינו ניכר וכו'. עיין במחצית השקל החילוק מנר שבת לנר חנוכה. ע"ש היטב. ולכאורה לדבריו למה לי להניחה שעה מועטת על השלחן, כיון דגם אם לוקחו אח"כ ג"כ אינו מקלקל בזה משום דלא דמי לנר חנוכה מפני שמותר בנר שבת להשתמש לאורו (וכמ"ש המחצית השקל), א"כ אינו פוגם במה שמוליכו אח"כ למקום אחר כמו בנר חנוכה, מפני דהתם אסור להשתמש הוי מקלקל משא"כ הכא, וא"כ גם אם לכתחילה יניחנו במקום אחר ג"כ טוב. ובפרט שכבר כתב המג"א (ד)לעיל [סקכ"א] דגם באם מדליק בשאר חדרים ג"כ מברך אם הוא אצל אחרים.

אבל הסברא נראה ככה, דבשלמא אם אין לו במקום שאוכל האפשרות להדליק נר, א"כ הנר שמדליק בחדר אחר ניכר שלשם שבת הדליקו, משא"כ אם יש לו האפשרות להדליק על השלחן, א"כ אם מדליק בחדר אחר אינו ניכר עדיין שלשם שבת הדליקו, דאפשר דעוד ידליק נר על השלחן כראוי, ובשעת ההדלקה שהוא עושה מצוה צריך להיות ניכר ומוכח שלשם שבת הדליקו. אבל כשהוא מדליק על השלחן ומניחו קצת במקום זה ניכר שהדליקו לכבוד שבת ואדרבה מוכח יותר, דאם היה רוצה להדליק אחר לכבוד שבת לא היה מדליק ומניח כל עיקר על השלחן. (זרע יעקב – זלזניק)

סעיף י"א

רפב) סעיף י"א אף על פי שלא התפללו הקהל עדיין אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת. ולפי זה הא דכתב הרב בית מנוחה (דף ד' ע"ב אות ו') משם הרב זרע אמת (ח"ג באו"ח סימן כ"ז), יחיד שקבל שבת קודם הציבור ולא התפלל מנחה יש לו להתפלל מנחה של חול. יע"ש. היינו שלא התפלל של שבת, דאם התפלל ערבית של שבת אז מתפלל שתים של שבת בשביל מנחה.
(יפה ללב ח"ו קמא – סק"ב)

רפג) שם אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת וכו'. [203]עוד בחידושי רע"א סימן הנזכר סעיף י"א [סק"ח] כתב וז"ל: ואולם קשה לשון השו"ע, דהא במה דכתב אם קדם היחיד והתפלל חל עליו קבלת שבת, זה מיירי רק בברכו לחוד, ועלה כתב אפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת, והא זהו רק בתפלה (שמזכיר קדושת היום) ולא בברכו. וצ"ע. עכ"ל. ולפענ"ד י"ל בזה דלעולם מ"ש המחבר אם קדם היחיד והתפלל כו', כוונתו על תפלה ממש, וכמ"ש בב"י דאז לא מהני תנאי, אבל באמירת ברכו לחוד תליא במחלוקת דסעיף י' אי מהני תנאי בשעת הדלקה או לא. ואף דבסעיף י' דבאמירת ברכו לחוד הוי קבלת שבת, א"כ מסתמא גם בסעיף י"א קאי על זה דהא לא צריך יותר, נלפענ"ד דהמחבר ס"ל דדוקא כשכבר הגיע הזמן של תפלת ערבית ואמר החזן ברכו א"כ הוי קבלת שבת, וכמ"ש שם שכיון שאמר החזן כו', אבל אם קדם היחיד ואמר רק ברכו לחוד אז לא הוי קבלת שבת, כיון שעדיין לא הגיע הזמן וגם לא הזכיר קדושת היום. (ואפשר עוד דאפילו אם כבר הגיע הזמן, מ"מ כיון שהחזן לא אמר ברכו עדיין, אז מה שהיחיד אומר לא חשיב כלום, כיון שעיקר ברכו הרי נתקן רק לציבור ולא ליחיד, ומה שמוזכר בסידורים גם ליחיד כשאינו יכול להתפלל עם הציבור לומר פסוקי ברכו, לפי הנראה שזה נתקן אח"כ, אבל בשו"ע לא הוזכר מזה), ולכך כתב בסעיף י"א דדוקא אם קדם היחיד והתפלל (ר"ל כל התפלה) אז הוי קבלת שבת, דאף שעדיין לא הגיע זמן התפלה, כיון שהזכיר קדושת היום אז אפילו תנאי לא מהני. והא דלא הזכיר המחבר בפירוש דבאמירת ברכו לחוד מהני תנאי, נלפענ"ד דהוא משום דסמך עצמו עמ"ש בסעיף י' דלבה"ג [הלכות חנוכה עמוד קנ"ח] תליא קבלת שבת בהדלקה, רק יש מחלוקת אי מהני תנאי או לא, וע"ז סיים שם דיש חולקים על בה"ג וס"ל דקבלת שבת לא תליא כלל בהדלקה רק באמירת ברכו, וממילא דלדעה זו קאי המחלוקת הנזכרת על ברכו אי מהני תנאי או לא.

ועוד נלפענ"ד דהא המחבר סיים שם בסעיף י' דלדידן הוי אמירת מזמור שיר קבלת שבת, וא"כ י"ל דמ"ש בסעיף י"א אם קדם כו', קאי על אמירת מזמור שיר, וזה הוי קבלת שבת יותר מברכו דהא מזכיר גם שם השבת ולכך לא מהני תנאי בזה. אך בחיי אדם הנ"ל (שבת כלל ה' (ס"ב) [ס"ד]) משמע דאפילו במזמור שיר מהני תנאי, שהרי כתב שם וז"ל: המתפלל (ת"ב) [תפלת שבת] מבעוד יום חל עליו שבת בעל כרחו כו', ואפילו אם התנה כו', (וזהו מ"ש המחבר סעיף י"א, ומזה משמע שגם החיי אדם למד בכוונת המחבר תפלה ממש וכמש"ל, וכ"מ בדרך החיים [סימן נ"א ס"ב]), ונ"ל דה"ה אם אמר מזמור שיר או הדליק הנר בכוונה לקבל שבת. עכ"ל. הרי דמשמע דגם במזמור שיר לא הוי קבלת שבת עד שיאמר

הערות וציונים

203. תחלת החידוש נדפס לעיל אות ר"י.

אוצר ההלכה

בכוונה כדי לקבל שבת, אבל אם התנה אז לא הוי קבלת שבת. אך י״ל דמה שסיים בכוונה וכו׳, קאי רק על הדלקה ולא על מזמור שיר, אבל זה דוחק דמאי שנא, (בהא) [דהא] גם בהדלקה מזכיר שבת בהברכה. ובדרך החיים [שם] כתב בפירוש דבמזמור שיר מהני תנאי. וצ״ע.

ועיין במאסף שנה ד׳ (סימן פ״ב)[204] הנחתי שם בצ״ע על המחבר שכתב בסעיף י׳ שברכו והדליקו כו׳, והא מתחלה לא כתב רק שהדליק כו׳, וע״ז תרצתי שם בסימן קכ״ד (אות ד׳)[205] דהמחבר ס״ל כדעה הראשונה שבהג״ה שם (סעיף ה׳) דהברכה היא קודם הדלקה. ע״כ. כעת ראיתי בביאורי הגר״א שם (סקי״ד) [סקי״ג] שעל דעה השניה ציין וז״ל: כדעת בה״ג (סעיף י׳). ע״כ. (ר״ל דלדעת בה״ג דהדלקה הוי קבלת שבת א״כ י״ל דהברכה הוי נמי קבלת שבת ולכך צריך לברך אח״כ, וכ״כ הגרע״א שם [סק״ו] דלבה״ג החיוב לברך אח״כ. ע״כ. אבל לפענ״ד זה צ״ע, דהא גם לבה״ג הרי י״ל דהברכה לא הוי קבלת שבת ולכך צריך לברך מקודם כדי שיהי עובר לעשייתן. וצ״ע). והנה לפ״ז משמע דלבה״ג צריך לברך אח״כ, א״כ עדיין צ״ע מ״ש המחבר [ס״י] ״שברכו והדליקו״, והלא צ״ל ״שהדליקו וברכו״, גם למה לי כלל שברכו. וצ״ע. והנה אם נוכל לומר דהמחבר ס״ל דמברך קודם הדלקה והברכה לא הוי קבלת שבת אז גם במזמור שיר לא הוי קבלה, אך אי נימא דס״ל דהברכה הוי קבלת שבת אז י״ל דגם במזמור שיר הוי קבלה וכנ״ל, אך לצורך (מהנה) [מהני] תנאי וכמ״ש הרמ״א (סעיף י׳) לענין ברכה, רק הרי המחבר כתב שם בפירוש דלדידן הוי מזמור שיר קבלת שבת וא״כ לכאורה גם הברכה צריך להיות קבלת שבת. וצ״ע לפע״ד. **ניסן יהודא ליב חרל״פ** בעיה״ק ירושלם תובב״א.

(קובץ תורה מציון – שנה ז׳ חוברת ב׳–ג׳ סימן כ״ו)

רפד) שם אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת וכו׳. או״ח סימן רס״ג סעיף י״א בחדושי רע״א [סק״ח] כתב וז״ל: ואולם קשה לשון הש״ע דהא במאי דכתב אם קדם היחיד והתפלל חל עליו קבלת שבת זהו מירי בברכו לחוד, ועלה כתב אפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת, והא זהו רק בתפלה ממש (שמזכיר קדושת היום) ולא בברכו. וצ״ע. ולפענ״ד איני יודע מאי קשה ליה בזה, דמנ״ל לומר דמ״ש המחבר אם קדם היחיד והתפלל וכו׳ קאי על ברכו, הלא בפשיטות י״ל דכוונתו על תפלה ממש וכמ״ש בב״י. אבל לברכו בודאי דתלי בשיטת הפוסקים אם מהני תנאי. ואף די״ל דכוונת הגר״א היא כיון דכתב מתחלה דברכו הוי קבלת שבת ממילא דגם זה קאי על ברכו, אבל הלא י״ל כיון דעל פי רוב יחיד המתפלל אינו אומר ברכו כלל מסתמא מ״ש יחידי שהתפלל קאי על כל התפלה ממש, ולכך לא מהני תנאי בזה. גם מזה מוכח דכוונת המחבר הוא תפלה ממש, שהרי כבר כתב בסעיף י׳ דלדידן כיון שהתחיל מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו, וא״כ למה נקט כאן תפלה הול״ל אמירת מזמור וכו׳, אלא על כרחך דכוונתו על כל התפלה דוקא וכנ״ל, כנלפענ״ד. ובחיי אדם כתב בזה״ל: אם קדם היחיד והתפלל ונ״ל דה״ה אם אמר מזמור וכו׳. משמע נמי דבשו״ע הכוונה תפלה ממש, אלא שהחיי אדם מוסיף אף מזמור וכו׳. **ניסן יהודא ליב חרל״פ** בעיה״ק ירושלם תובב״א.

(ירחון המאסף – שנה ח׳ חוברת ח׳ סימן ס״ז אות א׳)

רפה) שם אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת וכו׳. ועיין בדרישה (סק״ב) דאף דבצבור ברכו הוי קבלת שבת, אבל ביחיד לא הוי קבלת שבת אלא בתפלת ערבית ממש שלש ראשונות ושלש אחרונות וקדושת היום באמצע. ועיין אליה רבה (סקכ״ה), וצ״ע שלא הביא כלל דברי הדרישה. (תהלה לדוד – סק״ט)

רפו) שם אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת וכו׳. דוקא תפלה, אבל ברכו תלוי בפלוגתא אם מהני תנאי בהדלקה. מיהו לשון השו״ע אם קדם היחיד והתפלל, והיינו ברכו, וע״ז כתב ואפילו אומר שאינו רוצה לקבל שבת, הגהת רע״א [סק״ח]. ר״ל דעל כרחך מש״כ והתפלל, ר״ל ברכו כמ״ש בסעיף י׳ שתלוי בתפלת ערבית כיון שאומר ברכו, הרי דקרא ברכו תפלה. מ״מ נ״ל שבכאן דייק וכתב והתפלל של שבת היינו על כרחך תפלה, דשם מזכיר שבת. וכ״כ בתניא [ש״ע הגר״ז סט״ז] דאין תנאי מועיל כיון שהזכיר כבר ענינו של שבת בתפלה. וכ״כ בדרך החיים [סימן נ״א ס״ב] דאם התפלל שמונה עשרה של שבת לא מהני תנאי, אבל מזמור שיר מהני תנאי אפילו בלב, מ״מ יש ליזהר להתנות בפירוש. ע״כ. (באר יעקב – קרויזר – סק״כ)

רפז) שם אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת וכו׳. עיין בחידושי רעק״א [סק״ח] שנשאר בצריך עיון, דהא במה שכתב תחלה אם קדם היחיד והתפלל חל עליו קבלת שבת זהו מירי בברכו לחוד, ועלה כתב ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת דזה רק בתפלה ממש ולא בברכו, וע״ש.

ולפענ״ד נראה בפשוטו, דהנה המחבר הא פסק לעיל (סימן רל״ה ס״א) וז״ל: זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים כו׳, ואם הצבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ויתפלל עמהם וכו׳, הרי בהדיא דרק אם הצבור קוראים מבעוד יום אז מותר היחיד לקרות עמהם אבל ביחיד אין לו לקרות מבעוד יום, ולפי זה אם ירצה היחיד להקדים אין לו להקדים עם קריאת שמע, ורק התפלה יכול להקדים. וכמו שכתב הרמב״ם

הערות וציונים

204. נדפס לעיל אות רמ״ט. **205.** נדפס לעיל אות ר״נ.

אוצר ההלכה

בפ״ג מתפלה (ה״ז) וז״ל: 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 מדקדקין בזמנה, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים. עכ״ל. הרי בהדיא שרק בתפלה התירו לו אבל קריאת שמע וברכותיה אינו קורא. תדע שכן הוא, שהרי הראב״ד השיג עליו וכתב, אינו ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה. עכ״ל. הרי שהבין בדעת הרמב״ם דמ״ש ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה היינו קריאת שמע וברכותיה.

ובקושית הראב״ד י״ל דס״ל להרמב״ם כדעת האור זרוע [ח״ב הלכות שבת סימן מ״ב] דאין להקפיד בסמיכת גאולה לתפלה בשבת, וא״כ לפחות בתפלת ערבית סבירא ליה דבין כשהתפלה אינה של עת צרה או שהזמן הוא שבת אף שהתפלה היא של בקשות נמי אין להקפיד. ואיך שיהיה הא דעת הרמב״ם היא שמתפלל ערבית, וקריאת שמע עם ברכותיה יקרא בצאת הכוכבים, וא״כ ניחא בפשוטו קושית הגרע״א הנ״ל, דהא יחיד זה שהתפלל לא אמר ברכו שהרי זה שייך לברכות קריאת שמע, ודו״ק.

ולפ״ז אם נפרש כן בדעת הרמב״ם נמצא דאין זה דעת יחיד הא שכתב הרמ״א בסימן קי״א (ס״א) דבשבת אינו מחויב להסמיך גאולה לתפלה מצד עיקר הדין. דלפי זה גם הרמב״ם סבירא ליה הכי, ודו״ק. (אמת ליעקב)

רפח) שם חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה. כתב ב״י (שיטה נ״א), אמר ליה אין בדילנא וכו׳. נ״ב: ואפילו ליכנס למרחץ אסור, אף על פי שאסור מדברי סופרים. ריא״ז, הובאו דבריו בשלטי הגבורים פרק תפלת השחר [ברכות יח: אות א׳]. (בנסת הגדולה – הגב״י)

רפט) שם חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה וכו׳. ומסתברא ביחיד שמחמיר לקבל שבת באמירת בואי כלה שעה וחצי מבעוד יום כמש״ל (סימן נ״ח)[206], יהיה בדעתו שלא להקפיד בטלטול דרבנן וכיוצא בו דשכיחן, שלא יתבודד מן הצבור לגמרי רק בחשש דאורייתא, ומכ״ש בשכח מנחה או חלה או נר חנוכה ושבת, שיתנה תחלה על דברים אלו, ומהני תנאי בפעם אחד לכל הזמנים כיון דתוספת קבלה דרבנן, וליכא שייכות איסור דאורייתא עד חשיכה אף בקבלת צבור, מכ״ש בזה שלא ענה ברכו ולא הזכיר קדושת היום.

ועיקר תוספת שבת השמיט הטור, וגם הש״ע [סימן רס״א ס״ב] קבע בשם יש אומרים, משום דלהרמב״ם[207] אף מדרבנן אינו כמש״ל (ברכות כ״ו)[208], והטור (בסימן תר״ח) כתב באכילת יוה״כ צריך להוסיף וגם במלאכה, ותמה הב״י (סימן רס״א), ויש להמליץ כיון דכ״ע תוספת אכילה דאורייתא גם במלאכה יש לאסור מדרבנן, דאי לא הא לא קיימא הא. ובמח״כ הט״ז (סימן רצ״א [סק״ן]) והאליה רבה (סימן רס״ז [סק״ב]) חולקים על הגדולים וסומכים להקל נגדם משום תוספת שבת דאורייתא, וליתא רק ביום כפור. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ב ע״ב)

רצ) שם ואסור בעשיית מלאכה. נראה שאסור גם לסייע את מי שעוד לא קיבל שבת, דוגמת ששנינו שהנכרים מותרים בבַּמָה, ישראל מוזהר שלא לסייעו או לעשות שליחותו. רמב״ם סוף הלכות מעשי הקרבנות (ועיין במשנה למלך שם שציין מקורו לירושלמי [מגילה פ״א ה״ג], ובאמת היא גמרא ערוכה בזבחים (דף קט״ז ע״ב)). וגם יאסור לומר למי שלא קיבל עוד שבת שיעשה מלאכתו, דוגמת בן חו״ל הדר בארעי בא״י שאסור לו לומר לבן א״י שיעשה לו המלאכה ביו״ט שני, ועמש״כ בסמוך[209]. (נפש חיה – מרגליות)

רצא) שם ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת. כתב ב״י (ע״ד שיטה מ״א), נראה לכאורה דהיינו פלוגתא (דהרי״ף) [דהר״ף] והר״ם כו׳. נ״ב: ומה שיש להקשות למרן ז״ל דאמאי לא הביא ראיה דלא מהני תנאי, מדהקשה בגמרא [ברכות כז:] על רב דאמר דכי צלי של שבת בערב שבת דהוה בדיל ממלאכה, ופריך ליה ומי בדיל והא אמר ר׳ (אבא) [אבין] פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ וכו׳, ואם איתא דמהני תנאי מאי קושיא, באותו פעם התנה לעשות מלאכה, ויש לישב. (יד אהרן – הגב״י)

רצב) שם ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת. כ״כ הרב ב״י, אפילו אותן הסוברים דיכול להתנות בהדלקה אבל תפלה חמורה ולא יוכל להתנות, ועפ״ז כ״כ בש״ע. והאליה רבה [סקכ״ד] כתב ומקשה על הרב ב״י מדקאמר בגמרא [ברכות כז:] מי בדלת, משמע ברשותו הוא אם רוצה לקבל. ואינו קושיא כלל, דלמא הקושיא אם יכול היה להתנות, ותירץ לו אין בדילנא, כלומר דצריך לקבל ולא להתנות. אך [מה]כתוב בספר תניא [סימן י״ב] משמע כדבריו. ומה שמקשה אח״כ איפכא, אך קשה, מאי פריך הש״ס מרבי שנכנס למרחץ, דלמא התנה, וכן בעירובין (דף מ׳ ע״ב) כיון דאמר זמן קבלו עליהם, ומאי קושיא הא אפשר להתנות, והניח בקושיא. ולק״מ הא כ״ע מודים דאין להתנות אלא לצורך גדול. (בגדי ישע)

רצג) שם ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת. והנה במקבל על עצמו ע״י שהתפלל ערבית של שבת, מבואר בש״ע לקמן[210] דלא מהני תנאי שהתנה שאינו מקבל

הערות וציונים

206. דף כ״א ע״ב מדפי הספר. **207.** עיין רמב״ם (הלכות שביתת עשור פ״א ה״ו) ובהרב המגיד שם. **208.** דף ח׳ ע״ב מדפי הספר. **209.** נדפס לקמן אות שע״ט. **210.** הרב המחבר קבע דבריו בסעיף י׳ על דברי הרמ״א והמנהג שאותה אשה המדלקת וכו׳ אם לא שהתנה, אמנם דבריו סובבים באותו ענין שדיברו בו המפרשים באותיות הסמוכות ולכן העתקנו מקומו לכאן.

אוצר ההלכה

עליו שבת בתפלה זו, וכתב הב״י לחלק בין אשה שמקבלת שבת ע״י הדלקת הנר ובין קבלת שבת ע״י תפלת ערבית, פסק הש״ע בזה על פי דבריו בב״י שבתחלה כתב דהך דלא מהני תנאי בקבלה ע״י תפלת ערבית במחלוקת היא שנויה, דלדעת (הרי״ף) [הר״ם] דמהני תנאי בהדלקה ה״ה בתפלה. ואח״ז כתב דבתפלה כ״ע מודים דלא מהני תנאי.

והנה מלבד שלא ידעתי טעם הגון לחלק בין קבלה על ידי תפלה לקבלה על ידי הדלקה, גם הרי בכלבו [סימן ל״א דף כ״ה ע״ג] כתב דראיות (הרי״ף) [הר״ם] דתנאי מהני הוא מהא דקאמר הש״ס במסכת ברכות (דף ל׳) [כז:] בהא דרב צלי של שבת בערב שבת, ואמר ליה רב ירמיה מי בדלת מן המלאכה, ומה זו שאלה הרי תפלה חשוב קבלה, אלא ודאי דאם התנה מהני, ושאל אותו מי בדלת דשמא התנה שלא יהיה ממש בקבלתו. מבואר מזה דתפלה והדלקה שוין. ואמנם בספר אליה רבה [סקכ״ד] תמה בזה, דבש״ס שם הקשה מהך דרבי התפלל של שבת בערב שבת ואח״כ נכנס למרחץ, ומה קושיא דילמא רבי התנה בלבו שלא תהיה ממש בקבלתו. ואמנם הדבר נכון מאד, דרבנו יונה [ברכות יח: ד״ה רב] הקשה שם איך התפלל רב של שבת בערב שבת הא ידי ק״ש לא יצא וצריך לקרות ק״ש בערב, ואם כן הא בעינן סמיכת גאולה לתפלה. וכתב ליישב דמשום מצות תוספת מחול על הקודש דחינן סמיכת גאולה לתפלה, והיינו כשבודל עצמו מן המלאכה ומקבל עליו שבת תיכף, וזה הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל כשאינו בודל מן המלאכה א״כ אינו מוסיף מחול על הקודש, וא״כ איך רשאי להתפלל של שבת בערב שבת ולבטל סמיכת גאולה לתפלה. וע״כ שפיר הקשה הש״ס מרבי ממאי נפשך, או דאינו רשאי להתפלל של שבת בערב שבת או דאסור בעשיית מלאכה. והיינו דקאמר רב ירמיה לרב מי בדלת מן המלאכה שאתה מתפלל שבת בערב שבת ואינו חושש לסמוך גאולה לתפלה בשביל קבלת שבת, ואמר ליה אין בדילנא, וע״כ שפיר הקשה. וא״כ ראיות הכלבו דמשם מוכח דאי היה לו טעם אחר על זה שאינו סומך גאולה לתפלה או דס״ל כר׳ יהושע בן לוי [שם ד:] דבערבית א״צ סמיכת גאולה לתפלה, אם היה רוצה אף שהיה מתפלל כבר של שבת היה בידו להתנות שאינו בודל מן המלאכה, מבואר מזה דתנאי מועיל וזה ברור.

ובחידושי כתבתי עוד דבאמת נראה מדעת התוספות ריש מסכת ברכות [ד״ה מאמתי], דלרבי יהודה אף ק״ש יוכל לומר מבעוד יום, אלא דלדידן דקי״ל [סימן רל״ג ס״א] דעביד כמר עביד והיינו משום דבתפלה הקילו, אבל ק״ש דהוא דאורייתא פשיטא דלא ניזל להקל, וא״כ מרב אין ראיה דאולי ס״ל להקל אף בק״ש, אבל רבי דלא קרא ק״ש רק התפלל לחוד והש״ס ידע זה דלא קרא ק״ש (וסתמא דמילתא כן, דאם היה רבי סותם להלכה כר״י לא היה סותם במתניתין [שם כו.] דברי חכמים בראשונה בשם סתם, ועוד דאם רבי עבד עובדא כוותיה בדאורייתא היה פסק הלכה כמותו), ועל כן על כרחך צ״ל דמשום מוסיף מחול על הקודש עביד כן, א״כ איך נכנס למרחץ בלא תנאי, ואם התנה אין זה מוסיף מחול על הקודש, ועיין לקמן מ״ש בזה ודו״ק. (ישועות יעקב – סק״ג)

רצד) שם ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת. כן כתב הבית יוסף שאינו מועיל אף תנאי. והטעם נראה לי, דהרי התוספות הקשו בברכות (דף כ״ז ע״א [ד״ה דרב צלי]) על רב דצלי של שבת בערב שבת, דהא (תנן) [אמרינן] [שבת כג:] ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר, והיינו דמסתמא הדליק נרות מקודם, וכתבו דכיון שקיבל שבת קודם לא איכפת לן בהקדמה, ועיין בפני יהושע שם, ולפ״ז מוכרח לקבל שבת עליו כדי שלא יהיה מקדים. ויש להמתיק הדבר על פי מה דמבואר כאן סעיף ד׳ דכל הטעם הקדמה דאסור הוא שאינו ניכר אם עושה כן בשביל שבת, ולכך אם מקבל שבת תיכף רשאי, דאז ניכר שעושה כן לכבוד שבת כמבואר סעיף ד׳, ולפ״ז לכך לא מהני תנאי דא״כ שוב הקדים הדלקה שלא כדין. וזה ברור. ובזה נראה לי טעם הבה״ג [הלכות חנוכה עמ׳ קנ״ח] המבואר כאן (סעיף י׳) דבהדלקת שבת קבל עליו שבת, והיינו ג״כ דאל״כ היה בכלל הקדמה. ויש ליישב בזה קושית הרא״ש [שבת פ״ב סימן כ״ד] והר״ן [שם י. ד״ה ומדאמרינן][211] עליו. ולפ״ז במקום שאינו מדליק כגון שאשתו מדלקת עליו, או שאינו יום גדול כ״כ דלא אכפת לן בהדלקה, שוב היה מותר בהתנה אף כשהתפלל מבעוד יום.

ובזה מיושב היטב מה דהקשה הפני יהושע בברכות שם [כז: ד״ה מיהו] על הב״י, דא״כ איך קאמר רבי ירמיה מי בדלת, והא על כרחך בדיל כיון שכבר התפלל. ע״ש שהאריך. ולפמ״ש אתי שפיר, דרב דאקלע לבי גניבא ומשמע דלא היה במקומו, וא״כ הוא לא היה מדליק בעצמו או שלא היה יום גדול כל כך, ורק דעל כרחך ס״ל כרבי יהודה [ברכות כו.], דאל״כ היה לו להתפלל אחר צאת הכוכבים, ועיין פני יהושע בתוספות שם. וא״כ שפיר נסתפק רבי ירמיה אי בדיל, דשמא התנה והיה מועיל התנאי וכמ״ש. והשיב לו דבאמת בדיל והיינו דהתפלל בעוד היום גדול והדליק בעצמו והיה בודל באמת. ובזה ניחא מה דפריך מרבי, דברבי דהיה נכנס למרחץ ושנה פרקין ולא חשכה עדיין וא״כ היה היום גדול ועל כרחך דאצטריך לבדול. שוב מצאתי בכלבו [סימן ל״א דף כ״ה ע״ג] שהביא מרבי ירמיה דאמר מי בדלת ראיה (להרי״ף) [להר״ם] דס״ל דמהני תנאי, דאל״כ מה פריך הא על כרחך בדיל שהתפלל, והאליה רבה [סקכ״ד] הקשה דא״כ מה פריך מרבי הא אפשר דרבי התנה, וגם הקשה הא הב״י כתב דאף תנאי לא מהני, ולפמ״ש אתי שפיר.

ועל דרך פלפול יש לומר, דהנה כל הקדמונים הקשו, דכיון דרב התפלל של שבת בערב שבת א״כ קרא ק״ש אח״כ,

הערות וציונים

211. הר״ן שם הביא שהרמב״ן הקשה על בה״ג והוא ישב דבריו. ע״ש.

באר הגולה **יב** [א]**אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם:**

א. מרדכי סוף פרק ב׳ דשבת [סימן רצ״ז-רצ״ח]:

אוצר ההלכה

וא״כ לא סמך גאולה לתפלה. וכתב בשו״ת שאגת אריה [סימן ט״ז], דכיון דעשהו שבת ובשבת א״צ לסמוך גאולה לתפלה כמבואר (סימן ק״א), ובחבורינו מגן גבורים (שם) כתבנו דזה אינו דמ״מ היום יום צרה היא, וכעת נראה כיון דעשהו לכל מילי קדושת שבת א״כ נתקדש בקדושת שבת ואינו יום צרה רק יום מנוחה. ולפ״ז צריך להבין דברי הכלבו, דא״כ אי אפשר לומר דהתנה שיוכל לעשות מלאכה, דא״כ אמאי לא סמך גאולה לתפלה, והיא קושיא נפלאה. אך יש לומר דעל רב לק״מ דרב לא ס״ל כלל דבערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה, ועיין בברכות (דף ד׳ ע״ב) ובתוספות שם [ד״ה דאמר] ובחבורנו שם, ושפיר כתב הכלבו, אבל על רבי דס״ל כהלכתא דצריך לסמוך גאולה לתפלה שפיר פריך, ודו״ק היטב.

ובמה שכתבתי יש ליישב קושית המג״א (סימן רס״ז סק״א) דבברכות מוכח מדצלי של שבת בערב שבת ש״מ דכרבי יהודה ס״ל, והא הרמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ד][212] פסק כרבנן, ואפילו הכי מתיר להתפלל של שבת בערב שבת. ולפמ״ש אתי שפיר, דבאמת כל שמקבל שבת בעת ההיא ודאי מותר דעשהו שבת, רק דכיון דרבי ירמיה שאל לרב מי בדלת אלמא דנסתפק אי בדל(ת) ועל כרחך דכרבי יהודה ס״ל, דאל״כ היה אסור להתפלל מקודם. ועיין בלשון רי״ץ גיאות [מאה שערים, הלכות הבדלה][213] שכתב, דכיון דנהגו כרבנן אין להתפלל של שבת בערב שבת וכו׳ ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום, והיינו דכל דלא קיבל שבת ולא קידש שוב צריך לסמוך גאולה לתפלה לדידן.

והנה המג״א [שם] כתב דבר חדש דלכך ראוי להתפלל של שבת בערב שבת, דהרי נתקן כנגד אברים ופדרים [ברכות כו:] והרי אמרו [שבת כד:] לא עולת חול בשבת. ובאמת שצ״ע לפמ״ש התוספות בשבת דף כ׳ ע״א [ד״ה למשרי] דבמשלה האור מותר, א״כ שוב משכחת לה דיתפלל של שבת בערב שבת. איברא דבפסחים (דף נ״ט ע״ב) בהא דאמר רב ספרא לרב כתיב לא ילין וכו׳ לא משמע כן, ועיין בהגהת מוהר״ע איגר ז״ל [גליון הש״ס שם] שכפי הנראה הרגיש בזה. שוב ראיתי בפני יהושע (בברכות דף כ״ז הנ״ל) שכתב מעצמו טעמו של המג״א, ונעלם מעיניו כל דברי המג״א בזה. והנה התו״ש שם [סימן רס״ז סק״ב] כתב, כיון דהתפלל אז של שבת שוב חל עליו [שבת] ומקרי עולת חול בשבת. ואין זה מוכרח, דהרי כל זמן שלא קיבל עליו שבת מותר לעשות מלאכה עדיין וא״כ פשיטא דמותר להקריב. ובזה יש ליישב קושית המג״א דרב דאמר אין בדילנא א״כ על כרחך שוב מה דצלי אז על כרחך כרבי יהודה ס״ל, דאל״כ למה התפלל והא הוא קיבל שבת אז. ודו״ק. אמנם לפמ״ש הט״ז (סימן ת״ר [סק״ב]) דבקבלתו לא מצי למדחי מצוה חיובית שיש עליו בזמן ההיא. ע״ש. וא״כ מכל שכן כאן דאף דהוא קיבל שבת מכל מקום היה מותר להקריב, בפרט שהיה קבלה בטעות שהיו עננים וסבור שהוא לילה[214]. ועיין מג״א (שם) שכתב דיכול לצאת בקידוש מבעוד יום גם בלילה ואין צריך לקדש שנית דיבוא אח״כ לידי חיוב, והקשה (המג״א) דהא קטן אינו מוציא את הגדול אע״ג שיבוא לידי חיוב דאורייתא. ע״ש. ולפענ״ד נראה דל״ק דבאמת זמן ממילא קא אתי ומקרי אתי לידי חיובא, וכמ״ש המשנה למלך (אישות פ״ד [ה״ד]) לענין מקדש לאחר שיגדיל, אבל זהו כשיבוא לידי חיוב באותו ענין כמו במקדש לאחר שיגדיל דיחולו הקידושין למפרע, אבל בברכת המזון דנהי דהקטן יגדל, אבל לא יבוא לידי חיוב של אותו ברכת המזון שאנו דנין כעת, רק כשיאכל אז יתחייב וזה מקרי מחוסר מעשה, ודו״ק היטב. (דברי שאול – עדות ביוסף)

רצה) שם ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת. י״ל כיון שמתפלל תפלת ערבית א״כ בעל כרחו הוא שבת, ולא שייך תנאי דא״כ הוי תרתי דסתרי, ועיין פרי מגדים ([אשל אברהם] אות כ״ו), ואליה רבה (אות כ״ד, כ״ה), ומשנה ברורה (אות נ׳). (זרע יעקב – זלזניק)

סעיף י״ב

רצו) סעיף י״ב אם רוב הקהל וכו׳. שאלני אחד מחכמי הזמן, דאיך הדין אם רוב הקהל דרכם לאחר במוצאי שבת ומתפללין ערבית שעה אחת או שתי שעות בלילה, אם היחיד נגרר אחריהם, ומנהגנו דבמוצאי שבת אין היחיד ממתין עד שיגמרו רוב הקהל תפלתם. וזאת אשר השבתי, באמת שכן המנהג כמ״ש כת״ר, וכן נראה מהא [סימן רצ״ג ס״ג] דמתפלל אדם של מוצ״ש בשבת, כדי שתיכף כשתחשך יעשה מלאכה, ואיירי לצורך דבר מצוה, אף דסתמא דמילתא הציבור עדיין

הערות וציונים

212. ע״ש בכסף משנה והגהות מיימוניות. **213.** הביאו הטור (סימן רצ״ג). **214.** בגמרא שם בהאי מעשה דרב לא היתה קבלה בטעות, אלא רק במימרא דאבידן שם לקמיה, אך רב התפלל של שבת בערב שבת מדעת. אמנם רש״י בעירובין (מ: ד״ה מי בדלת) כתב, פעם אחת נתקשרו שמים בעבים והתפלל רב של שבת מבעוד יום, כלומר דהתפלל בטעות. אך כבר הקשו עליו שם (בחידושים בסוף המסכת) הר״א לנדא והר״ש קצנלנבויגן, וכן הרש״ש כאן. ובספר מרחבי יצחקי להרב חיים יצחק ראביד תירץ, דאין כוונת רש״י לומר שמחמת שנתקשרו שמים בעבים קיבל רב שבת בטעות, אלא דמשום הכי לא ידע לשער מתי פלג המנחה ולכן הקדים מהרגיל, והוכרח רש״י לפרש כן, מהא דרבי ירמיה, שהיה תלמידו דרב, שאלו ״מי בדלת״ רק בשבת ההיא ולא בשאר שבתות. ע״ש. אך בקובץ בית אהרן וישראל (גליון שבט-אדר תשנ״ח) הביא הרב יוסף דוד וינגרטן שבשבולי הלקט (ענין שבת, סימן נ״ט) כתב דרש״י בעירובין אגב שטפיה כתב כן.

אוצר ההלכה

לא גמרו תפלתן ולא הבדילו, ואם כי אין זה ראיה גמורה, מ״מ כן נראה. וטעם הדבר, דדוקא בכניסה שאז מה שהצבור מקבלים עליהם קדושת שבת מקודם הוא במעשה, שמתפללין של שבת קודם הלילה וכדומה לזה, ומה שהיחיד אינו מקבל עליו הוא מניעת מעשה שאינו מתפלל עדיין של שבת, גלל כן מעשה הרוב הוא העיקר והיחיד נגרר אחריהם. משא״כ במוצאי שבת מה שרוב הציבור מאחרין הוא מניעת המעשה, שאינן מתפללין של חול וגם אין מבדילין לא בתפלה ולא על היין, וא״כ אין כאן קבלה ע״י מעשה, וגם בכל רגע בידם להבדיל ולעשות מלאכה, אין הקבלה מבוררת. ולעומת זה ביחיד שאינו מקבל עליו ואינו רוצה להיות נגרר אחר הקהל, הוא מבדיל בתפלה ומתפלל תפלת חול עושה דבר בפועל ג״כ, גלל כן אינו נגרר אחר רוב הקהל. והארכתי בזה במקום אחר על דבר המנהג שהנשים מבערין האש ובעליהן עדיין קדושת שבת עליהן ואוכלין סעודה שלישית. ויבואר בקונטרס התשובות.

(ישועות יעקב – סק״ד)

רצז) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו׳. כתב ב״י (שיטה מ״ג), כתוב במרדכי בפרק במה מדליקין [סימן רצ״ז], והיכא שרוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו׳. נ״ב: דוקא במלאכה גמורה אבל לא טלטול ושאר שבותין. הר״א ן׳ נחמייש בתשובה כתיבת יד. אבל מהר״א קאפסאלי ז״ל חלק עליו וכתב דאפילו בטלטול ושאר השבותים אסרי המרדכי וריב״ם ז״ל. ועיין בשלטי הגבורים סוף פרק במה מדליקין [שבת טו. אות ב׳].

אפילו תימא שדעת המרדכי וריב״ם לאסור בשבותין, אין הכל מודים לו בדבר זה, דהיינו דוקא במי שענה ברכו עם הקהל, הא לא ענה כגון שלא היה בקהל מותר בכל שבותין, וכ״ש לרבנו יואל ולרבנו שמריה קודם חזרתו [מרדכי שם סימן ר״צ] דאפילו קבל הוא שבת מותר בשבותין. הר״א ן׳ נחמייש בתשובה כתיבת יד. ומן הנראה שהר״א קאפסלי מודה לו בזה.

אין לחלק בין ברכו למזמור שיר ליום השבת, ומיהו אפילו לדעת המרדכי וריב״ם היינו דוקא היכא שרוב הקהל הם בבית הכנסת, אבל בעיר שודאי רוב הקהל בבתיהם בעת התחלת מזמור שיר ליום השבת, אינו בדין שיהיו נמשכין אחר המיעוט. וכן בעיר שיש בה בתי כנסיות הרבה, ופעמים שמקדימים בבית הכנסת אחד לקרוא מזמור שיר ליום השבת קודם האחרים, ועל הרוב זמנו של זה לא זמנו של זה, מי מהם יהא נמשך הרי נתת דבריך לשיעורים. הר״א ן׳ נחמייש בתשובה כתיבת יד. (כנסת הגדולה – הגב״י)

רחצ) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו׳. כתב מר״ן, אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. עכ״ל. וכתב כנה״ג [הגב״י][215] דהיינו דוקא שרוב הקהל הם בבית הכנסת. אבל בעיר שודאי רוב הקהל בבתיהם בעת התחלת מזמור שיר ליום השבת, אינו בדין שיהיו נמשכים אחר המיעוט. וכן בעיר שיש בה בתי כנסיות הרבה, ופעמים מקדימים בבית הכנסת אחת לקרוא מזמור שיר ליום השבת קודם האחרים, ועל הרוב זמנו של זה לא זמנו של זה, מי מהם יהא נמשך הרי נתת דבריך לשיעורים. עכ״ל.

ביאור דבריו, שכשהרוב עדיין בבית אינם נמשכים אחר המיעוט שבבית הכנסת. וכן הדין אם ג״כ היו בבית הכנסת רבים ועדיין לא התחילו מזמור שיר ליום השבת, שאינם נמשכים אחר אותה בית הכנסת שכבר קבלה שבת. מה תאמר דוקא כשעדיין הרוב בבתיהם, אבל כשהלכו כבר לבית הכנסת נמשכים אחר אותה בית הכנסת שכבר קבלה, א״כ הרי נתת דבריך לשיעורים. שכשהרוב בבתיהם אינם נמשכים, וכשהלכו כבר לבית הכנסת נמשכים אחר המיעוט, דאין לחלק. ונראה שלמד הרב כן מלשון מר״ן שכתב אם רוב, משמע דהכל תלוי ברוב, ואם אין רוב אלא מיעוט אין הרוב נמשכים אחר המיעוט. ומזה נראה פשוט, דאם כבר קבלו רוב הקהלות שבת בבתי כנסיות, ומיעוט כנסיות לא קבלו עדיין, שעל כרחם נמשכים אחר הרוב, (דא״כ) [דאל״כ] נתת דבריך לשיעורים.

וצריך לעיין אם רוב כנסת אחת הקדימה לקבל שבת ועדיין רוב בתי כנסיות לא קבלו שבת, אם נתעכבו קצת אנשים מאותה בית הכנסת שהקדימה, מי נימא דנאסרו כיון שקיבלה רוב הכנסת שלהם לקבל שבת ונמשך על כרחו אחר בית הכנסת שלו הרגיל בה, או נימא כיון שרוב הקהלות בשאר בתי כנסיות עדיין לא קיבלו שבת אינו נמשך עם המיעוט אלא עם הרוב. ופשיטא לי מכל הנזכר לעיל דאינו נמשך עמהם רק אחר הרוב. דמה ראית לחלק מבית כנסת אחת לבתי כנסיות רבים, לעולם אזלינן בתר רובא, דסתם אמרו אם רוב הקהל, ולא מפלגי בין כנסת לכנסת. וכן נראה שדקדק הכנה״ג, דנקט אבל בעיר שודאי וכו׳, ולא קאמר אבל בבתי כנסיות וכו׳, משמע דהדבר תלוי באנשי העיר רוב או מיעוט ודו״ק.

(שו״ת פעולת צדיק ח״ג – סימן נ״ד)

רצט) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו׳. עיין באה״ט (סקי״ח), ועיין בדברינו לעיל סימן רנ״ו [סק״א][216] שהבאתי מספר מאורי אור [חלק באר שבע דף ק״ב ע״א][217] שהשיג על דברי באה״ט אלו. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סקי״ג)

ש) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו׳. כתב הבאה״ט (סקי״ח), בעיר שיש בה בתי הכנסת הרבה אין אחת נמשכת אחר חברתה. [ע״כ]. אלא אחר בית הכנסת שדרכו לילך שם, מחצית השקל. מ״מ אם רוב העיר לא קבלו עדיין שבת אף שאותה בית הכנסת כבר קבלו שבת אפשר להתירו במלאכה, תניא [ש״ע הגר״ז סי״ט]. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ב)

הערות וציונים

215. נדפס באות הקודמת. **216.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רנ״ו אות כ״ו. **217.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רנ״ו אות כ״ה.

באר הגולה
ב. שבלי הלקט [סימן נ"ט]:

יג [ב]אדם שבא לעיר בערב שבת וכבר קבלו עליהם אנשי העיר שבת, אף על פי שעדיין היום גדול, אם היו עליו מעות או שום חפץ מניחו ליפול:

אוצר ההלכה

שא) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו'. אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת מבעוד יום בבית הכנסת, המיעוט נמשך אחריהם, אפילו לא היו המיעוט בבית הכנסת ואמרו בפירוש שאין ברצונם לקבל שבת, נמשכים בעל כרחם אחר הרוב. מרן בש"ע (סימן רס"ג סעיף י"ב). ואם יש בעיר בתי כנסת רבים, אין אחד מבתי הכנסת נמשך אחר בית כנסת אחר, אפילו שנמצא רוב בבית הכנסת האחר. אבל יחיד שמזמין מנין בביתו, אפילו הוא מנין קבוע, בטל אצל הרוב. כנסת הגדולה [הגב"י][218] והאחרונים. דלא כהרב מאורי אור חלק באר שבע (דף ק"ב ע"א)[219], שאוסר אע"פ שיש בתי כנסת רבים בעיר. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ח"ד (סימן ט"ל) אות א' ד"ה מחצית השקל. ודו"ק. ויחיד שמתפלל תמיד בבית הכנסת אחד, ובאותו בית כנסת קבלו עליהם שבת, אם רוב העיר עדיין לא קבלו שבת מותר בעשיית מלאכה (הגר"ז בש"ע סימן רס"ג סעיף י"ט).
(חזון עובדיה שבת ח"א – בין השמשות וקבלת שבת ה"י)

שב) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם וכו'. לענין כשהולכים לקבור מת ערב שבת, דנוהגים להמתין בכנסיות והעזרות מלקבל שבת באמירת מזמור של שבת. ונסתפקו אם בזמנינו שיש כמה מדרשים שמתפללים ואינם ממתינים, ואגב כל המדרשים ודאי שהבתי כנסיות והעזרות הם המיעוט, ואפשר דבמדרש אחד יהיה יותר מכל מה שיש בכל הכנסיות והעזרות. הנה לדברי הכנה"ג [הגב"י][220] הביאו המג"א ס"ק (כ"ג) [כ"ד], כתב בהדיא דלענין כשקבלו המיעוט אזי אינו נמשך הרוב אחריו, וכן עיר שיש בה כנסיות הרבה דאין אחת נמשכת אחר האחרת, דאל"כ נתת דבריך לשיעורין, שהרי ודאי אין כולם מתחילין מזמור של שבת כאחת ומי שקיבלה קיבלה, א"כ דכיון דאלו הכנסיות לא קבלו, גם אלו שהולכים לקבור אינם נמשכים אחר אותם שקבלו, אלא אחר אלו שלא קבלו, בפרטות שהם שלוחים של כל העיר, שאם לא היו אלו הולכים היו כולם מחוייבים לקבור, ובודאי אדרבא כולם נמשכים אחריהם, בפרטות כי אפילו המדרשים שקבלו היינו משום דיודעים דהכנסיות והעזרות שהם קבועים להתפלל יותר מהם, בפרטות בימים נוראים וימים טובים וכו', ויודעים שהם ממתינים לחברים, משום הכי מקבלים הם, דיודעים שאין החברים נמשכים אלא אחר הכנסיות והעזרות. אמנם הנכון שילך השמש למדרש היותר גדול שמתקבצים בו הרבה בני אדם שימתינו ג"כ מן הטעם זה עצמו, מאחר שהחברים שהם שלוחים של כולם עדיין עושין מלאכה איך מקבלים הם שבת שהם הרוב, לכן נכון לעשות כנזכר והשאר הו"ל כיחידים שיקבלו ודוק. (מזבח אדמה)

שג) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם וכו'. (עיין בספר מזבח אדמה (דף ב' ע"א)[221] שכתב דלענין כשהולכים לקבור מת ערב שבת, דנוהגים להמתין בכנסיות והעזרות [מ]לקבל שבת באמירה מזמור של שבת, ויש כמה מדרשים שמתפללים ואינם ממתינים, ולפעמים הבתי הכנסיות והעזרות שממתינים הם המיעוט לגבי המדרשים שמתפללים, העלה דהנכון שילך השמש להמדרש היותר גדול שמתקבצים בו הרבה בני אדם ויזהיר להם שימתינו כו', והשתא הו"ל כיחדים כו'. ע"כ. והמנהג פה העירה יע"א בכל ערב שבת שמעלת הרבנים הי"ו ממתינים להתפלל ערבית סמוך לחשיכה מטעם דשמא יתרמי שיבוא איזה אורחים מחוץ לתחום, ומכל שכן כשיש ח"ו מת בעיר שהולכים לקוברו שממתינים עד חזרת הקברנים מבית הקברות). (בתי כנסיות)

דש) שם אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. עיין אליה רבה (אות כ"ו) שכתב וז"ל: ובפראג נוהגין למשוך כל בתי כנסיות אחר בית הכנסת ישנה וחדשה. עכ"ל. והנה ודאי שכוונתו היא לבית הכנסת שקורין אלטניי שול, אבל שמעתי שכוונת שם זה הוא על תנאי שול, והיינו משום דבתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות (מגילה כח:). ודו"ק. (אמת ליעקב)

שה) שם המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. אפילו אומרים בפירוש שאינם רוצים לקבל שבת עדיין. תניא [ש"ע הגר"ז סי"ז].

ואם אירע שאחד לא תיקן עדיין מאכלו לשבת, יש להציבור להמתין עם ברכו, ואם הוא סמוך לבין השמשות לא ממתינין. תניא [סי"ח]. (באר יעקב – קרויזר – סקב"א)

סעיף י"ג

שו) סעיף י"ג אדם שבא לעיר בערב שבת וכבר קבלו עליהם אנשי העיר שבת. כתב מרן ז"ל בב"י בסוף הסימן משם הרב שבלי הלקט [סימן ס'], במעשה שהיה שר' אברהם והר' יעקב אחיו באו לעיר בליל שבת כשהקהל יוצאין מבית הכנסת, ולא נתנו להם הקהל שלום ולא הניחום ליכנס שחרית לבית הכנסת, כדי שלא יקחו אחרים מהם ק"ו וכו',

הערות וציונים

218. נדפס לעיל אות רצ"ז. **219.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ו אות כ"ה. **220.** נדפס לעיל אות רצ"ז. **221.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

ובאחד בשבת גזרו עליהם צום חמישים ימים רצופים חוץ משבתות וי״ט וראשי חדשים, כדי להשלים חמישים ימי המעשה בצומות ומלקיות, כי המחלל שבת חייב כרת, ואמרו ז״ל [מועד קטן כח., ירושלמי ביכורים פ״ב ה״א] מת לחמישים שנה מת בהכרת, ע״כ גזרו עליהם חמישים צומות וחמישים מלקיות וכו׳, ואח״כ גזרו עליהם בשנים עשר חדשי השנה שלשה ימים בכל חדש שני חמישי שני, שהם שלשים וששה ימים נגד שלשים ושש כריתות, ועוד גזרו לתת מממונם לפדיון נפשם לקופה של צדקה, ואם ח״ו היו מזידים היו מחמירין להוסיף עליהם שלא להתגלח ולנדותם שלשים יום, וכל המחמיר בזה ינוחו לו ברכות על ראשו. ע״ש.

משמע מזה דאם היה הענין שלא נודעה החטאת לצבור עד אחר שנכנסו לבית הכנסת, פשיטא דאי לא מצו להוציאם מבית הכנסת עכ״פ לא יקראום לעליית ס״ת באותו שבת, כן למד מדבריהם עט״ר מורנו ורבנו הרב המופלא סבא דמשפטים כמוהר״ר שלמה חכים נר״ו. ומכח זה כי אתא עובדא לקמיה באלול שנת התקצ״ו שארבעה אנשים נכנסו לק״ק אורלה יע״א בליל שבת אחר שעה ראשונה מהלילה, וגזבר הקהל קרא אותם לעלות לס״ת ביום השבת ההוא לברך ברכת הגומל, ויוודע הדבר למוה״ר הנזכר נר״ו ויקצוף המלך מאד, וחיליה מהך עובדא, דאדרבא היה להם להראות להם פנים של זעף שלא ליתן להם שלום ולא להניחם ליכנס שחרית לבית הכנסת, והם לא די שהניחום ליכנס אלא שכיבדום בעליית ס״ת הרעו אשר עשו, מאחר שנתפרסם הדבר ביותר, וכל בני העיר היו מלעיזים עליהם ביותר ומתמיהים על הדבר כי רע עליהם המעשה, והרואה שכיבדו אותם יקל ראשו בחילול שבת החמורה. אלה הם דברי קדוש אשר כתב להם במכתב על ידי. ואחר זה שלח אחר האנשים הנזכרים והביאם לפניו, ודבר אתם קשות על עון חילול שבת החמורה, וגזר עליהם שיכבדו וישבו בבתיהם שבעה ימים רצופים ולא יראו החוצה כמ״ש מהרלנ״ח ז״ל (סימן ע״ט) ה״ד הרב זכור לאברהם ז״ל (או״ח מערכת השי״ן שבת אות ח׳ חילול שבת), ואח״כ באו לפניו וסידר להם סדר תעניות ומלקויות וקנס ממון לצדקה כל אחד לפי יכולתו וסדר תשובה, והתודו את עונם בפרהסיא ונסלח להם.

שוב אח״ז נדפס ספר הבהיר חקקי לב לעט״ר מורנו הרב חיים ומלך נר״ו, וחזינא דמכאן סיעתא למ״ש שם בחושן המשפט (סימן ה׳) על תשובת הרב אבן השהם ז״ל (סימן ט״ל) ה״ד הרב מטה שמעון ז״ל (סימן ב׳ הגהב״י אות י״א), שכתב דלא אמרינן הפקר ב״ד הפקר אלא לענין ממון, לא לקונסו שלא יעלה לס״ת, וכתב על זה דהיינו דוקא כשחטא בעבירות קלות, אבל אם חטא בחילול שבת בפרהסיא או בע״ז אפילו בצנעא שנעשה מומר לכל התורה כולה ואינו בכלל ישראל, כגון דא לא מבעיא למנהג שלנו שאינו עולה שום אדם לס״ת כי אם לאותו שקורין הגזברים והפרנסים של בית הכנסת, דודאי ראוי לקונסו שלא יעלה, אלא אפילו אם קנה העליה לס״ת בדמים יקרים קונסין אותו שלא יעלה. עש״ב. ועיין עוד למוה״ר נר״ו בספר חיים ושלום הנ״מ ממש (סימן י״ב דף ל״ה ע״א) ובספר חיים תחילה (דף כ״ח ע״ב אופן ס״ד) ודבריו חיים וקיימים. והרי אתה רואה בתשובה הנזכרת עדיפא מינה, שקנסו אותם שלא להניחם אפילו ליכנס לבית הכנסת על שחיללו שבת בפרהסיא, וכ״ש שאם עברו ונכנסו לבית הכנסת אין להעלותם לס״ת כדי שיתביישו ברבים, וכדברי עט״ר מוה״ר המלך שלמה ז״ל הנזכר. והגם שבאותו נדון לא קנו העליה בדמים, מ״מ הבא מן הדרך ורוצה לעלות לס״ת לברך הגומל אורחא דמילתא דהוא קודם לעלות נגד בני אדם שאין להם הכרח גמור לעלות לס״ת, ודמי במקצת למי שקנה עליה, ואפילו הכי כל זמן שהוא עומד במרדו משום קנסא אין מעלין אותו ואין מניחין אותו שיכנס לבית הכנסת, א״כ ה״ה אפילו היתה קנויה לו. ומה גם כי קניינו לא יועיל אלא כל זמן שהוא מכלל ישראל, אמנם בחללו שבת בפרהסיא שכבר יצא מכלל ישראל הרי איבד זכות והופקע, שהרי המיר כבודו וקניינו ללא הועיל, עד ישוב בתשובה ובשם ישראל יכנה ואז חוזר לחזקתו ועשה את עולת״ו. ועיין בתשובת יכין ובועז ז״ל (ח״א סימן ח״י).

ונראה שיש להלקות למי שיצא חוץ לתחום בשבת אע״ג דלא שייך מלקות אלא בחייבי לאוין או בחייבי כריתות, כדתנן [מכות כג.] כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, ואמרינן [מכות יג.] חייבי כריתות קתני חייבי מיתות לא קתני, מ״מ אנו מלקים אותו ומבזין אותו כדי שלא יהיה הדבר כהיתר ואל ישנה כסיל באולתו. תשובת הגאונים ז״ל בסו״ס נהרות דמשק (סימן מ״ד).

ולענין סדר התעניות לחילול שבת מלבד מה שכתבתי לעיל בשם הרב שבלי הלקט ז״ל, כתב הרב דרך חכמה ז״ל (דף ס״ה ע״ב) משם רבנו האר״י ז״ל שיתענה כמנין שלשה מילויי אהי״ה שעולין תחו״ם שבת בסוד חות״ם תחום. ע״ש. מיהו הרב זכור לאברהם ז״ל שם משם הגאון [תרומת הדשן] בפסקים וכתבים (סימן נ״ה) שכתב וז״ל: הנה רמ״ם כתב על מי שהלך חוץ לתחום והיה קצת אנוס, שיתענה ארבעים יום שאינן רצופים שני חמישי שני. וכתב עוד דאפילו חילל שבת אפילו בהבערה דהויא איסור דאורייתא היה די בכך, כ״ש בנ״ד דאפילו למ״ד דתחומין דאורייתא מ״מ אין כאן כרת, ואף שהלך במקלו והוציא והכניס והעביר כמה אמות ברה״ר, מ״מ לדידן דלית לן רה״ר אינו אלא דרבנן. גם הביא מפסקים וכתבים (סימן ס׳) דחפירה ובנין דהוו מלאכה דאורייתא לא הותר בשביל חשש סכנה, ע״כ צריכים להתענות ארבעים יום, ויכולים להניחם לימות החורף, ולא יאכלו בשר ולא ישתו יין, גם לתת צדקה כל איש אשר חלל שיעור חטאת בדנקא שהוא שמונה עשרה פשיטין, ואם ירצה לפדות התעניות יתן בעד כל יום שנים עשר פשיטים כמ״ש מור״ם [מרוטנבורג]

אוצר ההלכה

ז״ל[222], ואע״ג דיש דעות דמחמירים טובא, עכשיו דהדור תש כח יש להקל כדברי המיקל. ושם בסימן ס״א כתב דשני ימים ושני לילות היה נראה להשוותם נגד אלו הארבעים יום, וכתב משם הרב פרי האדמה [ח״ג דף ה׳ ע״ג] דשנים עשר פשיטין דהוו פדיון תענית, הם שלשים וששה חתיכות וכו׳. ע״ש. ועיין מה שכתבתי לעיל (סימן רמ״ט סוף אות א׳ דף ל״ד ע״ד)[223] משם הרב חיי אדם ז״ל (כלל ט׳ סימן י״ב). ועיין להגאון הרב חתם סופר ז״ל (באו״ח סימן קל״ד) שכתב, שהסוחר טען משום איסור שבת דמקרה היה שנתעכבו והיה להם זמן לחזור קודם שבת, והשיב הגאון ז״ל מה שטען מחמת חילול שבת יפה אמר מאי הו״ל למעבד אם נתאחרו, אלא ביום שבת הי״ל להפקיר בהמותיו משום שביתת בהמה, עיין סימן רמ״ו [ס״ג], מ״מ כיון ששגג ולא ידע הדין אין לקונסו, ועיין סימן ש״ז ([מג״א] סק״ו). ובסוף התשובה כתב וגם טוב שיקבל עליו להתענות איזה ימים על חילול שבת בשביתת בהמתו. ע״כ. ומזה יש ללמוד להנדון שכתבתי לעיל (סימן מט״ר אות א׳) בס״ד.

ומעשה בא לידי אחר זמן באחד שרצה לילך מג׳ישמי לאורלה שהוא דרך יבשה מהלך שמונה שעות מו״מ [מעלה ומטה], ויצא מג׳ישמי בליל הששי כחצות והיה בדעתו שיגיע לאורל׳א קודם שש שעות ביום שישי, ומחמת שהיו גשמים רבים ביום שלישי מאותה שבוע נסתמו הדרכים והוכרח לבוא בעקיפין עם הקאטירג׳י[224] ונתארך להם הדרך, וכראות זה היאודי שהגיע שעה אחד עשרה וחצי ויותר מיום ערב שבת ועדיין לא הגיעו לאורל׳א, ירד מן החמור והניח כיסו וכל חפציו על החמור, וקשרו בסוס של הקאטירג׳י, והוא הלך ברגליו לאט לאט והגיע לאורלא כמו שלשים וחמש דקים משעה ראשונה של ליל שבת קדש. ועתה שאול שאל תיקון לנפשו על אשר בא על ידו איסור חילול שבת לילך חוץ לתחום בכניסת השבת, והוא עצב ומתאנח כי אילו ידע מזה לא היה יוצא ממקומו ואנוס הוא מתחילתו ועד סופו. א״ד ה״י.

ונומיתי לו דצד פשיעה איכא בדבר, דבימות הגשמים הדבר ידוע כי אחרי יום או יומים מהגשמים מתרבים הנהרות ונסתמים הדרכים, והו״ל לאסוקי אדעתיה. וסידרתי לו שיתענה חמישים יום שאינן רצופים כדברי הרב שבלי הלקט ז״ל הנז׳, ועוד אמרתי לו שילקה ארבע מלקיות נגד ארבע רשויות כדברי תשובת הגאונים שיש להלקות על חילול שבת. ולא רציתי להקל עליו ממ״ש בפסקים וכתבים שיתענה שני ימים ושני לילות ויעלו לו לארבעים יום כנזכר. שהרי לא החליט הדבר כן, רק כתב שהיה נראה להשוותם לארבעים יום, והדין עמו שלא להשוותם כמ״ש ה״ה חיד״א ז״ל בספר מורה באצבע בקונטרס צפורן שמיר (סימן ו׳ [סעיף צ׳]), דשני ימים ושתי לילות אינן עולים כי אם לעשרים ושבע תעניות אלא ששלשה ימים ושלש לילות יעלו לארבעים כיע״ש [סעיף צ״ו]. ויען שהגופים חלושים בזה״ז וחששתי שמא לא יסבול להתענות שני ימים ושני לילות וכ״ש שלשה ימים ושלשה לילות, ע״ז אמרתי לו דטוב יותר להתענות חמישים יום נפרדים ולא רצופים, ויום שאינו יכול להתענות יפדנו בגרו״ש אחד. וכדי לצאת י״ח רבנו האר״י ז״ל שהחמיר הרבה להתענות כמספר תחו״ם כנזכר, ולא כל גופא סביל דא, ע״ז קנסתי אותו בסך שני אלפים פרוטות לצדקה שהוא כמנין אלפים אמה תחום שבת וגם שעולה חמשים גרושים לכפר על מספר חמישים דהמת בחמישים בהכרת כנזכר, ונרצה לו לכפר עליו, וקבל עליו בסבר פנים יפות הן המלקות הן התענית הן הקנס והוא רחום יכפר. (פתח הדביר ח״ג – סקי״ב)

שז) שם אדם שבא לעיר בערב שבת וכבר קבלו עליהם אנשי העיר שבת וכו׳ אם היו עליו מעות או שום חפץ מניחו ליפול. עיין אליה רבה (אות כ״ז) שכתב בשם דרשת מהר״ש [סימן קס״ז] שיתפלל של שבת. וכתב עליו, וצ״ע דהא בסעיף ט״ו מבואר דאם אינו מתפלל באותה בית הכנסת מתפלל של חול. ותירץ, אפשר כיון שצריך להניח וליפול הוי נמי [כ]ענה ברכו עם הקהל. ע״כ[225]. ומזה ראיה ברורה למה שכתבתי (בסק״ח)[226] דעיקר תלוי בקבלת שבת בדבור או במעשה לא במחשבה. (תהלה לדוד – סק״י)

שח) שם מניחו ליפול. כתב מג״א (סקכ״ה), מניחו ליפול, פירוש שהולך לחדר כמ״ש סימן רס״ו סעיף י״ב. דמחלק שם אם הוא בביתו או בשוק, ו[ה]חילוק כמ״ש המג״א שם [סקי״ט-כ׳].

ומה שכתב, (ו)עמ״ש סוף סימן רס״א [סקי״א]. [ע״כ]. דיש מתירין שבותין קודם הלילה אע״פ שקיבל שבת. ובעולת שבת [סק״ח] הסכים לאותן דיעות לסמוך עליהן בשעת הדחק לטלטל מוקצה. והאליה רבה [סקכ״ז] הקשה על הש״ע[227] מסעיף ט״ו דיוכל להתפלל מנחה אם אינו באותו בית הכנסת. והוא טעות גדול לדמות תפילות חול אפילו לטלטול מוקצה, גדולה מזו אפילו בשבת עצמו אם התחיל אינו פוסק, וחכמים לא אמרו שלא יתפלל שמונה עשרה אלא מפני הטרחה. וק״ל. (בגדי ישע)

שט) שם מניחו ליפול. כתב הבאה״ט (סקי״ט), פירוש, שהולך לחדר. ע״כ. ובעיר שאינה מעורבת שאסור לטלטל צריך להפיל במקומו, מחצית השקל. ועיין לקמן סימן רס״ו [סי״ב]. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ג)

הערות וציונים

222. הביאו המרדכי ריש שבועות (סימן תשנ״ד), ועיין שו״ת מהר״ם בר ברוך סימן תל״א. **223.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״א בסימן רמ״ט אות כ״א. **224.** פירוש, עגלון. **225.** עיין בדרשות מהר״ש שלא נזכר שם שהיו עליו מעות והניחם ליפול. **226.** נדפס לעיל אות רס״ב. **227.** עיין שם דלא הקשה כן על הש״ע אלא על פסק מהר״ש (רבי שלום מנוישטאט) שהובא בספר מלבושי יו״ט (סק״ז).

סימן רסג סעיף יד

יד [ג]אם ביום המעונן טעו צבור וחשבו שחשיכה והדליקו נרות והתפללו תפלת ערבית של שבת, ואחר כך נתפזרו העבים וזרחה חמה, אינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית [ד]אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה, ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל תפלת ערבית. [ה]ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים דקבלת שבת היתה בטעות, [ו]ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה ושאר אנשי הבית מותרין, [ז]ויש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו ולהוסיף בו שמן ואפילו אם כבה אסור לטלטלו:

באר הגולה

ג. ברכות כ"ז [ע"ב]: ד. בית יוסף ושכן נראה מדברי רבנו יונה [ברכות דף י"ח ע"ב ד"ה רב]: ה. הרא"ש שם [פ"ד סימן ו'] והרשב"א שם [ד"ה שאני] ותלמידי רבנו יונה שם ורבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ד ע"ד]: ו. מרדכי סוף פרק ב' דשבת [סימן רצ"ז, ושבלי הלקט סימן נ"ט] בשם הגאונים: ז. שבלי הלקט [שם] בשם הגאונים:

אוצר ההלכה

סעיף י"ד

שי) סעיף י"ד ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל. ודברי הש"ע בסעיף י"ד אחר פלג ביחיד חוזר ערבית, תמוה לדידן שמתפללים כל יום כך, ואף לדעת הטור (סימן רל"ה וסימן רצ"ג) בימיו נהגו כל ישראל ערבית מחשיכה כרבנן, אבל[ל] בשבת מודה שמקדימין כמ"ש סימן רס"ז, אף דעבד כמר עבד ולא ישנה, משום קבלת שבת לא דקדקו בערבית רשות כמ"ש הב"י שם. ונראין דבריו כאן בשיטת הטור, כיון שאינו כל יום והיום נעשה בטעות. ולפ"ז לדידן אין צריך. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ב ע"ב)

שיא) שם ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל. אם הוא נוהג להתפלל מעריב אחר צאת הכוכבים. מג"א [סקכ"ו][228], דרך החיים [סימן נ"א ס"ד]. (באר יעקב – קרויזר – סקכ"ד)

שיב) שם ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל וכו'. כתב מג"א (סקכ"ו), שאותם שהדליקו וכו', משמע [דאף] בחול דינא הכי דיחיד צריך לחזור ולהתפלל. ואע"ג דקיימא לן [סימן רל"ג ס"א] דעביד כמר [עביד] וכמר עביד, וא"כ אם עושה כר' יהודה [ברכות כו.] דאמר מפלג המנחה הוי לילה, עביד, ואע"פ שצריך לנהוג תמיד כחד, מ"מ אם התפלל בדיעבד נמי יצא, שאני הכא דהתפלל על דעת שסובר שכבר לילה, ואילו היה ידוע שהוא יום לא התפלל, אבל בסימן רל"ג מיירי שיודע שהוא יום וסמיך על ר' יהודה בדיעבד יצא. אבל העולת שבת [סק"ט] תירץ, דכאן מיירי שהתפלל גם תפלת מנחה אחר פלג, לכך צריך לחזור ולהתפלל, משא"כ לעיל שלא התפלל מנחה אחר פלג. אבל המג"א חולק עליו וסובר אפילו מיירי שלא התפלל מנחה אחר פלג, אפילו הכי צריך לחזור ולהתפלל מאחר שהוא בטעות. וק"ל. (בגדי ישע)

שיג) שם ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל וכו'. כתב המג"א (סקכ"ו), ומשמע דאף בחול דינא הכי דיחיד צריך לחזור ולהתפלל כו'. וצ"ע דין זה, כי מהגמרא [ברכות כז:] אינו ראיה, דהתפלל של שבת ובאמת אינו שבת כי הוא מותר במלאכה, ובע"כ ברכת מקדש השבת אינו כלל, משום הכי צריך להתפלל שנית משום טעות, אבל בחול כיון דהוא אחר פלג מנחה ועביד כמר עביד ולמה יברך ברכה לבטלה. ועיין לעיל בסימן רל"ה במג"א (סק"ג בד"ה ונ"ל) שכתב להיפך, כי לא ידעתי שום חילוק בין טעות כזה או שטעה שהוא לילה. ועיין עוד בסימן רל"ו במג"א (סק"ג). ואפשר לחלק דהתם התפלל בציבור, והם רגילים להתפלל אחר פלג המנחה, ולהם תפלתם כהוגן כיון שנהגו כך גם לו תפלתו נשמעת, אבל הכא מיירי ביחיד משום הכי לא מהני, ודוחק. (אומץ יוסף)

שיד) שם ולענין עשיית מלאכה וכו'. כתב מרן [בב"י], גרסינן פרק תפלת השחר (עלה כ"ח) [ברכות כז:], א"ל רבי ירמיה לרב וכו' עד ומשני שאני צבור וכו'. הנה ראיתי לבאר מ"ש התוספות שם ד"ה הואיל והתפללו וכו', לידע ולהודיע ההפרש שבין פירושם לפרש"י שכתבו ובקונטרס פירש וכו'. גם מ"ש בד"ה שאני צבור וכו' הם דברים תמוהים כמבואר, ועיין ברש"ל ובהר"ב חדושי הלכות ז"ל שמוחקים על מנת לכתוב וגורעים ומוסיפים, ועיין עוד בספר זהב שיבה (סימן מ"ה ומ"ו). יע"ש.

ולעי"ד נראה לפרש כוונתם עמ"ש הטור (סימן רצ"ט) וז"ל: וכתב רב עמרם דוקא אם רוצה לעשות מלאכה קודם תפלה, אבל לאחר תפלה אין צריך לברך וכו', אבל מלשון אדוני אבי ז"ל משמע אע"פ שמבדיל בתפלה אסור במלאכה עד שיבדיל אפילו בלא כוס, ויאמר בא"י אמ"ה המבדיל בין קודש לחול. וכתב הרב ב"י ז"ל, וכן דעת הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"ו] שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל וכו'. והרב המגיד כתב שהגאונים כתבו שאם התפלל והבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה וא"צ לברכה אחרת, ולזה (הסמיכו) [הסכימו] מן האחרונים ועיקר. עכ"ל. וכן פסק מרן ז"ל שם ובשלחן הטהור. יע"ש.

הערות וציונים

228. אין זה מפורש בדברי המג"א, רק כתב שם דיחיד צריך לחזור ולהתפלל כיון שהתפלל בטעות, ובאשל אברהם פירש דבריו אם הוא נוהג להתפלל ערבית אחר צאת הכוכבים וטעה, חוזר ומתפלל.

אוצר ההלכה

ועל פי האמור נבוא לביאור דבריהם, דהתוספות ז״ל בשיטה הלזו קיימי, ובהכי מתרצי מה דקשיא להו דמאי פריך מהתם, אדרבא משם ראיה, כמו דהתם טעותא לא הדרא לענין תפלה אבל לענין מלאכה הדרא ואסורים, ה״נ נימא בצלי של שבת בערב שבת דלענין תפלה לא הדרא, ולענין מלאכה הדרא ומותרים. ולזה כתבו, הכא נמי נימא לענין חומרא, ואמאי שרא ליה, כלומר כמו דהתם קאמר דתפלה לא הדרא ובמוצאי שבת מיד מותרים במלאכה בתפלה זו, אע״ג דאין מבדילין על הכוס, ואע״ג דטעותא הוא מועלת להתירם במלאכה ולקולא, הכא נמי נימא לענין חומרא דצלי של שבת בערב שבת יהא אסור ואמאי שרא ליה. והתוספות ז״ל כיון דקיימי בשיטה זו דבהבדיל בתפלה מותר מיד במלאכה, לא הוצרכו לבאר יותר, כי באומרם הואיל והתפללו וכו׳ ולא הדרא טעותא לענין תפלה ומועלת, ממילא אוקמינן להו אדינא דעלמא ומותרים מיד במוצאי שבת במלאכה, ודי באומרם ה״נ נימא לענין חומרא וכו׳. ובקונטרס פירש בפנים אחר, דפריך מכח התפלה עצמה, אלא דהתם שלא לעבור על דברי תורה אינה מועלת לענין מלאכה, אבל בצלי של שבת בערב שבת תוספת הוא ע״י תפלה, וזה דוחק דמנ״ל, לכך הוצרכו לפירושם כדכתיבנא. וז״ש בדבור השני (שאני צבור) אע״ג דלא מטא זמן, פירוש, של מוצאי שבת, אין איסורם איסור בעשיית מלאכה מיד במוצאי שבת ע״י אותה תפלה אע״ג דטעותא היא, משום דלא מטרחינא להו, אבל יחיד הדרא טעותא. אלא דצבור בערב שבת לא גילו דעתייהו אי מותרים אם לא, ולפי מה שפירשנו נראה שאסורים. אבל הרא״ש [שם פ״ד סימן ו׳] כתב שמותרים. וציין סביב הגיליון: תוס׳, ולפי מה שפירשנו אין ראיה מדבריהם כלל, ואפשר דקיימי בשיטת הרב שלטי הגבורים ז״ל [שם יח: אות ה׳]. (לשון למודים – סימן קל״ז)

שטו) שם ולענין עשיית מלאכה וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ב ע״א שיטה ב׳), ומשני שאני צבור כו׳. נ״ב: ע״ש בתוספות [ברכות כז:] ד״ה שאני צבור, ובספר זהב (שבא) [שיבה] (סימן מ״ו) ובספר לשון למודים (חאו״ח סימן קל״ז)[229].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״א)

שטז) שם ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים. כתב ב״י (דף קע״ב ע״א שיטה ג׳), אבל מלאכה אלו ואלו מותרין, כלומר בין צבור בין יחיד וכו׳. נ״ב: אבל ריא״ז הובאו דבריו בשלטי הגבורים בפרק תפלת השחר [ברכות יח: אות ה׳] כתב (דגם) [ד]הצבור אסורין בעשיית המלאכה.

שם (שיטה ו׳), והמרדכי כתב בסוף פרק במה מדליקין [סימן רצ״ז] וכו׳ [שפעם אחד היה יום המעונן וכו׳]. נ״ב: עיין שם, ועיין בהגהה אשר סביב המרדכי [חדושי אנשי שם אות ד׳] שנדפס בקראקא, ושם בהגהה סיים: ומיהו [בשבת עצמה] אם טעו אפילו צבור והתפללו ברכו מבעוד יום, אסורים במלאכה שלא לעבור על דברי תורה, ובתוספות [ברכות כז. ד״ה דרב צלי] משמע דאין אסורים לא ביציאתו ולא בכניסתו, והכי איתא באשירי פרק תפלת השחר [ברכות פ״ד סימן ו׳], ויש לחוש לדברי הגאונים, ועוד דמעשה רב.

עונש מי שאינו מדליק מבעוד יום, בעולם הבא [בית] ידה מטונף בחלב. ספר חסידים סימן (ע״ד) [ע״ר].

(כנסת הגדולה – הגב״י)

שיז) שם ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים. כתב ב״י (דף קע״ב ע״א שיטה ד׳), כלומר בין צבור כו׳. נ״ב: עיין במ״מ דף ל״ב ע״ב [מעדני יום טוב ברכות פ״ד סימן ו׳ אות ע׳]. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ב)

שיח) שם ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים. דין זה אף שהרב ב״י נהירין ליה שבילי הפוסקים כשבילי עירו, במחילת כבודו כאן לא ראה שהשלטי גבורים [ברכות יח: אות ה׳] בשם הריא״ז כתב להיפך. ע״ש. ומהרש״ל בחכמת שלמה רצה לכוין בלשון התוספות שם (דף (כ״ח) [כ״ז] ע״ב ד״ה שאני צבור). ומוהר״ש אידלש שם הביא דברי הריא״ז. ואני תמה על בעל מג״א אשר עיניו כיונים על אפיקי הפוסקים, וביחוד דברי מהרש״ל ומוהר״ש המה תמיד לנגד עיניו, ובכאן נעלמו ממנו. שוב בא לידי ספר אליה רבה, וראיתי שהביא [סק״ל] בשם שבולי הלקט [סימן נ״ט] שהביא דעת רש״י ועוד כמה גאונים להחמיר בזה.

והנה להכריע מה אני ומה כחי, אמנם אהבת האמת דוחקני לומר דעתי הקלה בזה, דהנה בש״ע לקמן אהך דציבור שהתפללו התפללו וא״צ לחזור ולהתפלל אם הוא מפלג המנחה ולמעלה, והנה בש״ס לא משמע כן, ומשמעות דאף אם התפללו בטעות קודם פלג המנחה אין מטריחין על הצבור. והנה היה בדעתי שהרב ב״י הוציא דבר זה מדברי קדמונים אשר לא נודעו לי, אמנם ראיתי בחבורו על הטור שעל דעתו לחוד סמך זה, לפי שהוא רחוק בעיניו שתפלה של קודם פלג יעלה לשום דבר. ואמנם באמת אין זה קושיא כלל, דהרי כיוצא בזה קאמר הש״ס במסכת שבת [ט:], למ״ד תפלת ערבית רשות לא מטרחינן ליה (בשרי) [בשרא] המייניה. וכמו כן בהך דתפלת נעילה פוטרת של ערבית, שכתבו התוספות [יומא פז: ד״ה והאמר רב], דמשום מצות אכילה במוצאי יוה״כ לא החמירו להתפלל ערבית. ע״ש (דף פ״ח). וראיה ברורה לדבר דבפלג המנחה אף יחיד שכבר התפלל ערבית אינו חוזר ומתפלל, עיין בב״י סימן רל״ג בשם הרשב״א [ברכות ב. ד״ה ולענין], ואהל מועד [שער התפלה דרך ב׳ נתיב ב׳], ובהגהת רמ״א שם וסוף הסימן.

ומעתה נראה לי לענין מלאכה, דבאמת היכי שהתפלה מועיל[ה] בדיעבד אף בלי טרחתם[230], א״כ כיון דדעת

---

229. נדפס באות הקודמת. **230.** ר״ל אף ללא הטעם דאין מטרחינן להו.

אוצר ההלכה

רוב הפוסקים דאף תנאי לא מהני בקבלת שבת ע״י התפלה של שבת, וכיון דהתפלה מועלת ובדיעבד יוצא בה, א״כ פשיטא דאסורים בעשיית מלאכה ג״כ, דאף שהיה בטעות לא עדיף מהתנה. וביחיד דחוזר ומתפלל, על כרחך עוקר תפלתו הראשונה וברצונו להתפלל ערבית בזמן הראוי, אבל ציבור אינן חוזרין ומתפללין, וכיון דאינן חוזרין ומתפללין, וגם מדינא תפלה זו חשובה תפלה, ממילא חשוב קבלת שבת. אבל קודם פלג המנחה דאין בתפלה זו ממש דמתפלל שלא בזמנם, אלא דציבור אין מטריחין אותם להתפלל שנית כיון דערבית רשות, אבל תפלה שהתפללו איננה חשובה תפלה, לכך גם מה שקבלו על עצמם בתפלה זו כיון דבטעות היה אין ממש בקבלה לענין מלאכה.

מעתה א״ש דהמעיין בריא״ז יראה בעין שדקדק בלשונו דאיירי שהתפלל אחר פלג המנחה, דאז זמן תפלה הוא ולכך מהני לענין קבלה, והפוסקים החולקים איירי קודם פלג המנחה. ולדעתי זהו הכרעה נכונה בין הדיעות ולקמן יבואר עוד. ודו״ק היטב. (ישועות יעקב – סק״ה)

שיט) שם ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים. וצ״ע בסעיף י״א דאם התפלל אסור במלאכה אפילו באומר שאינו מקבל שבת, כמו שכתב הרב ב״י כיון שהזכיר שבת בתפלה אי אפשר לעשותו חול לדברי הכל. א״כ הכא נמי דצבור התפללו ואינם צריכים לחזור ולהתפלל, אע״ג שקבלת שבת היה בטעות, לא גרע מאומר בפירוש שאין מקבל שבת ואפילו הכי חל עליו שבת בעל כרחו כשהתפלל.
(דברי צבי)

שכ) שם ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים. עיין במג״א [סקכ״ו] בשם הרבה פוסקים דקבלה בטעות בציבור שמיה קבלה ואסורים בעשיית מלאכה, וכתב דאין להקל, אלא דאין המיעוט נמשכים אחריהם. ועיין באשל אברהם שעל גיליון ש״ע שכן הוכיח באליה רבה [סק״ל] בראיות ברורות להחמיר בעשיית מלאכה, ושכן מבואר בגדולת מרדכי [חדושי אנשי שם על המרדכי סימן רצ״ז אות ג׳], ובגיליון מהר״ם טקטין [שם אות ד׳], ובפסקי רקאנטי (סימן פ״ח), וכן פסקו הפרי מגדים [אשל אברהם סקכ״ו] ודרך החיים [סימן נ״א ס״ג]. ובחוקי חיים [אות מ׳ סקכ״ב] פסק כש״ע, וכן פסק בתניא [ש״ע הגר״ז סכ״ב] דלצורך יש להקל. ויחיד אם קבל שבת בתפלה מחמת טעות מותר בעשיית מלאכה, אבל אם קיבל שבת בהדלקה אף שהוא בטעות אסור בעשיית מלאכה, דרך החיים [שם ס״ד]. וכ״כ באשל אברהם (סקכ״ז) וז״ל: נקטינן כשני החומרות צבור קבלה בטעות הוי קבלה, ויחיד שהדליק נר של שבת וקבלה בטעות [ג״כ] הוי קבלה, (דהדלקה) [דהדלקת הנר] חמיר טפי. עכ״ל.
(באר יעקב – קרויזר – סקכ״ה)

שכא) שם ויש אומרים שאותם שהדליקו וכו׳. כתב ב״י, והמרדכי כתב כו׳. עמ״ש הרב מאמר מרדכי (בסק״ח). (דברי מנחם – הגב״י סק״ו)

שכב) שם ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה. ובב״י הוא דעת המרדכי [שבת סימן רצ״ז], דס״ל דעדיף [קבלת] שבת ע״י הדלקה מקבלה ע״י תפלה. והקשה העולת שבת [סק״ט] דהא בסמוך אמר איפכא דחמירה תפלה, דמועיל תנאי בהדלקה ולא מועיל תנאי בתפלה. ותירץ, דהכא עושה תרתי, תפלה והדלקה, משום הכי גרע טפי, ולא כהלבוש שתלה טעמא בהדלקה משום שעושה מעשה וזה אינו. (בגדי ישע)

שכג) שם ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה. עיין ב״י, דאע״ג דבתפלה אמרינן דטעותא הדרא, הדלקה דהוא מעשה לא הדרא. ונראה מקור סברא זו מהא דנדרים (דף נ״ט ע״א), דאע״ג דיש שאלה בתרומה, בבא ליד כהן לא מהני שאלה, ופירשו הראשונים דדוקא באמירה מהני שאלה, אבל כשהיה בו מעשה ממש, לא מהני שאלה, והשאלה הרי היא עושהו טעות, הרי חזינן אע״ג דמהני טעות באמירה, במעשה לא מהני טעות. והכא נמי אע״ג דכשקבל שבת בתפלה דהוה אמירה הדרא בטעות, כשקבל שבת בהדלקה דהיא מעשה לא הדרא אפילו בטעות.
(חבל יוסף – גנזי חיים)

שכד) שם ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה ושאר אנשי הבית מותרין. בט״ז (סק״א) צריך כו׳. ומ״ש דלא קיי״ל כן דהא כתב רמ״א בסמוך סעיף י׳ כו׳, וא״כ כ״ש שאדם אחר הדליק. דבריו תמוהין, דהא היינו הך דס״י דהאשה אסורה ושאר בני בית מותרין, וכן השיגו האליה רבה (בסקל״א). (שמן המאור)

שכה) שם ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה ושאר אנשי הבית מותרין. כתב בט״ז (סק״א) ז״ל: אלא שהמרדכי בשם הגאונים, והיינו ויש אומרים דבסמוך, ס״ל דגם לענין מלאכה אסור למי שהדליק, ונראה דלא קיי״ל כן, דהא כתב רמ״א בסמוך (ס״י) דאשה המדלקת דוקא אסורה, אבל שאר בני בית מותרים, וא״כ כ״ש שאדם אחר הדליק. עכ״ל. ודבריו תמוהין. ונלע״ד דהנה לשון המרדכי בסוף פרק במה מדליקין [סימן רצ״ז], אותן שהדליקו אסורין להדליק עוד ולעשות מלאכה שכבר קבלו השבת, אבל שאר אנשי העיר מותרין להדליק ובמלאכתם. עכ״ל. מדהתחיל בלשון מלאכה וסיים ובמלאכתם[231], עכצ״ל דשאר אנשי העיר אינם מותרים רק במלאכתם, לא לעשות מלאכה למי שהדליק. וע״כ דייק לכתוב ג״כ שאר אנשי העיר, ולא כלשון המחבר ושאר אנשי הבית מותרין, דמלאכת אנשי הבית מסתמא הוא

הערות וציונים

231. לפנינו הגירסא ״ובמלאכה״.

אוצר ההלכה

של בעל הבית ואשתו ג״כ. ותמהני על הב״י ששינה גם בב״י לשון המרדכי, ואולי משום דכתב הב״י [סי״ז] על דברי הר״ן [שבת סד: ד״ה ומדאמרינן] שאינו מבין דבריו, דהכא נמי אם לא היה מקבל עליו שבת גם הוא עצמו היה מותר. ע״ש. וע״כ פשיטא לו דמותר לבני ביתו לעשות מלאכתו, ודאי לא עשו מעשה הגאונים לאסור לבני ביתו לעשות מלאכתו. אבל לפע״ד גם לסברת הב״י יש מקום לאסור כאן לפמ״ש הלבוש [סי״ז בהגה], כיון דע״י קבלתו נאסר ויש לו התרה כשאר נדר, על כן מותר לאחר לעשות מלאכתו. ע״ש. וא״כ בהדליקו נר דס״ל לגאונים הללו דלא מהני מה דהיה בטעות, א״כ ממילא אי אפשר להתיר נדר זה אחר שהדליק, דהא התרת נדר הוא ע״י פתח לעשות נדר בטעות וכדמוכח בנדרים (דף ע״ח ע״א), דקאמר שם דלב״ש אין שאלה בהקדש, וכתב הר״ן שם דיליף לה מדסבירא להו לב״ש בנזיר פרק ב״ש [ל:] דהקדש טעות הוה הקדש דלא מהני שאלה רק משום דהוה נדר בטעות. ע״ש.

ועל כל פנים חזינן דמרדכי ס״ל דגם אחר אסור לעשות מלאכה לזה שהדליק, והוא היש אומרים שבסעיף י״ד, דלא נמצא י״א אחריני, אלא דהמחבר לא הביאם ככתבם וכלשונם שבמרדכי, וזה כוונת הט״ז דס״ל לגאונים הללו דגם במלאכה אסור למי שהדליק, היינו דלאחריני נמי אסור במלאכה למי שהדליק, דלא התירו הגאונים רק במלאכתם ולא במלאכת מי שהדליק. ועל זה כתב דעל כרחך לא קי״ל כן מדכתב הרמ״א דאשה המדלקת דוקא אסורה אבל שאר בני בית מותרין, משמע דמותרין במלאכה ג״כ, דבמה שהאשה אסורה דהיינו מלאכתה הבני בית מותרין, ועוד סתמא מה שעושין הבני בית הוא לצורך הבית. וזה שדייק הט״ז דהאשה המדלקת דוקא אסורה, וכיון שהאשה מדלקת בשביל כל הבני בית דיוצאין כולם בהדלקתה ומ״מ מותרין לעשות לה מלאכה, כל שכן באחר שהדליק דאינו אסור לזולתו לעשות לו מלאכה.

שוב מצאתי בהגהות שניות שבמרדכי כגרסת הב״י, וכדי שלא יהיו סותרין לדברי המרדכי שכתבתי, נלע״ד דמפרש דברי המרדכי ובמלאכתם, היינו מלאכתם של אותם שהדליקו כבר, והיינו דלא צ״ל אותם שלא הדליקו ולא קבלו שבת דמותרין במלאכה, דאפילו לא היה טעות לאותן שקבלו שבת מ״מ אלו לא קבלו וודאי מותרין, אלא דקמ״ל דמותרין להדליק לאותן שקבלו שבת ובמלאכתם, וע״כ שפיר כתב דהבני בית מותרים אף דמלאכה דידהו הוא של בעל הבית המדליק.

ובזה אפשר להבין ג״כ דברי המרדכי התמוהים, שסיים אחר לשון הנ״ל, מכאן יש להוכיח שהדלקת הנר הוא קבלת שבת, וגם יש ללמוד דקבלת שבת בטעות לא הוי קבלה ומותרין במלאכה כאביי [ברכות כז:] דשרי לכבוויי סלי. עכ״ל. דתמוה, דאדרבה יש ללמוד דהוי קבלה מדהם עצמן אסורין. וגם קשה על הגאונים מהא דאביי, דמוכח דקבלת שבת בטעות ע״י תפלה לא הויא קבלה, והם אסרו. והב״י ודרכי משה [אות ז׳] כתבו דקבלה ע״י הדלקה שהוא מעשה גרוע[232], ואינו מובן מה לי מעשה מה לי תפלה כיון דבטעות הוי, ואדרבה במעשה קי״ל דמהני תנאי כמ״ש רמ״א (ס״י), ובתפלה לא מהני תנאי, וכן תמהו האחרונים. ובדרישה [אות ב׳] ובבגדי ישע [סביב המרדכי שם אות כ״ח] תמהו ג״כ, דהא מתחלה הוצרך המרדכי להוכיח דהדלקה הוי קבלה, משמע דאינה פשוט כתפלה דהוי קבלה, ואיך יאמר אח״כ דחמיר לענין טעות, וגם איך למד כלל דקבלה בטעות מותר במלאכה מדהתירו לאותם שלא הדליקו עדיין, שמא אותם לא קבלו עדיין שבת כלל. ע״ש. וגם צריך להבין דעת הט״ז וסייעתיה דצבור שהתפללו ערבית בטעות אסורים בעשיית מלאכה, דבשלמא לענין לחזור להתפלל מבואר בריש פרק תפלת השחר [כז:] דצבור לא מטרחינן, אבל במלאכה למה יאסרו.

ולפי עניות דעתי, ודאי מדינא כל קבלה בטעות אינה קבלה, אלא דגזרו חכמינו ז״ל לאסרם במלאכה כדי שלא יבואו לעשות מלאכה גם בפעם אַחֵר אַחַר שקבלו שבת. ועיין בדרישה שכתב, דלפיכך החמירו שלא יגעו בנר שדלקו כדי לעשות הכירא שלא יעשו מלאכה אותם שהדליקו, כ״ש דיש לחוש לכה״ג. ומפרט[233] לפמ״ש בתלמידי רבנו יונה ר״פ תפלת השחר [ברכות יח: ד״ה רב צלי] דכשקבלו שבת אסור מן התורה במלאכה[234], והא דאביי שרי לרב דימי, היינו טעמא כיון דיחיד הוא וצריך לחזור ולהתפלל הרי יש לו היכר, דתפלה שהתפלל בטעות לא עלתה לו, וממילא בטלה הקבלה שהיה ע״י התפלה, אבל צבור כיון דאינם צריכים לחזור ולהתפלל ליכא הכירא ויבואו לטעות גם בפעם אחרת לעשות מלאכה אחר התפלה, אבל יחיד כיון דצריך לחזור ולהתפלל הרי גם עכשיו אינו עושה מלאכה רק קודם התפלה. וכ״ז בקבלה ע״י תפלה, אבל בקבלה ע״י הדלקת נר, אם נתיר לו לעשות מלאכה כשקיבל שבת בטעות, יטעה לעשות גם בפעם אַחֵר אַחַר הדלקה, וס״ל דמדינא א״צ לכבות ולחזור ולהדליק וכשיטת החולקים על ר״ת בהג״ה (ס״ד) כמבואר בתוספות בפרק במה מדליקין (דף כ״ה ע״ב בד״ה חובה).

והנה כיון דאותן שהדליקו אסורין במלאכה כאילו לא טעו, ומ״מ התירו הגאונים לשאר בני העיר לעשות להם מלאכתם, על כרחך דסבירא להו כהרשב״א [שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה] דמי שקיבל שבת מותר לומר לאחר לעשות לו מלאכה, ועכצ״ל הטעם כיון דיכול להתיר נדרו ולעשות בעצמו כמ״ש הלבוש [סי״ז בהגה], וא״כ מוכח דקבלה בטעות לא הויא

הערות וציונים

232. כוונתו דקבלה ע״י הדלקה חלה אפילו בטעות והיינו ׳גרוע׳ דקאמר, אך לשון הב״י היא: ׳דעדיפא קבלת שבת ע״י הדלקת נר שהוא מעשה׳. **233.** כמו ״ובפרט״ וכך דרכו של הרב בספריו. **234.** עיין שואל ומשיב מהדורא תנינא ח״ב סימן כ״ג ד״ה והנה מדי דברי.

אוצר ההלכה

קבלה מדינא, דאל״כ לא מהניא גם כן התרה לנדרו, וכמו שכתבתי לעיל דהכי יליף בנדרים דלב״ש אין שאלה להקדש, מדס״ל הקדש בטעות הוי הקדש, ומה דאסרו הגאונים לאותם שהדליקו, לא מחמת דקבלה בטעות (היה) [הויא] קבלה רק משום גזרה בעלמא, וטובא נ״מ אי מדינא אי משום גזרה לענין ספק וכה״ג, ובקבלה ע״י תפלה גופא, וגם נ״מ דמותר ע״י התרת נדר.

ועוד נראה לפע״ד טעם הגאונים שהורו שאותם שהדליקו אסורים במלאכה אף דהיה קבלה בטעות, על פי מ״ש הט״ז ביו״ד סימן רל״ב (בסקי״ג), באחד שהיה סובר שמחר הוא יום חמישי בשבוע וקיבל עליו ביום שלפניו להתענות למחר, ונודע לו אח״כ שטעה שבאמת יהיה מחר יום רביעי, דיש טעות בעיקר הנדר, והוכיח הט״ז מדברי הר״ן דהא דנדרי שגגות מותרין דוקא אם ידוע לכל הטעות שלו, משא״כ בדין זה דהרבה רגילין להתענות גם בשאר ימים, ולא סגי במה שהוא טעה בדעתו כיון שאין הטעות מורגש מפי אחרים, צריך התרת חכם דוקא. ע״ש. ועל כן הכא נמי כיון שהרבה מדליקין נרות בעוד היום גדול אף בלא טעות, אין הטעות ניכר לכל, ועוד כיון שהרבה מבני העיר גם עתה שהיה מעונן לא הדליקו נרות וידעו שעדיין רחוק מחשכה רק היום מעונן, א״כ לא ניכר לכל שמחמת טעות הדליקו אלו נרות, וע״כ אסור להם לעשות מלאכה.

והנה מבואר במהרי״ט (ח״ב סימן כ״ז) דמ״מ א״צ התרה מחכם כשלא נודע לכל הטעות רק מדרבנן שלא יהיו נוהגים קלות ראש בנדרים, דמדאורייתא אין הפרש בין גלה הטעם שעליה נדר ללא גלה, דנאמן אדם על עצמו יותר ממאה עדים. ע״ש. ועל כן לא קשיא על הגאונים מהך דאביי שרי לכברויי סלי כשהתפלל מעריב בטעות, לא מבעיא אם נאמר דהגאונים ס״ל דמיירי שהתפלל קודם פלג המנחה, או אפילו לאחר פלג המנחה וכהעולת שבת [סק״ט] שהביא המג״א (בסקכ״ו) דמיירי שגם מנחה התפלל אחר פלג המנחה, דאזי אסור לו להתפלל מעריב עד הלילה דהוה כתרתי דסתרי כמבואר באו״ח סימן רל״ג [ס״א], עיין במחצית השקל, וא״כ בזה ניכר ומוכח לכל שמחמת טעות התפלל מעריב שכסבור שכבר הוי לילה, דבלא״ה היה אסור להתפלל מעריב, אלא אפילו לדעת הב״י והמג״א דאפילו היה באופן דרשאי להתפלל מעריב, מ״מ כיון שע״י טעות התפלל צריך לחזור ולהתפלל, מ״מ כיון דצריך לחזור ולהתפלל תו מוכח וניכר לכל דתפלה ראשונה בטעות היה, ועוד כיון דצריך עוד להתפלל שנית אי אפשר להחמיר עליו באיסור מלאכה דהוה תרתי דסתרו, דליכא למימר שלא יתפלל שנית, דלא אמרו רק להחמיר ולא להקל, וכל זה לא שייך בקבלה ע״י הדלקה.

והבית יוסף דפסק דגם צבור שטעו אף דלא צריכים לחזור ולהתפלל מ״מ מותרין במלאכה כמ״ש בסעיף י״ד, ע״כ הוצרך לומר טעמא של הגאונים דקבלה ע״י מעשה חמיר. אבל הלא דעת ריא״ז [שלטי הגבורים יח: אות ה׳] ותוספות בר״פ תפלת השחר [כז: ד״ה שאני צבור] כמ״ש בחכמת שלמה שם, (לדעת) [ודעת] רש״י וכמה גאונים כמ״ש בשבלי הלקט [סימן נ״ט] כריא״ז. א״כ י״ל היינו טעמא גופא כיון דא״צ לחזור ולהתפלל, ממילא הדר הדין דלא מהני טעות רק כשניכר לכל הטעות בעיקר הקבלה, וא״כ כשפירש בשעת הדלקה שמפני שכסבור שקרוב ללילה מדליק והדר זרחה השמש עליו, כ״ע מודו דמותר בעשיית מלאכה, או ע״י התרת נדר, או ביחיד שטעה והתפלל מעריב מחמת שכסבור שהוא לילה וכהך דאביי. ושפיר כתב המרדכי דיש ללמוד דקבלה בטעות לא הוה קבלה, ונ״מ בכהאי גוונא שכתבתי דשאני קבלה ע״י הדלקה שלא ניכר לכל הטעות, וגם זה לא מדין תורה נאסרו דלא גרע (מודר) [מנדר] בטעות, רק מכח שהתירו לבני העיר לעשות מלאכתם של אלו שהדליקו, עכצ״ל משום דלהם גופא יש היתר על ידי התרת חכם כשאר נדר, א״כ מוכח דקבלה בטעות לא הויא קבלה וכמ״ש. ודו״ק.

ומדברי הגאונים הללו יש ראיה להט״ז הנ״ל ביו״ד סימן רל״ב (בסקי״ג), אלא דיש לחלק דשאני הדלקה דגלוי לכל, צריך שתהא גם הטעות ניכר לכל, משא״כ בנידון הט״ז שקיבל עליו תענית בינו לבין קונו והטעות ג״כ בוחן לבבות ד׳, אמנם חזינן דנדר שהודר ברבים א״צ להתירו בפניהם כמ״ש הש״ך ביו״ד סימן רכ״ח (סקע״ה), הרי דלא תלוי בהכי. ודו״ק.

ועוד נראה לתרץ דלא תקשה על הגאונים דאסרו במלאכה לאותם שהדליקו והרי אביי שרי לכברויי סלי אחר שהתפלל מעריב בטעות, לפמ״ש בש״ע של הגאון מהר״ז ז״ל [סעיף כ״א-כ״ב] דמיירי שהתפללו הצבור מעריב מחמת שטעו שכבר לילה ממש הוא, ולפ״ז גם הך דאביי מיירי הכי, וכן משמע להדיא מפרש״י שם בד״ה טעותא הוה, לא קיבל עליו תוספת שבת משעת תפלה מדעת, אלא יום המעונן היה וכסבור חשכה ואח״כ זרחה חמה. עכ״ל. ועל כן אתי שפיר, דתפלה בטעות שאני שלא קיבל עליו כלל תוספת שבת, אלא דטעה שסבר חשכה ובעל כרחו חל עליו שבת, וע״כ לא הוי כנדר בטעות דלא נדר כלל, משא״כ בהדלקה דעל כרחו מדליק כשעדיין יום הוא ומקבל עליו תוספת שבת, אלא דטעה דכסבור שקרוב לחשכה ובאמת יש שהות עוד, מ״מ תוספת שבת קיבל עליו. ובפרט בהך מעשה דגאונים דהדליקו והתפללו מנחה אח״כ, וכיון שלא פרשו להדיא דמשום שקרוב מאד לחשכה מדליקין אסורין, וכדעת הט״ז הנ״ל דנדרי שגגות אינן מותרין רק כשפירש או ניכר לכל.

עוד נלע״ד לבאר דברי המרדכי על פי גרסת הב״י אותם שהדליקו אסורים ושאר אנשי הבית מותרים, לתרץ מה שהקשיתי לעיל דאומר אותם שהדליקו אסורים אף דהיה בטעות, ואמר דיש ללמוד דקבלת שבת בטעות לא הויא קבלה ומותרין במלאכה וכאביי דשרי לרב דימי לכברויי סלי, דהרי מאותו מעשה מוכח להיפך, ועוד מוטב ילמוד מדאביי לבד

אוצר ההלכה

ולמה הוצרך ללמוד מאותו מעשה, וגם למה באמת הדלקה בטעות יאסור עליהם מלאכה.

והנה בהגהות לבושי שרד סימן זה סעיף י"ד [סקכ"ג] כתב, דמשמע מדברי מרדכי הללו דלולא שהיה בטעות גם הבני בית היו אסורים במלאכה, רק ע"י טעות נחתינן דרגא ואינן אסורין רק אותם שהדליקו. ע"ש. ובאמת כן משמע, אבל צריך טעם, דזה דנחתינן אין לי בו נחת ואינו סברא כלל. והנלע"ד דהנה דעת הר"ם [מרוטנבורג] הובא בב"י ולעיל סעיף י', דמהני תנאי להמדליק עצמו שאינו מקבל שבת, וכתב הב"י בזה"ל: והכל בו [סימן ל"א דף כ"ה ע"ג] כתב (שהרי"ף) [שהר"ף] חולק על הר"ם ואומר דוקא לבני הבית, אבל אשה שמדלקת היא אסורה לעשות מלאכה אחר שהדליקה, כיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו ולא מהני לה שום תנאי. עכ"ל. משמע מלשון זה דדוקא לבני הבית מודה להר"ם דמועיל התנאי וחולק עליו לענין האשה עצמה, וכן הסברא דודאי בני הבית לא נגררים אחריה רק ברצונם לא בעל כרחם, דבסתמא אמרינן דהאשה מדלקת בשליחות כל הבני בית וכולם מקבלים שבת בהדלקתה, אבל אם היא או הם אומרים שלא יחול עליהם איסור שבת בהדלקתה אין שליחות בעל כרחם.

והנה איתא ברמב"ם פרק י' מהלכות גירושין (הלכה דה"ו) מי שנשאת בגט בטל, או מחמת שבאו עדים שמת בעלה, ונודע אח"כ שהגט בטל או שבעלה חי, צריכה גט מבעל שני מדבריהן כדי שלא יאמרו אשת איש יוצאת בלא גט, אבל אם רק נתקדשה אינה צריכה משני גט, ואין חוששין שמא יאמרו אשת איש יוצאת בלא גט, כיון שלא נשאת יאמרו תנאי היה בקידושין ולא נתקיים. עכ"ל. והוא מהש"ס ביבמות (דף ל"ד ע"ב). וע"כ הכא נמי לאותם שהדליקו לא רצו להתיר, שלא יאמרו מותר לעשות מלאכה אחר הדלקה קודם לילה, ולא ידעו שמחמת טעות התירו, וכ"ז לאותם שהדליקו דלא מהני להו תנאי, אבל הבני בית נהי דסתמא נגררין אחר המדליק בשביל כולם ואסורין ג"כ במלאכה, מ"מ כיון דמהני בהו תנאי שלא יחול עליהם שבת בהדלקה של המדליק, א"כ הכא דקבלה בטעות היה מותרין לגמרי, וליכא למיחש דיאמרו דמותר לעשות מלאכה אחר ההדלקה, ד[י]אמרו תנאי היה. וא"כ ממילא מוכח דקבלת שבת בטעות לא (היה) [הויא] קבלה מדמותר לבני בית לעשות מלאכה, ומה דאותם שהדליקו אסורין לא מדינא רק מגזרה, וזה לא שייך רק במדליק דגלוי לכל, אבל במקבל שבת בפיו מחמת טעות שפיר מותר במלאכה כמו דהותר להבני בית, כיון די"ל תנאי היה שלא לקבל שבת בהדלקתה אף דבאמת לא היה תנאי וקבלו שבת. וע"כ סיים המרדכי וכאביי דשרי לרב דימי לכברויי סלי, ומשם אין ראיה רק דמדינא קבלה בטעות לא הויא קבלה, דשם ליכא למימר דיאמרו תנאי היה דלא מהני תנאי בתפלה וכמבואר בש"ע כאן סי"א, ועכצ"ל מה שלא חששו משום דצריך להתפלל שנית ליכא חשש דיאמרו דעושין מלאכה אחר התפלה, דהרי מתפלל שנית ועושה קודם התפלה. ועוד דלולא מעשה דהגאונים הוה אמינא דהך דאביי היינו שכסבור שכבר לילה, נמצא לא קיבל שבת מדעתו כלל רק כסבור דעל כרחו חל עליו שבת, אבל בידע שעדיין יום רק כסבור שקרוב לחשכה וטעה בזה שקבל עליו תוספת שבת דהוה כנדר, אף דטעה לא מהני כיון שלא פירש וכמ"ש לעיל, ע"כ מהך מעשה למדו דגם בכהאי גוונא מותר ומוקמינן גם הך דאביי בהתפלל קודם חשכה גם לפי דעתו, ולפ"ז נסתר פיר[ו]ש הלבושי שרד בדברי הט"ז.

וגם לפי מה שכתוב במרדכי לפנינו אבל שאר אנשי העיר מותרין להדליק ובמלאכתם, י"ל בדרך שכתבתי דהא לפ"ז משמע דלולא הטעות היה אסור גם לשאר בני העיר, ולמה, ועכצ"ל דהיינו דשאר בני העיר מותרין להדליק לצורך אותם שכבר הדליקו כיון שהתחילו נרות שלהם לכבות כמ"ש שם, וזה שכתב ובמלאכתם היינו של אותם שהדליקו בטעות, וס"ל כהר"ן [שבת סד: ד"ה ומדאמרינן] דבלא טעות אסור לאחרים לעשות מלאכה לזה שקיבל עליו שבת. אמנם ס"ל דהיינו בסתמא אמרינן דקיבל עליו כל קדושת שבת הן ע"י עצמו הן ע"י אחרים, אבל אם מפרש דאינו מקבל עליו רק שלא לעשות בעצמו, אין לך רק כפי תנאו. והנה הדלקה דהוה קבלה ולא מהני תנאי (להרי"ף) [להר"ף] כיון שמברך או כיון שצריך שלא יקדים וכמ"ש לעיל, מ"מ היינו שהוא בעצמו אסור לעשות מלאכה, אבל יכול להתנות שלא יאסור במלאכת אחרים וכמ"ש לעיל דכן מוכח מלשון הב"י, וסברא גדולה היא דכיון שמקבל עליו שבת שלא לעשות בעצמו מלאכה א"כ שפיר מברך ומדליק בזמנו דלא הויא הקדמה כיון דאסור אח"כ להדליק בעצמו, אבל כשמתנה שאינו מקבל שבת כלל אם כן מותר להדליק גם אח"כ, א"כ מקדים ותנינן [שבת כג:] ובלבד שלא יקדים וכיון דרוצה לצאת בהדלקה זאת על כרחו חל עליו שבת מיד, וע"כ ס"ל להגאונים דבלא טעות סתמא הוה קבלת שבת לגמרי ואסור גם בשבותים ובמלאכת אחרים רק יכול להתנות על זה, וע"כ כשהיה בטעות המדליקין אסורין שלא יאמרו מותר לעשות מלאכה אחר הדלקה, אבל אחרים מותרין לעשות להם מלאכה כיון דמהני תנאי יאמרו תנאי היה וכמ"ש לעיל, וממילא נמי מוכח דקבלת שבת בטעות לא הויא קבלה. ודו"ק.

והנה בחידושי אנשי שם בגליון המרדכי [סימן רצ"ז אות ג'] כתב על מ"ש המרדכי ולא התפללו מעריב, פיר[ו]ש, אבל אם התפללו מעריב אפילו שאר אנשי העיר היו אסורין להדליק ובמלאכה. עכ"ל. והדר כתב [אות ד'] בשם מהר"ם עמ"ש המרדכי וגם יש ללמוד דקבלת שבת בטעות לא הויא קבלה, וז"ל: וצ"ע מה ראיה קאמר, שהרי אמרו אותם שהדליקו אסורים להדליק ובמלאכה, (וצ"ל) [ונ"ל] דאפיסקא דלקמן קאי דמשמע ליה מדקאמר וכסבורין העם שהיה חשכה והדליקו, משמע שרוב העם הדליקו, (נודע) [תדע] שהרי התפללו כבר תפלת המנחה בצבור וראו השמש ולא התפללו מעריב, הוי אותם שלא הדליקו מיעוטא ואפילו הכי התירו להם להדליק

אוצר ההלכה

ולעשות מלאכה, ואין נמשכין אחר הרוב הואיל ורובא דטעות הוה, וה״ק יש ללמוד מכאן דקבלת שבת לרוב הצבור בטעות לא הוי קבלה לאחריני ואותן אחרים מותרין במלאכה, ומינה היכי שרוב הקהל קבלו עליהן שבת כדין, המיעוט על כרחם נמשכין אחריהן. עכ״ל. והמג״א (בסקכ״ו) נמשך אחריו. והנה הגליון מרדכי דלעיל חולק, וגם דברי מהר״ם דחוקין מאד ולא יכולתי להולמו כלל, דאיך אפשר לומר כשהדליקו רוב בני העיר בלא טעות נאסרו המיעוט להדליק, א״כ בכל ערב שבת המיעוט עושין איסור, דהא אי אפשר לצמצם שידליקו בבת אחת, ועל כרחך יש מיעוט המתאחרין. ועכצ״ל דמ״ש המרדכי אח״כ דכשקבלו הרוב שבת המיעוט נמשכין אחריהם בעל כרחם היינו כשאמרו ברכו וכדומה שקבלו שבת בצבור יחד, דהוה כהסכימו ביחד שיחול קדושת שבת מיד, וכן בחזן התוקע שהוא שליח צבור ובהסכמתם שכשיתקע באחרונה יחול על כולם תוספת שבת, ובזה שפיר המיעוט על כרחם נמשכין אחריהם, וכמ״ש בתשובות מהר״ם אלשקר (סימן מ״ט) דהמיעוט כפופים לרוב שתקנו לעשות יום מסוים בשנה יו״ט מפני הנס שאירע להם, יכולים הרוב לכוף המיעוט שיסכימו עמהם, והובא בשו״ת דרכי נועם (חלק חו״מ סימן ל״ח), ה״נ כשמקבלים עליהם תוספת שבת בהסכמה ביחד, אבל מה שמדליקים כל אחד בביתו אינה הסכמה כללית רק כל אחד נידון בפני עצמו אחד מקדים ואחד מאחר אין דינם להמשיך המיעוט בעל כרחם.

ויותר מזה כתב המהרש״ך (ח״ב סימן ק״ט), הובא בבאר היטב בחו״מ סימן רל״א (סקכ״ז), הא דמהני רוב נגד המיעוט היינו דוקא כשהיו כולם במעמד אחד ונשאו ונתנו בדבר ועלתה הסכמתם לפטור או לחייב, אבל כל שאינן נקבצין במעמד אחד כולם אלא שהשמש הולך לכל אחד ואחד בפני עצמו, אין הרוב מועיל נגד המיעוט. עכ״ל. ונהי מה דהצריך שיהיו כולם במעמד אחד אין המנהג כן, וכמ״ש הבאה״ט שם בשם משפט צדק [ח״ב סימן ד׳ וסימן ל״ה] דאפילו המיעוט אינם בעיר חייבים לקיים מה שהסכימו הרוב, וכ״כ בתשובות הרשב״א [ח״ה סימן קכ״ה] הובא בדרכי נעם (סימן ל״ח בחלק חו״מ), מ״מ בזה ליכא מאן דפליג על מהרש״ך דהרוב צריכין להיות נקבצים יחד.

והמגן אברהם [סקכ״ו] כתב דברי מהר״ם על המחבר דמיירי שהתפללו מעריב, בזה שפיר י״ל דמיעוט נמשך אחר הרוב שקבלו שבת ביחד, אבל מהר״ם מיירי להדיא שלא התפללו מעריב רק מנחה ובמנחה ליכא קבלת שבת, רק ר״ל מחמת שהדליקו כל אחד בביתם וזה ליכא למימר לפע״ד, ואם כן נסתר פירושו, ממילא י״ל כהגליון הנ״ל דאם התפללו מעריב אפילו בטעות נמשכין המיעוט אחריהם בעל כרחם. (ערך שי)

שכו) שם שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה. כתב בספר מנורה הטהורה [קני המנורה סקי״ב], דלפמ״ש הב״ח [אות ג׳] דבאיש שמדליק ליכא מנהג לאסור במלאכה, שרי גם כאן. אלא דצ״ע אם צריך לכבות ולהדליק שנית. ובהדליקו קודם פלג המנחה יכבו וידליקו שנית. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סקי״ד)

שכז) שם ויש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו. מצאתי כן ברוקח הלכות שבת [סימן מ״ח]. ע״ש. (חדושי מהרי״ו)

שכח) שם ויש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו וכו׳. כתב ב״י (שיטה י״ט), ואיני יודע וכו׳. נ״ב: ואעפ״כ בספר הקצר כתב כשבלי הלקט [סוף סימן נ״ט], ובעל הלבוש השמיט דבריו, וכתב לחם חמודות ([דברי חמודות] פרק תפלת השחר אות כ״ח) ׳ויפה עשה׳. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ג)

שכט) שם ויש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו וכו׳. עיין מ״ש הרב ב״י ז״ל וז״ל: ועל מ״ש ושאר בני הבית מותרין, כתב [שבלי הלקט סוף סימן נ״ט], אבל אותו הנר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו ולהוסיף בו שמן וכו׳. ואיני יודע טעם למה המותרין במלאכה לא יהיו מותרין ליגע בנר שהודלק לשם שבת. עכ״ד. ולכאורה משמע דכפי זה ליה לא ס״ל, וא״כ יש מן התימה למה פסקה בש״ע. ועיין בלבוש ז״ל שהשמיט דין זה ויפה כיון. ועיין בשיירי כנסת הגדולה או״ח [הגב״י סק״ג][235] דכ״כ משם (הב״ח) [הל״ח] ז״ל [דברי חמודות ברכות פ״ד אות כ״ח]. יע״ש. (מטה יהודה – סק״ג)

של) שם ויש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו וכו׳. סברא זו אין לה טעם נכון, דלמה אסור ליגע בו ולהוסיף בו שמן, ומן התימה שהב״י תמה עלה ופסקה בש״ע, והלבוש השמיטה ויפה כיון, וכן כתב ספר שכנה״ג [הגב״י סק״ג][236] בשם ל״ח [דברי חמודות ברכות פ״ד אות כ״ח]. ע״ש. (משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

שלא) שם ויש אומרים שאותו נר שהודלק לשם שבת אסור ליגע בו וכו׳. כתב ב״י, ואיני יודע כו׳. נ״ב: אעפ״כ בש״ע (סעיף י״ד) פסקה, והלבוש קרא בו שמיט׳ה, וכתב הל״ח [דברי חמודות ברכות פ״ד אות כ״ח] דיפה עשה. עיין שכנה״ג (בהגב״י סק״ג)[237], מטה יהודה (סק״ג)[238], ועיין מה שכתב הרב מג״א (בס״ק ז״ך). (דברי מנחם – הגב״י סק״ז)

שלב) שם אסור ליגע בו. במג״א (סקכ״ז), וי״א דהכא מיירי בב״ב. כצ״ל. (גליוני קדש)

הערות וציונים

235. נדפס באות הקודמת. **236.** נדפס לעיל אות שכ״ח. **237.** נדפס לעיל אות שכ״ח. **238.** נדפס לעיל אות שכ״ט.

אוצר ההלכה

שלג) שם אסור ליגע בו. כתב מג״א (סקכ״ז), וכיון שהוקצה לבעלים. נ״ב: פירוש, כיון שהבעלים אסורים לטלטלו בשבת גם אחרים אסורים לטלטלו בשבת. לפי זה נראה דאם הבעלים נתנוהו לאחרים קודם שקיבלו האחרים עליהם שבת, מותרים לטלטלו בשבת, שהרי בכניסת שבת להם, לא היה מוקצה עבורם. (עזרת ישראל)

שלד) שם אסור ליגע בו. וכתב המג״א [סקכ״ז], כיון שהוקצה לבעלים הוקצה לכל. ע״כ. לכאורה טעם זה מספיק דאסור ליהנות ממנו, דהוי מוקצה מחמת מצוה דמוקצה לכל, אבל לאסור לטלטלו למי שלא קיבל עליו שבת אין שום טעם, דכיון שלא קיבל עליו שבת הוי אצלו חול, ובחול מותר לטלטל מוקצה מחמת מצוה. וע״כ צ״ל דלפמ״ש המג״א אח״ז על הא דאסור ליגע בו אף דמוקצה מותר בנגיעה, אלא דטעמא דגזרינן שמא ישתמש בו. א״כ טעם זה אתי שפיר גם על טלטול של מי שלא קיבל עליו שבת, דגם בו גזרינן שמא ישתמש בו. ומה דגזרו בכאן שלא יגע בו שמא ישתמש בו יותר משאר מוקצה דמותר בנגיעה ולא גזרינן שמא ישתמש בו, לכאורה נראה דהיינו טעמא, כיון דבשבת מותר ליהנות מנר הדולק לא משמע להו לאנשי דקודם שבת הוא גרע משבת עצמו.

ובאליה רבה (סקל״ב) כתב [בשם הדרישה אות ב׳], דעיקר טעם האיסור לאחרים הוא כדי שיהיה היכר לאותן שהדליקו שחל שבת עליהם אף שקבלו בטעות, אבל אם קבלו שלא בטעות א״צ היכר דמהיכי (תיתא) [תיתי] יטעה. ע״כ. ולכאורה גם לטעמא של המג״א אפשר לחלק כך, דהא דכתב המג״א כיון שהוקצה לבעלים הוקצה לכל, צריך ביאור, דאיך הוקצה לבעלים דהא הבעלים מותרין להשתמש בו, דאצלם כבר הוא שבת, וסתם תשמיש נר היינו להשתמש לאורו, עיין ר״ן פרק במה מדליקין [שבת ט. ד״ה אין] גבי נר חנוכה, וא״כ לכאורה לא הוקצה לבעלים כלל. ולכן היה אפשר לומר דאף דקבלה בטעות הוי קבלה היינו לחומרא אבל לא לקולא וגם הבעלים אסורין להשתמש לאורו ולכן הוי מוקצה לבעלים. ולפי זה היכי שהבעלים קבלו שבת שלא בטעות דפשיטא דהוי קבלה אף לענין דמותרין להשתמש לאורו, א״כ לא הוי מוקצה כלל כיון דלא הוקצה לבעלים. אבל דעת המג״א אינו כן, ומבואר מדבריו (בסקכ״ב) דאף בקבלת שבת שלא בטעות אסור בטלטול לאחרים. ומ״ש המג״א הוקצה לבעלים, כוונתו שהבעלים אסורין להשתמש בו שלא לשם מצוה.

והנה הרב ז״ל ([ש״ע הגר״ז] בקונטרס אחרון סק״ז) חלק על המג״א בהך גזירה דשמא ישתמש בה לענין נגיעה, וממילא דמי שלא קיבל שבת מותר אפילו טלטול, וכמ״ש לעיל דגם איסור טלטול לאחרים שלא קיבלו שבת הוא מטעם גזירה זו. והגם שהאשל אברהם והדרך החיים [סימן ס״ה סי״ח] הסכימו להמג״א, וכן דעת הרב קני המנורה (סקי״ג), מ״מ מנהג העולם דמי שלא קיבל שבת מטלטל הנרות ולא שמעתי מוחה בדבר. (תהלה לדוד – סקי״ב)

שלה) שם אסור ליגע בו. בט״ז [סק״א] כתב דלא קיימא לן כן, ובמשבצות זהב כתב דהמג״א [סקכ״ז] יישב קושיית הט״ז, נראה דס״ל כש״ע[239]. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ו)

שלו) שם אסור ליגע בו. מג״א (סקכ״ז) שלהבת אין בו ממש. נ״ב: לא זכיתי להבין דבריו בזה, דשלהבת נמי לכתחלה אין נהנין מדרבנן, ונר של מצוה נמי אין מדליקין ממנו נר של הדיוט כמ״ש בסימן קנ״ד (סי״ד), וכן הוא לענין נר חנוכה בסימן תרע״ד [ס״א] שאסור להדליק ממנו נר של הדיוט, והיינו טעמא משום דמדרבנן אסור ליהנות מן השלהבת של מצוה, [עיין להרב מחצית השקל מ״ש על זה. הגהות שמואל]. ודוחק לפרש דלענין נגיעה מוכיח, כיון דשלהבת אין בה ממש ע״כ מותר ליגע בו לכתחילה, וסותר פירושו שפירש ׳והא דאוסר ליגע דגזרינן שמא ישתמש בו׳, וא״כ הוא חולק על האור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן ט״ז] והשבולי הלקט [סוף סימן נ״ט] מחמת הוכחה קלושא, וזה לא יתכן. ודוק. (מגן בעדי)

שלז) שם אסור ליגע בו. כתב המג״א (סקכ״ז), כתב (ע״ז) [או״ז] וכו׳ וקשה וכו׳ וי״ל וכו׳ ולי נראה [וכו׳]. עיין לבוש [סי״ד][240], נראה דמעיקרא הקושיא לשיטת הרב ב״י דמפרש הטעם משום איסור מלאכה, עיין לבושי שרד [סקל״ב] ומחצית השקל, וע״ז תירץ וי״ל דמיירי בבני ביתו היוצאים, פירוש אף דעדיין מותרין במלאכה, אבל ליגע בנר זה שהודלק לכבוד שבת אין סברא שיהיה מותר ליגע, ובשבת הלא אסור ליגע בו, ואחרי שהודלק לכבוד שבת מוכח עתה שימשך הדלקתו גם בשבת ואז יהיה אסור ליגע, ועכשיו יהיה מותר, ויהיה כקצת סתירה להדלקתו לכבוד שבת.

ואחר כך אומר ולי נראה, פירוש, שיטה אחרת לא כהב״י רק משום מוקצה ואין אנו צריכים לתירוץ ראשון, ואולי נגיה תיבת ׳עכ״ל׳ ויהיה הכל דברי המג״א[241]. (זרע יעקב – זלזניק)

שלח) שם אסור ליגע בו וכו׳. וכתב באשל אברהם (סקכ״ז) מי שהדליק נר שבת בעוד היום גדול והתנה שלא לקבל שבת, אפילו הכי הוקצה הנר למצותו ואסור להשתמש בו תשמיש חול. ע״כ. ודבריו לא הבינותי, דבהדיא כתב המג״א (בסקכ״ב) דתנאי מהני, וכ״כ הוא בעצמו שם. וכן הוא ברור דכיון שלא קיבל עליו שבת עדיין הוי כאזמניה ולא צר ביה [ברכות כג:], ועדיף מסוכה שלא ישב בה פעם אחת, עיין סימן

הערות וציונים

239. ר״ל כהי״א שבש״ע. **240.** נראה דכוונתו לומר דממה דהשמיט הלבוש דין זה מוכח דלא ס״ל כהאור זרוע. **241.** נראה דרצונו להוציא ממה שכתב הרב לבושי שרד (סק״ל) דהמג״א העתיק הקושיא מספר אחר ושכנראה נשמט שמו בדפוס. ע״כ.

טו [ח]**מי ששהה להתפלל מנחה בערב שבת עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותו בית הכנסת, אלא ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול,** [ט]**והוא שלא קבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול אלא יתפלל ערבית שתים:**

שמצא בתשובות וכן הורו כמה גדולים: **ט.** מרדכי סוף פרק ב' דשבת [סימן רצ"ו] והגהות מיימוניות פרק ה' [מהלכות שבת סוף אות ר'] ושם בתרומת הדשן:

באר הגולה

ח. תרומת הדשן סימן ד' ובכתביו [ח"ב] סימן קנ"ג

אוצר ההלכה

תרל"ח סוף ס"א. וכן מבואר להדיא מדברי המג"א (סקכ"ז) שכתב דאור זרוע [ח"ב הלכות ערב שבת סימן ט"ז] לשיטתו אזיל דס"ל דקבלה בטעות הוי קבלה. ע"כ. מבואר דאי לא הוי קבלה מותר. ולע"ד זה ברור. (תהלה לדוד – סקי"א)

סעיף ט"ו

שלט) סעיף ט"ו מי ששהה להתפלל מנחה וכו'. מי שאיחר להתפלל מנחה בערב שבת עד סמוך לשקיעה, באופן שאם יתפלל מנחה לא יספיק לסיים תפלת לחש קודם שקיעת החמה, לא יתפלל מנחה, אלא יקבל שבת ויתפלל ערבית שתים.

(ילקוט כהונה – הלכות מנחה של ערב שבת ס"ד)[242]

שמ) שם עד שקבלו הקהל שבת. כתב ב"י, וכתב בתרומת הדשן [סימן ד'] כו'. נ"ב: עמ"ש הרב מאמר מרדכי בסק"ט. ובסק"י כתב דה"ה ביו"ט כו' דאין לו לעשותו חול כו'. ע"ש. (דברי מנחם – הגב"י סק"ח)

שמא) שם עד שקבלו הקהל שבת. כתב הבאה"ט (סקכ"א), דהיינו אמירת ברכו וכו'. ע"כ. לדידן אמירת מזמור שיר. אשל אברהם [סקכ"ח], ועיין מה שכתבתי סוף סימן רס"א [סקי"ג][243] די"א דבואי כלה הוי קבלת שבת.

(באר יעקב – קרויזר – סקכ"ז)

שמב) שם עד שקבלו הקהל שבת. כתב במג"א (סקכ"ח), שקבלו הקהל שבת, היינו אמירת ברכו לדידן. כפי הנראה בא לאפוקי דמה שקבלו תוספת שבת לא הוי קבלה לענין זה שלא יתפלל מנחה של חול, ואפשר (אדעתא') [אדעתא] דהכי (קבליהו) [קבלוהו] ומ"מ צ"ע. ושמעתי בשם אדמו"ר [מגור] שליט"א [זצוק"ל] שעמד בצ"ע בדבר זה ואי"ה יבואר. (מגיני חיים)

שמג) שם ילך חוץ לאותו בית כנסת. הוא הדין בעזרה. (מ"ז) [אשל אברהם סקכ"ח]. (באר יעקב – קרויזר – סקכ"ח)

שדמ) שם ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול והוא שלא קבל שבת עמהם וכו'. משמע מדברי הרב תרומת הדשן [סימן ד'], דאפילו [ד]לענין מלאכה גריר בתר הצבור, לענין התפלה יכול להתפלל של חול, ואם כן ה"ה אם יחיד קבל שבת בהדלקת הנר. שוב ראיתי מה שהאריך הרב זרע אמת [ח"ג סימן כ"ז] וכעת אין פנאי ליתיישב בדבר. (מעיני ישועה)

שמה) שם ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול והוא שלא קבל שבת עמהם וכו'. הקשה ידידי הר"ר **פנחס צבי** נ"י הא כיון שהקהל קבלו שבת הרי גם עליו חל השבת אף אם הוא לא קיבל, כיון שהוא נגרר אחר הקהל כמו בסעיף י"ב. ונ"ל דלק"מ, דאירי שהוא קבוע להתפלל תמיד בבית הכנסת אחר, ואינו נגרר אחר הקהל הזה. ועיקר נ"ל לחלק דדוקא לענין מלאכה חמור אבל לא לתפלה. ועיין באליה רבה [ס"ק כ"ו, ל"ג, ל"ד]. (אהל ברוך)

שמו) שם ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול והוא שלא קבל שבת עמהם וכו'. וכתב הביאור הלכה [ד"ה של חול] בשם הפרי מגדים [אשל אברהם סקכ"ח], ולא קשה מסעיף י"ב, דיחיד נגרר אחר הרוב רק לענין מלאכה, אבל לענין תפלה כל שלא ענה עמהם ברכו מתפלל תפלה של חול חוץ לבית הכנסת. עכ"ל. ויש להטעים הדבר, דהגרירא הוא דוקא לענין איסורא, שאין לו לעשות מלאכה כשכבר קבלו הרוב את השבת. משא"כ תפלה, דבשלמא אם לא היה ראוי להתפלל תפלה של חול בשבת כמו מלאכה, היה גם זה אסור, אבל לפי האמת אינו כן דהא גם בשבת ראוי לשמונה עשרה, אלא משום טורח כמבואר בש"ס ברכות (דף כ"א ע"א), וגם מבואר לקמן (סימן רס"ח ס"ד) דאם התפלל שמונה עשרה והזכיר של שבת בתוך שמונה עשרה, יצא, דתפלה מעלייתא היא בשבת אם הזכיר של שבת, ומשום הכי לא נאסר בזה משום הרוב שקבלו את השבת.

ואחר כתבי זה מצאתי בערוך השלחן (אות כ') קצת בלשון אחרת, וז"ל: די"ל דלחומרא חלה עליו איסור במלאכה, ולא לקולא לפוטרו מתפלת חול, ומסיק אבל וכו' אם קבל שבת עמהם הרי בעצמו קבל עליו שבת ואסור לו להתפלל של חול וכן הוא בסט"ו. ולכאורה כיון דקרי לזה קולא או לפ"ד הנז', צ"ל דכיון דקבל בעצמו זהו כמו נדר, וזה גם יחיד יכול לקבל עליו שלא לעשות חומרא. (זרע יעקב – זלזניק)

שמז) שם אבל אם ענה וכו'. מג"א (סקכ"ח). באליה רבה [סקל"ג] הביא אגודה פרק במה מדליקין [סימן נ'] וז"ל: מצא החזן אומר ברכו, לא יענה עמהם כי לאחר שענה לא יוכל להתפלל מנחה דחול. (בגדי ישע)

הערות וציונים

242. ע"פ ירחון אור תורה שנה א' סימן א'. **243.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אות ר"ב.

אוצר ההלכה

שמח) שם אבל אם ענה וקבל שבת וכו'. כתב מר"ן, דמי ששהה להתפלל מנחה ערב שבת עד שקבלו הציבור שבת, לא יתפלל מנחה באותו בית הכנסת, אלא ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה של חול. והוא שלא קיבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקיבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול אלא יתפלל ערבית של שבת [שתים]. ע"כ. דקדק לומר ענה וקיבל שבת, לומר דוקא כשענה ברכו וכיון לקבל שבת. אבל כשענה ברכו שלא יראה ככופר ולא לכוונת קבלת שבת, אין עניית ברכו אוסרתו מלהתפלל תפלת החול. ונראה דמירי דהצבור שבבית הכנסת הם המיעוט, אבל אם הם המרובים קיימא לן דהמיעוט נמשכים אחריהם בעל כרחם כדלעיל (סי"ב) ואסור אז להתפלל תפלת חול. ויש לדחות דלא אמרו דנגררים אחר הרוב אלא לענין מלאכה. וצ"ע.

(שו"ת פעולת צדיק ח"ג – סימן ק"א)

שמט) שם אבל אם ענה וקבל שבת וכו'. נראה לשונו דייק דוקא לשם קבלה כשאר צבור, אבל אם דעתו להתפלל מנחה וענה דרך מצוה שעושה גם בחול כחיוב השומע אין לחוש, דשפיר הוי כתנאי דהדלקה. ואף דלשון התרומת הדשן [סימן ד'] שלא יענה ברכו משמע בכל ענין, דהוא סבר כדעת הכלבו [סימן ל"א דף כ"ה ע"ג] דלא מהני תנאי בהדלקה, משא"כ לדידן דייק הש"ע כדברינו. וכ"מ בב"י, אפילו בתפלת ערבית הוי מהני תנאי, רק דלא יאות כיון שהזכיר קדושת היום בתפלה. ע"ש. וגם דקיי"ל שאסור במלאכה אחר קבלת צבור ומ"מ מתפלל מנחה בעוד שלא ענה וקיבל עמהם, משום דקבלת ברכו במתכוון על קדושת היום נחשב כתפלה. אכן בערב ר"ח ומוצאי ר"ח עונה ברכו לכתחלה ואין פקפוק במנחה דלא חמיר קדושת היום.

וגם בב"י שכתב [בשם תרומת הדשן] שלא ימתין במנחה להתפלל אחר עניית ברכו מוכח כדברינו, דאל"כ פשיטא שלא ידחה מנחה משום עניית ברכו, וכוונתו כיון דשעה עוברת למנחה אם יענה ברכו פירוש דלא יאות לכתחלה אף שמתכוון למצוה בעלמא, מקרי כשעה עוברת בצבור זה ויתפלל מיד אף שלא יגמור קודם וא"צ לצאת.

(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ב ע"ב)

שנ) שם אבל אם ענה וקבל שבת וכו'. כתב בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק"ב ע"ב)[244] דנראה (ו)לשונו דייק דוקא לשם קבלה כשאר צבור, אבל אם דעתו להתפלל מנחה וענה דרך מצוה שעושה גם בחול כחיוב השומע אין לחוש, דשפיר הוי כתנאי דהדלקה. ואף דלשון התרומת הדשן [סימן ד'] שלא יענה ברכו משמע בכל ענין, משום דהוא סבר כדעת הכל בו [סימן ל"א דף כ"ה ע"ג] דלא מהני תנאי בהדלקה, משא"כ לדידן דייק הש"ע כדברינו, יעו"ש שהביא ראיה לדבריו. ועיין לקמן סימן רס"ז סעיף ב' [סק"א][245]. (ארחות חיים – ספינקא – סקט"ו)

שנא) שם אבל אם ענה וקבל שבת וכו'. משמע מדבריו דבעינן תרתי, ענה וקבל. אבל במרדכי [שבת סימן רצ"ו] שממנו מקור דין זה לא משמע הכי, וז"ל: דמי שלא התפלל מנחה וענה ברכו עם הקהל כבר עשהו קודש ואינו יכול לעשותו חול. ואפשר דס"ל למרן דאע"פ שענה ולא קבל לא עשהו קודש, והוא מפרש דעת המרדכי. (מחנה דן)

שנב) שם אבל אם ענה וקבל שבת וכו'. הנכנס לבית הכנסת בערב שבת להתפלל מנחה וערבית, וקודם תפלת מנחה שמע משליח צבור של מנין אחר, ברכו את ה' המבורך, לא יענה ברוך ה' המבורך, שאם יענה ברכו עם הצבור, לא יוכל להתפלל מנחה אחר כך, שאחר שעשאו קודש לא יעשנו חול, ואין תנאי מועיל בזה כלל. ואם עבר וענה ברכו, לא יתפלל מנחה אלא צריך להתפלל ערבית שתים של שבת.

(שו"ת יחוה דעת ח"ו – סימן י"ח)[246]

שנג) שם אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול. מי שהתפלל מנחה ביחיד בערב שבת חול המועד בעוד היום גדול, וקבל שבת ביחיד באמירת לכה דודי ומזמור שיר ליום השבת, ואח"ך נזכר שלא אמר יעלה ויבוא במנחה, פסק הרב זרע אמת ז"ל (ח"ג או"ח סימן ז"ך) דיחזור ויתפלל מנחה של חול ויזכיר בה יעלה ויבוא. ע"ש.

(פתח הדביר ח"ג – סקי"א)

שנד) שם אינו יכול להתפלל תפלת חול. אנשים שעוד לא התפללו מנחה וכיונו לקבל שבת בהדלקת הנר של נשותיהם, שוב אינם יכולים להתפלל מנחה, אלא יתפללו ערבית שתים.

אם לא כיונו לקבל שבת בהדלקת הנר של נשותיהם, יכולים להתפלל מנחה, ובלבד שיגמרו החזרה בעוד השמש על הארץ שהוא ודאי יום, ויניחו זה הזמן הקצר לתוספת מחול על הקדש. ומן הראוי להקדים להתפלל מנחה קודם זמן הדלקת נרות כדי שלא יבואו לידי מכשול. ואם לא ישמעו, הנח להם לישראל. אבל אם גומרים החזרה ולא ישאר עוד שמש על הארץ, לא יפה עושים, ויש להודיעם בנחת.

מי שכבר קיבל עליו את השבת בזמן הדלקת הנרות שהדליקו הנשים או באמירת ברכו וכיוצא, והוא נמצא שם בבית הכנסת בזמן שמתפללים מנחה, יש ספק גדול בפוסקים אם מצטרף ויכול לענות אמן עם מה שמתפללים, וראוי לו שלא

הערות וציונים

244. נדפס באות הקודמת. **245.** נדפס לקמן בסימן רס"ז אות כ"ח. **246.** ועיין ג"כ בספרו חזון עובדיה שבת ח"א (עמ' רצ"ו ואילך) שהאריך להוכיח שלא מועיל תנאי באמירת ברכו, ודחה דברי הרב פעולת צדיק והרב מאורי אור שהובאו לעיל אותיות שמ"ח-שמ"ט. ע"ש.

טז אם בא לבית הכנסת סמוך לקבלת הצבור שבת, מתחיל להתפלל מנחה, ואף על פי שבעודו מתפלל יקבלו הצבור שבת אין בכך כלום הואיל והתחיל בהיתר: באר הגולה י. שם בתרומת הדשן ובכתביו [ח״ב] סימן קנ״ג:

אוצר ההלכה

לשבת שם ויסתלק מן הספק, מאחר שלעצמו זמן זה הוא שבת ולא חול, וכל שכן שאם חסר להם למנין שאין לצרף מי שכבר קיבל עליו שבת[247].

(ילקוט כהונה – הלכות מנחה של ערב שבת ס״א–ס״ג)[248]

שנה) שם יתפלל ערבית שתים. תחלה של שבת ואח״כ שניה לתשלומין, ואם היפך אפשר דיצא הואיל ועדיין יום הוי זמן מנחה. אשל אברהם [סקכ״ח]. ועיין משבצות זהב (סימן ק״ח [סק״ח]) שהניח בצ״ע. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ט)

סעיף ט״ז

שנו) סעיף ט״ז מתחיל להתפלל מנחה. ולא ימתין עד אחר ברכו, דאם יענה ברכו שוב לא יוכל להתפלל מנחה. מהרי״א [תרומת הדשן סימן ד׳]. ועיין בתרומת הדשן [שם] שכתב, והוא שלא ענה עמהם ברכו כגון שלא היה בבית הכנסת. משמע אם הוא בבית הכנסת מחויב לענות ברכו. אבל באגודה (פ״ז) [פ״ב] דשבת [סימן נ׳] כתב, אם בא לבית הכנסת כשאומרים ברכו לא יענה, ולפמש״כ [דלְמה] דקיימ״ל דיכול להתנות בהדלקה, הוא הדין בברכו, א״כ י״ל דצריך לענות ברכו ולהתנות, ויכול להתפלל מנחה חוץ לבית הכנסת. הגרע״א [סקי״א]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ל)

שנז) שם אין בכך כלום הואיל והתחיל בהיתר. כתב הרב ט״ז [סק״ב] וז״ל: היינו שהיה סבור שהיה יכול לגמור קודם ברכו. עכ״ל. ועמו הסליחה רבה ליתא לע״ד, דבהדיא כתב בב״י שיש לסמוך עמ״ש בתרומת הדשן [סימן ד׳] שאע״פ שלא יכול לגמור קודם ברכו הואיל והתחיל בהיתר אין קפידא, ודלא כמ״ש בכתביו [סימן קנ״ג] דצריך שיגמור בהיתר. ע״כ[249]. וגם לשון הש״ע אינו סובל פירושו, דכיון דלפי מה שהוא סבור שיכול לגמור קודם ברכו פשיטא שיתחיל ולא יבוא לימלך. אלא ודאי דהכי קאמר, אע״פ שודאי לא יוכל לגמור קודם ברכו אין בזה כלום כיון שמתחיל בהיתר. וכן הבין הרב מג״א [סקכ״ט]. (נהר שלום – סק״א)

שנח) שם אין בכך כלום הואיל והתחיל בהיתר. כתב מג״א (סקכ״ט), אין בכך כלום. אע״ג וכו׳. והוא דלא כט״ז (בסק״ב), כי אשתמיטתיה (מיניה) דברי רבנו ב״י שכתב, אע״ג [ד]בתרומת הדשן בכתביו [סימן קנ״ג] משמע כמ״ש הט״ז, מ״מ בספרו [סימן ד׳] משמע כמ״ש המג״א, וידוע שאדם מדקדק יותר מה שכותב בספרו ממ״ש בכתביו. (בגדי ישע)

שנט) שם אין בכך כלום הואיל והתחיל בהיתר. כתב ב״י, הואיל והתחיל בהיתר כו׳. נ״ב: ודלא כהט״ז (בסק״ב), ע״ש דאשתמיטתיה דברי רבנו שכתב דהעיקר כמ״ש בפסקיו [סימן ד׳] ולא בכתביו [סימן קנ״ג], וכן הרב מג״א (בסקכ״ט), עיין בגדי ישע (סקכ״ט)[250], מחצית השקל (שם), נהר שלום (ס״א)[251], מאמר מרדכי (סקי״א). (דברי מנחם – הגב״י סק״ט)

שס) שם אין בכך כלום הואיל והתחיל בהיתר. כתב במנורה הטהורה [קני המנורה סקי״ד], דיש להסתפק אם כוונת הש״ע דהתחיל בהיתר לגמרי שסבר שיגמור קודם שיתחילו ברכו, או כיון דהתחיל עכ״פ קודם שאמרו ברכו מקרי התחיל בהיתר לענין זה דאינה אלא חומרא בעלמא, וכן פוסק בב״י. (ארחות חיים – ספינקא – סקט״ז)

שסא) שם אין בכך כלום הואיל והתחיל בהיתר. היינו שהיה סבור שיוכל לגמור, ט״ז [סק״ב] בשם כתבי מהרי״א [תרומת הדשן ח״ב סימן קנ״ג]. ובב״י כתב דשו״ת עיקר יותר מכתביו, ובתרומת הדשן [שו״ת, סימן ד׳] כתב דאין זה אלא חומרא בעלמא כמ״ש המג״א [סקכ״ט], הלכך יכול להתפלל אף שיודע שבאמצע תפלתו יאמרו הקהל ברכו, וכ״מ לשון הש״ע שכתב יקבלו ולא מקבלים. משבצות זהב [סק״ב]. וכ״כ באשל אברהם שעל גיליון הש״ע כמג״א, שכן הסכים אליה רבה [סקל״ד], וכן פסק בתניא ([ש״ע הגר״ז] סקכ״ד). (באר יעקב – קרויזר – סקל״א)

שסב) שם הואיל והתחיל בהיתר. כתב מרן ז״ל בב״י וז״ל: ולענין הלכה, נראה שיש לסמוך על מ״ש בספר תרומת הדשן [סימן ד׳] יותר מעל מ״ש בכתביו [סימן קנ״ג], דמה שאדם כותב בספר יותר מדקדק בו ממה שכותב בכתביו, ועוד דמה שקשה ממ״ש בכתביו כבר יישבו בתרומת הדשן. ע״כ.

ואחרי נער״ק יש להרגיש אטעמא קמא, דאדרבא נראה דאיפכא מסתברא, שהרי ספר תרומת הדשן הוא ז״ל עצמו סידר שאלותיו ולא ששאלוהו אחרים, כמ״ש הרב ש״ך ז״ל (יו״ד סימן קנ״ו סק״ך), והרב ט״ז ז״ל (שם סימן שכ״ח סק״ב),

---

הערות וציונים

247. עיין בשו״ת יביע אומר (ח״ו סימן כ״א) שכתב שמותר לענות קדיש וקדושה ורק אינו יכול להצטרף למנין. **248.** ע״פ שו״ת שמחת כהן חאו״ח סימן נ״ז. **249.** לפני הרב המחבר היתה הגרסא בט״ז הואיל והתחיל בהיתר והיינו שהיה סבור וכו׳, דמשמע שבא לפרש דברי הש״ע, ולכן השיג עליו הרב המחבר, אבל עיין בש״ע מהדורת פרידמאן הערה נ״ג שבדפוס ראשון של הט״ז מוכח שבא לחלוק על הש״ע ולא לפרש את דבריו. **250.** נדפס באות הקודמת. **251.** נדפס לעיל אות שנ״ז.

באר הגולה

כ. רשב"א [שבת דף קנ"א ע"א ד"ה א"ר] בשם התוספות:

יז כ**יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה:** הגה ומותר ליהנות ממותר המלאכה בשבת [דרכי משה הקצר אות ח'], וכל שכן במוקצה שבת מי שמתר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו [שם], כן נראה לי:

אוצר ההלכה

והרב בתי כהונה ז"ל בחלק בית דין [ח"א סימן י' דף מ"ט ע"ד], כמו שהביא דבריהם הרב הגדול יד מלאכי ז"ל בכללי [שאר] המחברים (אות ל"ז). ע"ש. (מ"ש מהרב ש"כ ז"ל לא מצאתי)[252]. אבל ספר הפסקים וכתבים, התשובות שבו הן הנה היו לבני ישראל אשר כתב להורותם הלכה למעשה, והואיל וכן נראה הסברא בהיפך, דמה שאדם כותב בספרו שלא נדרש מאחרים אלא כותב להלכה ולא למעשה, אינו מדקדק כל כך כמי שכותב להשיב שואלו דבר היושב ומצפה לעשות מעשה על פי הוראתו, דבזה ודאי מדקדק יותר. ולפי זה יותר היה ראוי לסמוך אפסקים וכתבים דהוו הלכה למעשה.

הן אמת דהנראה מדברי הרב ט"ז הנזכר דמ"ש דהוא עצמו סידר שאלותיו, היינו דאם השואל היה מסדר השאלה היה מקום לומר שלא דקדק לכתוב בדקדוק הראוי לפום דינא רק כאשר יעלה המזלג מחמת חסרון בקיאותו, לא כן כשהוא עצמו סידר השאלות דודאי יש לדקדק בדבריו טובא דודאי סידרם בעיון נמרץ ובדיוק רב. אך מ"מ לא נכחד דכשבא להורות הלכה למעשה מעמיק יותר במיצוי הדין. ואולי דגם מרן ז"ל סמוכות שלו אאידך טעמא, דמה שהקשה בכתביו כבר יישבו בתרומת הדשן, ואפשר גם הוא יודה דבעלמא ליכא למיסמך אטעמא קמא לחודיה לפסוק כתרומת הדשן היכא דסותר אפסקים וכתבים, דהאיכא לאצדודי דמה שמרבין בפו"ך [בפסקים וכתבים] עיקר היכא דלא שייך טעמא תניינא.

ועיין להרב הגדול חיד"א ז"ל בשם הגדולים (ח"ב אות ח"ל)[253], שהביא משם הרב פרי מגדים ז"ל בהקדמתו ליו"ד ([כללים בהוראת איסור והיתר] אות ט') דפסקים וכתבים הם אחרונים לתרומת הדשן, והוא ז"ל השיג עליו דלאו מילתא פסיקתא היא, דיש קודם תרומת הדשן ויש אחרונים. ע"ש. ונראה פשוט דפלוגתייהו להיכא דסותר עצמו ממקום למקום הי נקיטינן לעיקר, דלדעת הרב פרי מגדים דהפסקים וכתבים הוו בתראי נקיטינן כמו שהוא מרבין בפו"ך, ולדעת הרב חיד"א ז"ל כי שניהם חוברו בזמן אחד ליכא למיקם עלה דמילתא. ולא הזכירו שום אחד משניהם דברי מרן ב"י ז"ל שלפנינו דפשיטא ליה דתפסינן כתרומת הדשן, ומשמע מדבריו דהגם דנימא כי שניהם חוברו יחדו למשפט כמ"ש ה"ה חיד"א ז"ל, מ"מ מטעמא דטפי מדקדק במה שכותב בספרו ראוי לתפוס כתרומת הדשן, ולמאי דכתיבנא בעניותין יש לצדד איפכא כנזכר.

ומה גם דאי ה"ה חיד"א ז"ל הוה חזי בעידנא ההיא דברי מרן ז"ל הללו, הוה מסייע נפשיה מהכא, דמוכח מכאן דתשובה זו דתרומת הדשן חיברה אחר מ"ש בפסקים וכתבים, שהרי בכתביו פסק דאם היה יודע שלא יוכל לגמור חשיב התחיל באיסור מכח דברי רשב"ם [פסחים קז: ד"ה סוף סוף] והגהת מרדכי, ובתרומת הדשן דחה זה ומסיק דנדונו לא דמי להתם דלאו איסור והיתר שייך ביה. ואם בעת שכתב תשובה זו בפסקים וכתבים כבר אסיק אדעתיה דחיה זו שכתב בתרומת הדשן, לא הוה מסיק בפשיטות לאסור היכא שיודע שלא יגמור, אלא ודאי דתשובה זו דתרומת הדשן חיברה באחרונה.

ואחר זמן רב ראתה עיני להפרי מגדים ז"ל גופיה דמהדר אתלמודיה (בכללים שלו שבסוף הקדמתו לחאו"ח אחר סדר הנהגות הנשאל עם השואל אות ל"ז) שכתב וז"ל: ביו"ד צדדנו בתרומת הדשן אי כתבים באחרונה חיבר, עיין ב"י (או"ח סימן רס"ג) תרומת הדשן עיקר יותר מכתביו, ובט"ז שם ([ס"ק] ב') פסק כמ"ש בכתביו, וי"ל דסובר דלא פליגי, עיין פרישה [דרישה אות ב']. ע"כ. הרי דהרגיש מדברי מרן הללו דקיימי דלא כוותיה, ובדחייתו צידד לומר דגם הרב ט"ז ז"ל ס"ל כמרן דהעיקר תרומת הדשן, אלא דהכא לא סתר דידיה אדידיה. ואולם על הרב חיד"א ז"ל פש גבן מאי דרמינן עליה איך לא זכר ש"ר דברי מרן ז"ל הללו. (פתח הדביר ח"ג – סק"י)

סעיף י"ז

שסג) סעיף י"ז יש אומרים וכו'. כתב ב"י (שיטה נ"ו), ואיני מבין דבריו כו'. נ"ב: ולכן בספר הקצר פסק כהרשב"א [שבת קנא. ד"ה אמר רב יהודה], וכ"פ מהר"י וייל ז"ל (בסימן קי"ו). ובספר הלבוש [סי"ז] ערער ע"ז, ועיין בב"ח [אות ג' ד"ה כתב הר"ן].

וכתוב בספר המפה דמותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת, וכ"ש במוצאי שבת מי שאיחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות מלאכתו, להדליק לו נרו ולבשל לו, ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו. ע"כ. ויראה דהכי קאמר, כיון דמותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, מותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת וכ"ש במוצאי שבת וא"צ להמתין בכדי שיעשו. ולא תימא לא הותר לו לומר אלא שיעשה מלאכה

הערות וציונים

252. הוא ביו"ד סימן קצ"ו (סק"כ). **253.** בשם הגדולים מהדורת בן יעקב הנמצאת בידינו הוא בחלק א' (מערכת גדולים, מערכת יו"ד אות ת"ב).

וליכא איסורא באמירה אבל אסור ליהנות, קמ"ל דמותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת וכ"ש במוצאי שבת. ומ"ש מי שמאחר להתפלל וכו' הוא דין אחר נמשך מזה. אבל הב"ח פירש דהכי קאמר, ומותר (לאכול) [ליהנות] מאותה מלאכה, ומזה יש ללמוד וכ"ש במוצאי שבת למי שאיחר וכו', והכל שכן במוצאי שבת לא קאי לאמרו לעשות לו מלאכה אחר שקבל עליו שבת אלא למי שאיחר כו'.

ובעל הלבוש הקשה על רבו בדין מי שאיחר להתפלל במוצאי שבת, והב"ח הסכים לדברי בעל המפה. ועיין במ"ש בס"ד בסימן רצ"ט (בהגהת ב"י אות ה').

(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ד)

שסד) שם יש אומרים וכו'. עיין לקמן סוף סימן רצ"ט שנראה סותר לזה[254]. (גור אריה הלוי – סק"א)

שסה) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה.

בט"ז (סק"ג), איתא בפרק שואל ([שבת] דף קנ"א ע"א) וכו'. ע"ש שהאריך לסתור דברי הר"ן [שבת סד: ד"ה ומדאמרינן] ודברי ב"י, ולקיים דברי הרשב"א [שם קנא. ד"ה אמר רב יהודה]. ולפענ"ד לא יצא ידי חובת כל עיונו בזה, ומ"ש משמע דבלאו דברי שמואל וכו' ועל כרחך לומר וכו', דברי תימה הם, דאי מתניתין מיירי לשמור חוץ לתחום ודאי דאיכא להקשות מגופה דמתניתין, (דא"כ) [דא"נ] שמירת הפירות דבר המותר בשבת לעשותו, מ"מ הליכה מחוץ לתחום למקום שהם הפירות דבר האסור לעשותו בשבת הוא, ומ"ט מותר להחשיך, וע"כ צ"ל דממתניתין ליכא לאקשויי מידי רישא לסיפא, דאיכא למימר דמיירי תוך התחום, ולכן להביא פירות אסור דאסור להביאם בשבת, ולשמור מותר, דמותר לילך לשמרם בשבת, ולכן אף אם רוצה לשמרם אחר השבת מותר לילך להחשיך בשבת בשביל זה. או דנימא דמיירי אפילו חוץ לתחום, והחשכה לבד בלא אמירה משום הליכה שמחוץ לתחום אין בו איסור, אבל האיסור הוא בהליכה (לחשוך) [להחשיך] לעשיית מלאכה האסורה בשבת לעשותה, ולכן להביא פירות אסור ולשמור מותר, וקושיית הגמרא [שם קנ:] לשמואל הוא דהתיר אפילו אמירה מחמת בורגנין ומתניתין אסור אפילו (החשיכה) [החשכה] בלא אמירה.

אכן כ"ז אינו לעיקרא דמלתא, רק כמ"ש התוספות בזה (שם דף ק"נ ע"ב ד"ה אבל) דמתניתין ודאי חוץ לתחום מיירי, ואין חילוק בין החשכה לאמירה מדקאמר אבא שאול כל שאני וכו'. ובאמת דברי שמואל מוכרחים במתניתין, רק שהתוספות תירצו שם בטוב טעם הא דמקשה אדברי שמואל ולא מגופה דמתניתין, וגם תירוצם היינו כפי הקס"ד, אבל לפי האמת הטעם במתניתין משום בורגנין, הא בלא"ה אפילו לשמור היה אסור להחשיך אם הוא חוץ לתחום, או שלהחשיך קיל מאמירה לענין הליכה חוץ לתחום, ובלא היתירא דבורגנין מותר להחשיך. וכן נראה מדברי הרמב"ם (פכ"ד [מהלכות שבת ה"ג]) שכתב בסתם היתר דהחשכה על התחום כדי לשמור, ולהביא פירות תלושין כתב הטעם משום מחיצות, וכ"כ דברי שמואל כהווייתן שמותר לומר לכרך פלוני וכו' משום בורגנין, ולכן נמי לא הוצרך שמואל לומר טעמא דמתניתין משום בורגנין גבי החשכה. אבל באידך מימרא דשמואל דקאמר מותר לומר לחבירו שמור לי וכו' ודאי דאינו ענין למימרא זו דלכרך פלוני כו', דהכא קמ"ל היתר אמירה שיאמר עשיית הדבר שיעשה הוא בעצמו למחר אף שאסור לעשותו בו ביום, דהיינו הליכה מחוץ לתחום, דלא נקרא דבור של חול הואיל וע"י בורגנין יכול לעשותו בשבת, לכן מותר לאמור שיעשה כן בחול, והתם קמ"ל שמותר לומר לחבירו שיעשה דבר בשבת עצמו אף שהוא אינו יכול לעשותו בשבת. ואם יהיה הטעם מאיזה דבר שיהיה, אם נאמר משום דכיון שהוא עצמו היה יכול לעשותו לשמרו אם לא הרחקת התחום שמעכבו כמו שפרש"י במתניתין, ולכן גם אמירתו מותרת, וכמו שכתב הט"ז דחדא טעמא לתרווייהו להחשיך לשמור דמתניתין ולומר לחבירו לשמור בלתי טעמא דבורגנין, מ"מ אין ראיה לדברי הרשב"א, דשאני הכא כיון שהוא עצמו מותר במלאכת השמירה מותר לומר לחבירו לשמור, וכן אפילו הוא עצמו יכול לומר אני אשמור פירות אלו למחר לפי הכלל שנתן אבא שאול כל שאני זכאי וכו', ע"ש בגמרא. משא"כ בנדון של הרשב"א כיון שהוא עצמו אין לו היתר בשום ענין לעשות מלאכה זו, האיך רשאי לומר לחבירו לעשותה, ואם נאמר הטעם משום בורגנין, פשיטא דלא מוכח מידי, עיין בתוד"ה לכרך פלוני ותראה כי כ"ז נכון.

וצריך לומר דמ"מ הוכיח הרשב"א כן, דכיון דמ"מ אסור לו לשמור בעצמו בשבת דאינו יכול הואיל שהוא חוץ לתחום, ואפילו הכי מותר לומר לחבירו, ולמתניתין לא דמי, דהחשכה בלא אמירה שאני דקיל, וכאן אפילו האמירה מותר הואיל וחבירו יכול לעשותו, לכן מותר נמי בנדון דידן. וכ"ז דוחק ממה שכתבתי דכאן יש היתר משום בורגנין או משום דשמירה עצמו אינו אסור עליו.

ומכל מקום נ"ל לדינא דברי ב"י נכונים דה"נ י"ל דאלו לא קיבל שבת עליו היה לו היתר בעת ההיא לעשות מלאכה זו עצמה. והט"ז דחה סברא זו בשתי ידים, דא"כ למה אמר שמואל הטעם משום בורגנין היה לו לומר וכו', ואין זה דחיה, דודאי הואיל כזה לא אמרינן מה שהיה בידו לעשות קודם זמן אמירתו או עשיית חבירו, אבל הואיל כזה אם יש לומר שהיה באפשרי לו לעשות מלאכה זו בעצמו בעת אמירתו ועשיית

הערות וציונים

254. גירסתו שם היתה כגירסת הרב שיירי כנה"ג (סימן רצ"ט הגב"י סק"ה) "ואין מותר לומר לאחר" וכו', אך כבר תיקן שם הרב שכנה"ג שצ"ל "אי מותר לומר לאחר", כנדפס לפנינו.

אוצר ההלכה

חבירו, ודאי שע״כ דאמרינן הואיל, כמו בבורגנין אף שאין לו לעת עתה בורגנין מ״מ אמרינן הואיל ואם היה לו בורגנין היה מותר אף עתה, וה״נ אם לא היה מקבל עליו שבת היה לו לעצמו היתר. ואף שיש קצת לחלק, דשאני התם שאין איסור משום ״ודבר דבר״ [ישעיה נ״ח, י״ג] הואיל ודיבור כזה מותר בשבת עצמו אין זה דיבורו של שבת כדיבורו של חול, אבל הכא הואיל וכבר עשהו שבת האיך יהיה מותר לו לדבר דבר של חול ממש משום הואיל ואילו לא קיבל היה אצלו חול, מ״מ השתא שבת הוא אצלו, ועשיית מלאכה עצמה יוכיח שאסורה לו ולא מהני לומר הואיל ואילו לא קיבל היה מותר, ומהיכי תיתי נקל בדבור, ובגמרא משמע דשוים הם מדפריך בתר מתניתין דלא ישכור אדם פועלים (שם דף ק״נ ע״א) אמירה לנכרי שבות, משמע דאפילו אמירה משום אמירה דהיא אסורה רק משום ממצוא חפצך שוה לאיסור מלאכה. וצ״ע בכל זה. (חמד משה – סק״א)

שסו) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב ב״י (שיטה נ״ו), ואיני מבין דבריו כו׳. נ״ב: משאת משה (חיו״ד סימן ד׳). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ג)

שסז) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כן הוכיח הרשב״א [שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה] מדאמרינן בגמרא (דף קנ״א ע״א) מותר לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירות שבתחומי. והר״ן [שם סד: ד״ה ומדאמרינן] כתב עליו, אין הנידון דומה לראיה דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הוא שומר. והשיב הב״י דה״נ דכוותה אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה. והרב ט״ז [סק״ג] כתב דלא מהני הך סברא שיש היתר בלא״ה אלא כל שיש היתר עכשיו, תדע דאל״ה אמאי אמר (רב חסדא) [שמואל] [שם קנ:] מותר לומר לכרך פלוני אני הולך למחר כיון שיש היתר ע״י בורגנין, היה לו לומר שאם היה רוצה היה הולך שם קודם השבת. ע״כ. וראיה זו איני מכיר לע״ד, דהרב ב״י קאמר דה״נ אי בעי בידו היה לעשות עכשיו מלאכה אם לא היה מקבל שבת, אבל מה שהיה יכול לעשותו מערב שבת פשיטא דלא מהני, דאם אי אתה אומר כן בטלת איסור ״ודבר דבר״ [ישעיה נ״ח, י״ג], דהא כל מידי נמי אי הוה בעי הוה עביד ליה מערב שבת, והיינו דהוצרך הגמרא לומר דבשבת נמי משכחת היתר, וקאמר הב״י דכי היכי דהתם מהני מאי דיש היתר ע״י בורגנין אע״ג דליכא בורגנין, ה״נ מהני מאי דהיה מותר אם לא היה מקבל שבת אע״ג דעכשיו דקבליה לשבתא אסור.

עוד האריך הרב ז״ל להוכיח דמה שמותר לומר לחבירו שמור [לי] פירות (שבתחומי) [שבתחומך] אין הטעם משום בורגנין, אלא משום שהשמירה בעצמה דבר המותר. עיין עליו.

ובגמרא [שם] הכי איתא: אמר רב יאודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר שאם יש בורגנין הולך, תנן אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות, בשלמא לשכור פועלים דבשבת לא מצי אגר, אלא להביא פירות לימא שאם יש שם מחיצות מביא. והקשו התוספות [ד״ה אבל] דמתניתין מוכחא כשמואל דהא שריא להחשיך לשמור חוץ לתחום, אלמא שרי למימר נמי חוץ לתחום אני הולך, כדקתני כל שאני זכאי וכו׳. ותירצו דאי לאו דשמואל הו״א אין לך דבר שלא יהא מותר לאדם לומר על עצמו וכו׳, וכי תלי אבא שאול הני מילי באמירה[255] לחבירו, ע״ע. ומהרש״א ז״ל הקשה עליהם דהי״ל להקשות ב[ה]חשכה גופא דקתני שרי להחשיך לשמור מחוץ לתחום מטעמא דאם יש בורגנין הולך שם, א״כ אמאי אינו מחשיך להביא פירות שאם יש מחיצות מביא, ואם איכא שום טעמא בלשמור מחוץ לתחום א״כ ליכא למשמע מיניה כלל למישרי לומר חוץ לתחום אני הולך למחר. ולא ידענא מאי ק״ל, כי מה שאין מחשיכין על התחום היינו מטעם ״ממצא חפצך״ כמ״ש הרמב״ם (פכ״ד ה״א), וכל שמחשיך לעשות דבר המותר בשבת כגון לשמור פירותיו, אין כאן ממצא חפצך שהרי חפץ זה בעצמו מותר לעשותו, משא״כ לשכור פועלים ולהביא פירות שהם דברים אסורים וכמ״ש הט״ז ז״ל. אבל על מה שהתיר התנא האמירה לצאת חוץ לתחום בזה קשה, דהרי איסור האמירה משום ודבר דבר, דכל שאסור לעשות אסור לומר לעשותו למחר, וא״כ כיון שהיציאה חוץ לתחום אסור בדין היה שתהא אסורה האמירה ג״כ ואעפ״כ התירה התנא, ש״מ דלא חשיב ליה דבר שאסור לעשותו כיון שיש לו היתר לעשותו בשבת וכדשמואל, ותיקשי רישא דאסר להחשיך להביא פירות, ואמאי הלא אין זה דבר שאסור לעשותו בשבת כיון שאפשר להביאו ע״י מחיצות. וע״ז תירצו דאי לאו דשמואל הו״א לעולם לא מהני כלל הך סברא דאם יש בורגנין, וה״ט דאסור להחשיך להביא פירות ולא אמרינן שאם יש מחיצות מביא, ואעפ״כ מותר לומר למחר אלך במקום פלוני שהוא ח״ל [חוץ לתחום], מטעם דעל עצמו יכול לומר כל מה שירצה, ומאי דתנן [קנ.] כל שאני זכאי באמירתו, היינו לומר לאחרים לעשות דאילו לעצמו הכל שרי. (נהר שלום – סק״ב)

שסח) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב ט״ז (סק״ג), וכל שכן וכו׳ איתא בפרק שואל וכו׳, וכתב ב״י וכו׳, ונל[ע״ד] דטענת הרב ב״י אינה טענה, היה לו לומר וכו׳. ונראה דהוכחה זו אינה מובנת כלל, דמה מועיל דבר זה שהיה יכול לילך קודם שבת, כיון דבשבת עצמו ליכא שום היתר, ושאני סברת הרב ב״י דאם לא היה מקבל שבת היה יכול לילך באותו זמן עצמו שהוא שבת שלו.

הערות וציונים

255. גירסת הב״ח שם ״באמירה ה״מ״.

אוצר ההלכה

ולענין עיקר הקושיא נראה ליישב, בשלמא אי הוי סבירא לן דבורגנין שעושין עכו״ם בשבת מהני מיד לאותו שבת, שפיר היה מקום לסברתו, דשאני התם דמשכחת היתר באותו שבת ע״י בורגנין הנעשים באותו שבת, משא״כ הכא דהוי למפרע. אבל למאי דאמרו בפרק מי שהוציאוהו [עירובין מב.] והביאו הפוסקים (סימן ת״ג), דמי ששבת בבקעה והקיפוהו עכו״ם מחיצה בשבת לדירה אינו הולך בה אלא אלפים, שאינה כולה כארבע אמות הואיל ולא שבת באויר מחיצות. ולפי זה ודאי גבי בורגנין נמי דינא הכי דאם לא היו שם בין השמשות לא מהני מה שנעשו בשבת. וא״כ הא דקאמר בגמרא דיש לו היתר ע״י בורגנין, הוא דוקא בנעשו קודם שבת, וא״כ שפיר קאמר הרב ב״י דאם לא היה מקבל עליו שבת מקודם היה לו היתר, שהוא דומה ממש לבורגנין. ומ״ש הב״ח [אות ג׳ ד״ה כתב הר״ן] בפשטות דאם עכו״ם עשה בורגנין בשבת מהני, צ״ע דהוא נגד הגמרא דמחיצות. וגם הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פכ״ד ה״ג] דקדק בלשונו הצח וכתב, שאם היו בורגנין, משמע קצת דהיו קודם השבת. (ברכת דוד)

שפט) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. זה דעת הרשב״א [שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה] בשם תוספות, ולמדו כן מההיא דשמואל בפרק שואל (דף קנ״א ע״א), דאיתא שם: אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי. וכתב הרשב״א בשם תוספות, דמהא שמעינן דישראל שקיבל עליו שבת קודם חשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלוני. והר״ן [שם סד: ד״ה ומדאמרינן] כתב על זה, ולי נראה דאין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא דאם היה שם בורגנין הוא עצמו היה שומר. וכתב ב״י על דברי הר״ן, (ואינו) [ואיני] מבין דבריו דה״נ איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לו לעשות מלאכה. להכי פסק כן בש״ע. אבל כל האחרונים מקשים עליו דטענתו אינו טענה, דלא מהני סברא זו שיש היתר בלא״ה אלא כל שיש היתר עכשיו, וא״כ בשלמא בשמירת פירות אם היו עושין העכו״ם היום בורגנין, הוא בעצמו היה יכול לשמור, משא״כ כאן דכבר קיבל עליו שבת ונאסר במלאכה א״כ יהא אסור לומר לחבירו לעשות לו מלאכה, עיין בט״ז [סק״ג] שרוצה לדחוק וליישב קושית הר״ן. והב״ח [אות ג׳ ד״ה כתב הר״ן] כתב ליישב קושית הר״ן דהא מפורש שם בסוגיא דלאו דוקא קאמר לשמור את הפירות אומר לחבירו לשמור, אלא אפילו הבאה דאין לו היתר כלל בשבת להביאם נמי מותר לומר לחבירו, וכדאסיק בגמרא [קנא.] דהכי קאמר אבא שאול לת״ק כל שאני זכאי וכו׳, וכיון שכן שמעינן דאין היתר אמירה זו תלויה באם היה שם בורגנין (דאל״כ לא היה לו לשמור כ״ש ובלבד) [דא״כ לא היה זה כל שכן כלל ד]להביא צרכי כלה ולשמור שווים הם, כי היכא דבלשמור איכא למימר אם היה שם בורגנין היה הולך בעצמו לשמור ה״נ בצורכי כלה אם היה שם מחיצות היה מביא וכו׳. ע״ש. ואדמו״ה דדברי הב״ח אינם מובנים כלל, דמ״מ אף דטעם ההיתר בשמירות תליא בבורגנין מ״מ שפיר יש כ״ש, דאם להביא מותר דאין [היתר] לו ולחבירו אא״כ ע״י המחיצות, כ״ש בלשמור שיש היתר לחבירו בלא בורגנין [ו]גם לו היה מותר ע״י בורגנין, וא״כ יש שני צדדים להיתר גבי לשמור לפירות ושפיר הוי כ״ש. אבל היכא דאין לו היתר כלל ולחבירו יש היתר כמו כאן גבי קבלת שבת, ודאי קושיית הר״ן במקומה עומדת.

אבל אמ״ו [אמר מורנו ורבנו] דראיית הרשב״א מהכא, דאיתא שם אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר (שמא) [שאם] יש שם בורגנין הולך, ופריך הש״ס תנן אין מחשיכין על התחום (מ)לשכור פועלים ולהביא פירות וכו׳, אלא להביא פירות לימא שאם יש שם מחיצות מביא וכו׳. ע״ש. וקשה הלא גם אם יש שם מחיצות עדיין אסור להביא בלא עירובי חצירות, וצ״ל כיון דעירובי חצירות דרבנן א״כ לא הוי אלא איסור דרבנן (גם) [אם] יש שם מחיצות, וא״כ נשמע מזה דעל איסור דרבנן לא חיישינן, א״כ גם כאן גבי קבלת שבת בעוד היום לא הוי איסור עשיית מלאכה אלא מדרבנן (וק״ל) [וקיל] ואין לחוש. וק״ל. (מתוק מדבש)

שע) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. עוד הביא הב״י [סי״ז] משם התוספות[256], שאם קבל שבת מבעוד יום, שיוכל לומר לחבירו שלא קבל לעשות לו מלאכה, והביאו ראיה ממ״ש שמותר לומר לחבירו שמור לי פירות כו׳. ע״ש. ולא הבנתי דבריהם דמאי מדמו הך דהכא להתם, דהתם מה שאומר לו שישמור פירותיו אין שם איסור כלל לא לו ולא לאחרים, אלא שאינו יכול להלוך שם, וכיון שזה נמצא שם מותר לומר לו, מכיון שהמעשה מצד עצמו אין בו איסור, משא״כ הכא שאומר לו שיעשה חבירו מלאכה גמורה שהוא בעצמו היה אסור לו לעשותה בכל מקום, שנמצא לעולם שהוא אסור.

וראיתי להרב זרע אברהם (או״ח סימן יו״ד [ד״ה אמר אברהם]) שפסק דדוקא לישראל מותר לומר לו לעשות לו מלאכה, אבל לגוי אסור, ודקדק כן ממ״ש התוס׳, ושוב מצא בחידושי הרשב״א ז״ל כו׳. וכתב, הרי להדיא דאע״ג דלגוי אסור ל״ל [לומר לו] כו׳. ע״ש. ודבריו תמוהים, דהא בפירוש כתב הרשב״א באותו לשון, שאם הגוי באותו תחום דמכ״ש דמותר לו שישמור פירותיו, ולא אסר לגוי אלא כשיאמר לו שילך למקום פלוני לשמור פירותיו, שלישראל היה אסור ולגוי נמי אסור. (יד המלך)

הערות וציונים

256. הביאם הרשב״א בחידושיו (שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה).

אוצר ההלכה

שעא) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. הוא דעת הרשב"א [שבת קנא. ד"ה אמר רב יהודה], ועיין בב"י מביא הר"ן [שם סד: ד"ה ומדאמרינן] לחולק בלשון זה: ולי נראה אין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא דאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר. וכתב הב"י דה"נ איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר. ועיין בספרי בית מאיר ([אבן העזר] סימן ה') קרוב לסופו כתבתי קצת בקיצור ליישב הר"ן, ור"ל דהכי טוען הר"ן, דשאני התם דאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר, ונמצא אין בזה כי אם מצד איסור אמירה שבות, כי בהשמירה דעביד חבריה לא שייך איסור שליחות שהרי השמירה הוא עצמו מצי עביד, ובכל מידי דיש מציאות היתר לא נאסר האמירה. משא"כ במלאכה גמורה מה בכך דמפני שהיה אפשר לו שלא לקבל שבת היה מותר בו ואין בזה משום איסור אמירה, מ"מ יש בזה האיסור שליחות. ע"ש ודוק. (בית מאיר)

שעב) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב הר"ן [שבת סד: ד"ה ומדאמרינן] וכו', ומדאמרינן הכא שמותר כו' שמור פירות שבתחומך כו', כתב הרשב"א [שם קנא. ד"ה אמר רב יהודה] בשם התוס' דמהא שמעינן דישראל שקבל עליו שבת קודם חשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות כו'. י"ל דשאני הכא בתחומין שאינו עושה חבירו מה שהוא אינו יכול לעשות, אלא שלו הוי חוץ לתחום ולחבירו הוי תוך התחום, אבל הכא המלאכה שאינו יכול לעשות הוא, עושה חבירו. ודוק. (ידיו של משה)

שעג) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. בט"ז (סק"ג), איתא בפרק שואל כו', גם למפרע מהני אמאי אמר רב יהודה אמר שמואל שם. כצ"ל. (שמן המאור)

שעד) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב ט"ז (סק"ג), אבל לא מהני לומר כן למפרע. נ"ב: וכן נראה ממ"ש מור"ם בסימן תקכ"ז (ס"כ), מי שמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום וכו'. יע"ש. הרי דלא אמרינן אם לא היה מתענה היה מותר לבשל. ועמ"ש הדרכי משה הכא [אות ח'] בזה, והמג"א הכא (בסקל"ג). ודו"ק. ועמ"ש הט"ז (בסימן (שצ"ד) [שצ"ג] סק"ד) דלשיטתיה אזל דאפילו קבל עליו תוספת שבת יכול לומר הדליקו את הנר. ודוק. (מגן בעדי)

שעה) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. עיין ט"ז [סק"ג] באריכות, וכלל דבריו נראה דע"כ מתניתין [שבת קנ.] דמחשיך לשמור פירות אין ההיתר משום בורגנין מדאיצטריך לשמואל לאוסופי [שם ע"ב], וע"כ משום דבשמירה לית ביה איסור, ואע"ג דלדידיה אסור משום חוץ לתחום ע"כ משום דשרי לחבריה. וה"נ מה שהתיר [שם קנא.] שמור לי פירות שבתחומך נמי היינו משום הכי (וכמו דמסיק התם דכללא דהני תרתי שוו אהדדי), הרי דאין בזה איסור אמירה כיון ששרי לחבריה, וזה נכון. אמנם מה שחיזק עוד דע"כ הא דפירות שבתחומך אינו משום בורגנין דאל"כ למה לי תרתי דשמואל לכרך פלוני אני הולך כו' ושמור לי פירות שבתחומך, ואע"ג דע"כ שמעינן מהא דכרך פלוני דמותר משום בורגנין וה"נ פירות שבתחומך, י"ל דקמ"ל בזה דתלי אהדדי (נראה כוונתו לפרושי מילתא דאבא שאול, עיין ש"ס [שם קנא.]). אבל זה דחוק מאד, ויותר נראה דל"ק כלל, דהא דבורגנין ודאי איצטריך, דלא נימא דלא שרי אלא משום מאי דשרי לחבירו ולא אני הולך דאיכא איסורא, והך דשמור לי י"ל דלא נימא דהוה כשכר שבת, וקמ"ל דכיון דאינו אלא מחליף שמירה בשמירה, עיין ריש סימן רס"ו[257], לא מיקרי זה שכירות, או י"ל דכיון דאינו אלא שמירה מן ההיזק לא חשיב שכר שבת, כדאמרינן כתובות (סד.) (איהו) [איהי] דמפחית פחית לא מיחזי שכר שבת. ע"ש. וכ"ז לענין שבות דאמירה, ועיין פרי מגדים [משבצות זהב סק"ג] שכתב דצריך ליישב למה לא שייך בזה שלוחו של אדם כמותו ויחשב כאילו עשה בעצמו באיסור, ולכאורה היה נראה דלא שייך בזה לאמר שהוא כאילו עשה הוא באיסור כיון שחבירו עושה בהיתר, ותדע דמיבעיא לן בש"ס [נדרים לה:] אי כהני שלוחי דידן, ולא פשיט [בקידושין כג:] אלא משום דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, וטפי הו"ל למימר דאי שלוחי דידן (ו)יתחייב הישראל כאלו שמש בעצמו, ועל כרחך משום דכיון דהשליח עושה בהיתר לא שייך לחייב להמשלח. וכעין זה מצאתי בחתם סופר (או"ח סימן ר"א). ע"ש. אבל צריך להבין לפי זה בריש בבא מציעא (די"א) [י:] דאמר איכא בינייהו איש דאמר לה לאשה אקפי לי קטן, ובתוספות ריש שבועות [ג. ד"ה ועל הזקן] פירשו בתחילה הסוגיא כרב הונא דאשה מותרת להקיף לקטן. ואפילו הכי אמרינן דלמ"ד משום לאו בר חיובא מחייב שולחה, וצע"ג. (חבל יוסף – גנזי חיים)

שעו) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. עיין ט"ז (סק"ג). והנה ודאי הנכון כדבריו וכמו שכתב השו"ע, ורק ראיתי כי תמה על הר"ן והב"י, לכן אבא על דבריו להסביר דבריהם. הנה דין זה מקורו מן הרשב"א [שבת קנא. ד"ה אמר רב יהודה] שכתב דמותר לומר לחבירו לעשות לו מלאכה, וראייתו הוא מהא דאמרינן (שבת דף קנ"א ע"א) דמותר לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך, וכתב הר"ן [שם סד: ד"ה ומדאמרינן] דאין ראיה משם דהתם אם היה בורגנין היה הולך בעצמו, וכתב

הערות וציונים

257. אולי צ"ל סימן רמ"ו.

הב״י דגם כאן אם לא היה מקבל שבת היה מותר. והט״ז תמה על הר״ן דלא אמרו היתר בורגנין בש״ס רק על הך [שם קנ:] דיכול לומר לכרך פלוני אני הולך למחר, והיינו רק האמירה דהוא בעצמו ילך, אבל בשמור לי פירות שבתחומך הוא מטעם דהשמירה עצמה אין בה איסור. וגם במ״ש הב״י תמה(ו) דהרי עכשיו אין לו היתר, ומה מועיל מה שאם היה רוצה מעיקרא לא היה מקבל שבת, סוף סוף הא כבר קבל.

ולי נראה לפרש דבריהם בפשוט, דהנה הא דיכול לומר לישראל שלא קבל שבת לעשות לו מלאכה צריך להבין, הא באין השליח בר חיובא מחייב שולחו וא״כ שליחו כמותו והוי כעושה בעצמו, ואף באיסור אמירה לעכו״ם יש סוברים טעם האיסור משום דלחומרא יש שליחות, ועיין מ״ש לעיל סימן רמ״ג [סק״ג][258].

ואך פשוט דכמו במצוה שבגופו אין שייך [259][שליחות], פשוט דה״ה בדבר עבירה היכי דהאיסור הוא על גופו אין בזה משום שליחות, ועיין במטה אפרים (הלכות קדיש [יתום, שער רביעי] בקונטרס אלף למטה [סק״י]) דהיה זה בעיניו לדבר פשוט. וא״כ נראה באיסור שבת ודאי האיסור הוא אינו בחפץ הנעשה רק האיסור הוא על גופו, כמ״ש הפוסקים דלכן לא שייך בזה אי עביד לא מהני. וא״כ ה״נ היה פשוט להרשב״א דמטעם זה ודאי דמותר לומר למי שלא קבל שבת שיעשה מלאכה ואין בזה איסור שליחות. והרי מצינו דאף אמירה לעכו״ם אסור בשבת, וע״כ דאסרו חכמים כאלו האיסור הוא על חפץ הנעשה. וזה נראה קצת במ״ש הסמ״ג [לאוין ע״ה דף כ״ד ע״ד] איסור אמירה לעכו״ם מאסמכתא ד״כל מלאכה לא יעשה״ [שמות י״ב, ט״ז] והיינו דהאיסור הוא במלאכה הנעשית, וא״כ ה״נ [לא] קבל שבת לעשות בשביל זה שקבל שבת, לכן מביא הרשב״א ראיה משמור לי פירות שבתחומך, כיון דאין שום איסור על חבירו אין כאן איסור, ולא דמי כלל לאמירה לעכו״ם.

ולכן הקשה הר״ן דלעולם י״ל דדבר שאסור בעצמו אסור לומר לחבירו דהוי שליחו והוי כעשה הוא עצמו, אבל שמירת פירות הרי מותר לו בעצמו לשמור, מה תאמר, דמ״מ הרי ההליכה לשם אסור, ואם היה שייך שליחות הוי כהולך בעצמו, ע״ז כתב דאף ההליכה ע״כ אין עליה שם איסור, דהרי צריך להבין דאיך יכול לומר לכרך פלוני אני הולך למחר מטעם דאם יש בורגנין יכול לילך היום, הרי מ״מ אין כאן בורגנין, וע״כ דר״ל כיון דההליכה עצמה לפעמים יש היתר, דהיינו ביש בורגנין, שוב אין שייך לאסור אמירה דהרי אינו אומר בפיו שיעשה מלאכה, דאין המלאכה יותר באין בורגנין מיש בורגנין, לא נקרא על האמירה שם איסור, וה״נ מה שמצוה לחבירו לשמור אין שייך לאסור משום שליחות. ואין כוונת הר״ן דבשמור לי ההיתר ע״י בורגנין רק דאין זה מלאכה. ולזה מתרץ הב״י דהרי גם כאן מצינו היתר אם לא היה מקבל עליו שבת, וא״כ אין שייך שום איסור במלאכה הנעשית, רק האיסור הוא שאינו יכול לילך, שקבל שבת וזה רק על גופו, כיון דהזמן עצמו אין בו איסור אין שייך בו איסור שליח. ודו״ק.

ובזה נראה לבאר יותר מה שכתבתי לעיל סימן רס״א (סק״ג) [סק״ד][260] בדברי מהר״י וייל [סימן קט״ז] שכתב דיכול לומר להדליק נר, דודאי יש מקומות שעדיין לא קבלו שבת, ודמי להא דאמרינן [חולין מט:] אינהו מיכל אכלי, והקשה המג״א [סק״ז] דלימא הטעם דאם היה רוצה לא היה מקבל עליו השבת. והמחצית השקל הקשה דאין דמיון להא דאינהו מיכל אכלו, דהתם מדאינהו מיכל אכלו ע״כ דהחלב מהדק שפיר לכן סותם. ותרצתי שם קושיית המג״א דהוא הוא, ועתה נפרש ביותר, דר״ל כיון דיש מקומות דעדיין לא קבלו שבת א״כ הזמן אין בו איסור ורק על גופו אין בזה שליחות כיון דאין איסור על הדבר, ודמי ממש להך שכתב הב״י דאם רוצה לא היה מקבל שבת.

וראיתי דיש מקשים, עיין מג״א (סקל״ג) ציין לזה מביצה פרק ב׳, שכתבו התוספות [יז. ד״ה אי אמרת] והר״ן [ט: ד״ה איבעיא (הראשון)] דאף אם אין קמחו נאסר מ״מ צריך להקנות קמחו, ולא אמרינן הרי אין שום איסור על השליח. ולי נראה דלא דמי כלל דהתם הרי היום אסור, והאחרים צריכין עירוב תבשילין להתיר אותם, א״כ הוי כיום השבת עצמו, דאף אמירה לעכו״ם אסור, כמ״ש דהוי כהאיסור על החפץ. ועיין עוד בס״ק שאח״ז[261] ודו״ק. (גנזי חיים – סק״ח)

שעז) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה.

[כתב] הרשב״א ז״ל בשבת (דף קנ״א ע״א [ד״ה אמר רב יהודה]) בשם התוס׳, אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל מותר אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי, וז״ל: כלומר אע״פ שהוא אינו יכול לילך שם כיון שהוא מותר לישראל חבירו לשמור אין באמירתו כלום, וכתבו התוספות מהא שמעינן דישראל שקיבל עליו שבת קודם חשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות וכו׳.

וכתב במנורה הטהורה [סק״ג], אבל צל״ע דלא דמי להדדי כי אוכלא לדנא, דלגבי שמור לי פירות שבתחומך לא שייך לאסור מחמת דשלוחו של אדם כמותו ולומר כיון דהוא אינו יכול לעשות גם חבירו אינו יכול לעשות, דהא באמת אין חבירו עושה כלל מה שהוא אינו יכול לעשות, דהא גם לו מותר השמירה, רק האיסור הוא ההילוך מחוץ לתחום והלא חבירו אינו הולך כלל חוץ לתחום אלא דעושה מעשה השמירה המותרת לו, ומה שייך בזה משום שלוחו של אדם כמותו,

הערות וציונים

258. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״א בסימן רמ״ג אות ל״ה. **259.** תוספת זו במקור. **260.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ק״א. **261.** נדפס לקמן אות שצ״ט.

אוצר ההלכה

משא״כ במי שקיבל עליו שבת דאסור לעשות מלאכה דאורייתא, ושיצוה לאחרים לעשות ודאי איכא לאסור משום שלוחו של אדם כמותו וכו׳. עכ״ד ז״ל. ע״ש.

ולענין דעתי דלק״מ על הרשב״א ז״ל, דהא מבואר בבבא מציעא (דף י׳ ע״ב) דהיכא דאיכא איסורא למשלח אף דליכא איסור לשליח אמרינן אין שליח לדבר עבירה, ולא אמרינן שלוחו של אדם כמותו דנימא דהוי כאילו עשה המשלח מעשה השליח. ועיין קצות החושן (סימן ק״ה [סק״א]) דעיקר אין שליח לדבר עבירה תלוי רק אי איכא עבירה למשלח, אבל לא באיכא עבירה לשליח, דאפילו איכא עבירה לשליח ולא למשלח אי הוי עשה בעצמו לא שייך אין שליח לדבר עבירה. ע״ש. וא״כ דברי הרשב״א ז״ל נכונים ודו״ק.

(אורח לחיים – זוודסקי – סק״ד)

שעח) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב בט״ז (סק״ג), אמנם בענין קושית הר״ן וכו׳ דמ״ש הר״ן וכו׳. עיין בתשובת שואל ומשיב (מהדו״ג (ח״א) [ח״ב] סימן (קי״ז) [קע״ז] בד״ה והנה), מש״כ ליישב דברי הר״ן. ע״ש. (מגיני חיים)

שעט) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב ט״ז (סק״ג), ה״נ בזה שקיבל עליו שבת קודם חשיכה אין עליו איסור אמירה לחבירו שהוא מותר לגמרי, דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל ישראל וכו׳. עיין ביו״ד (סימן ש״פ סעיף ה׳) שאבל אסור לעשות מלאכתו ע״י אחרים, (אם) [עם] שהאיסור הוא אך לו, ויעוין בט״ז שם (סימן ש״צ סק״ג) שתמה למה הותר לישראלית לחתוך צפרני האבלה, ובש״ך שם (סק״ד) שישראל כיון דשלוחה הוא אסור. אמנם זה צ״ע כי תספורת אינו מטעם איסור מלאכה, שהרי גם אחרי שבעה שמותר במלאכה בכל זאת אסור בתספורת, אך משום תענוג, א״כ מה לי שנעשה לו התענוג הזה בימי אבלו ע״י עצמו או ע״י אחר עכ״פ מתענג הוא. (נפש חיה – מרגליות)

שפ) שם יש אומרים דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. מקור דבר זה בחידושי הרשב״א (שבת קנ:), אהא דאמר שמואל, מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם יש בורגנין הולך. (ופירש רש״י, שאם יש בורגנין משבעים אמה לשבעים אמה הולך אפילו בשבת, שהכל חשוב כעיר אחת, וכיון שהוא דבר שיש לו היתר ע״י תקנה בשבת מותר לאומרו אפילו במקום שאין שם ההיתר). וכתב על זה הרשב״א (שם קנא. [ד״ה אמר רב יהודה]) וז״ל: וכתבו בתוס׳, מהא שמעינן שישראל שקיבל עליו שבת מבעוד יום מותר לו לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה. ע״ש. וכתב על זה הר״ן [שם סד: ד״ה ומדאמרינן], ולי אין הנידון דומה לראיה, דשאני התם שאם יש שם בורגנין הוא עצמו הולך. וכתב ע״ז מרן הב״י, ולי נראה דהכא נמי איכא למימר אילו לא היה מקבל שבת היה הוא עצמו מותר לעשות מלאכה. ע״כ. ותמה עליו הב״ח [אות ג׳ ד״ה כתב הר״ן], שהרי עכ״פ עכשיו שכבר קיבל עליו שבת, אין לו היתר בעולם לעשות מלאכה. וכן הקשה הדרישה. וראיתי בשו״ת זרע אברהם יצחקי (חאו״ח סימן ט׳, דף י״ג ע״ד) שכתב וז״ל: ולפע״ד דברי מרן הבית יוסף ברורים ונכונים בטעמם ונימוקם, וכוונתו רצויה לומר דמה שקיבל עליו שבת מבעוד יום בתוספת מרובה, ודאי שאין איסורו אלא מטעם נדר שקיבל עליו מעתה תוספת שבת, ואם יתחרט וירצה להתיר את נדרו, ודאי שיוכל להתיר את נדרו, כדין כל הנדרים דעלמא, דאכתי לא חל עליו מעכשיו דין תוספת שבת מדינא, א״כ יפה כתב הרשב״א שזה שקיבל עליו שבת מותר לו לומר לחבירו לעשות לו מלאכה, שהרי הוא עצמו אם ירצה יוכל להתיר נדרו בקבלת שבת וכו׳. ע״ש. וכדבריו מבואר בספר הלבוש (ס״ס רס״ג) בהגהה, דמי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה, איסור קל הוא, כי בקל יכול לעשות מלאכה בעצמו ע״י התרת נדרו, שהרי איסור זה אינו אלא משום נדר בעלמא, ולכן דימה אותו הרשב״א למה שאפשר ע״י בורגנין. ע״ש. וכתב האליה רבה (ס״ק ל״ח) דמרן ס״ל כדברי הלבוש שיכול להתיר קבלת שבת שקיבל ע״י התרה, כמו נדר. וניחא בזה מה שתמהו הב״ח והט״ז [סק״ג] על הב״י, דהא מ״מ עכשיו שקיבל עליו שבת אין לו היתר בעולם לעשות בעצמו. ולפי מש״כ אתי שפיר דהב״י ס״ל כהלבוש, שיוכל לעשות מלאכה בעצמו ע״י התרה. אלא שעיקר דין זה דמהני התרה לזה, צריך לי עיון לדינא. ע״כ. וכן בשו״ת יד יצחק ח״א (סימן רמ״ז) הביא קושיית הב״ח על דברי מרן הב״י, וכתב ליישב, שבאמת זה פשוט לפע״ד שקבלת שבת אינה חמורה יותר מנדר גמור דמהני ליה התרה. וכ״כ הלבוש. הילכך מי שקיבל עליו שבת מבעוד יום ודאי דמהני ליה התרה. ע״כ. וכן ראיתי להגאון חתם סופר (סימן רס״ג) שכתב, דמה שכתב הלבוש דמהני התרה לקבלת שבת, סברתו נכונה. ע״ש. וכן בחידושי הגר״י קנטרוביץ (דף ק׳ ע״ג) ס״ל כהלבוש דמהני התרה לקבלת שבת. וכ״כ בשו״ת באר חיים (סימן כ״ח דף כ״ח ע״ד). ועיין להפרי מגדים (סימן רס״ג משבצות זהב סק״ג). ודו״ק.

ותבט עיני להט״ז (סימן רס״א סק״ג) שגם הוא הקשה על מרן הבית יוסף בזה, וכתב שטענתו על הר״ן אינה טענה, דלא מהניא סברא זו שיש היתר בלאו הכי, אלא כשיש לו היתר עכשיו, מה שאין כן היכא דאין לו היתר עכשיו, שכבר קיבל עליו שבת. ע״ש. וק״ק על הט״ז שנראה מדבריו דלא מהני התרה לקבלת שבת, [וכן דייק בשו״ת דברי יציב (סימן קי״ז אות ה׳) מדברי הט״ז]. והרי הט״ז עצמו כתב בסימן ת״ר [סק״ב], בקהל שלא היה להם שופר לר״ה, וביום שני של ר״ה שחל ביום ששי אחר שקיבלו שבת, הגיע להם שופר, וכתב שמותר להם לתקוע, ושאפילו אם היו יודעים שיביאו להם שופר אח״כ, ואע״פ כן קבלו שבת עליהם, מ״מ קבלת שבת שלהם לא עדיפא משבועה, שאין שבועה חלה על מצוה. ע״ש. ומבואר דקבלת שבת לא עדיפא משבועה, ולפ״ז נראה דמהני

התרה על קבלת שבת. וכן מצאתי בספר פתחי תשובה א"ח (ס"ס רס"א)[262] שכתב, יש לחקור במי שקיבל עליו שבת מבעוד יום, ועתה הוצרך לעשות מלאכה נחוצה אם יכול לחזור בו ולשאול על קבלתו כמו ששואלים על נדר או שבועה, כיון שלא נאסר אלא מחמת אמירתו. ובט"ז לקמן (סימן ת"ר) מבואר להדיא שיכול לחזור בו. ע"כ. ולפ"ז ק"ק על הט"ז כאן, שלפי האמור לק"מ על מרן הבית יוסף. ועיין בשו"ת קול מבשר (ח"ב סימן ל"ד) ע"ד הט"ז.

וראיתי להגאון מקור חיים בהגהותיו שהשיג על דברי הט"ז (סימן ת"ר), דמה שדימה קבלת שבת לשבועה, לא דמי כלל, תדע דהא לא מהני התרה לקבלת שבת. ע"כ. אולם הגאון אמרי בינה (דיני שבת סוף סימן י') הביא מ"ש הטורי זהב (סימן ת"ר), שקבלת שבת דמיא לנדר ושבועה, ודברי המקור חיים בהגהותיו שתמה עליו, דהא לא מהני התרה לקבלת שבת, והעיר ע"ז האמרי בינה, דמאי דפשיטא ליה דלא מהני התרה לקבלת שבת, מבואר בספר הלבוש (סימן רס"ג) להיפך. ע"כ. וכן הגאון ערך שי (סימן רס"ז דף ס"ו ע"ד)[263] העיר על המקור חיים שהקשה על הט"ז, דהא לא מהני התרה, דלק"מ, שאדרבה הרי מבואר בספר הלבוש שגם בקבלת שבת מהני התרה. ע"ש. והגאון ר' יוסף ענגיל בגליוני הש"ס (בבא בתרא קכ: דף כ"א סע"ב מהספר) הביא דברי המקור חיים שכתב בפשיטות דלא מהני התרה לקבלת שבת, וכתב על זה, ואני לא ידעתי מה הפשיטות הזאת, דמנא ליה דלא מהני התרה לקבלת שבת, ואפשר דסבירא ליה שכיון שקבלת תוספת שבת, שהוא מוסיפו על השבת, ובעיקר שבת לא מהני ליה שאלה, גם התוספת ליתיה בשאלה. ע"ש. [ואינו מוכרח, דהא אף מי שקיבל עליו שבת, מותר לעשות כל איסורי שבות, כמו שכתבנו לעיל בשם הפוסקים, ולא אמרינן דהוי כעיקר שבת ממש]. ועיין להגר"ש קלוגר בספר החיים (סימן ת"ר דף ס"ח ע"א) מ"ש ע"ד הט"ז שם. וצ"ע. ועיין בחידושי הגאון רעק"א (סימן רס"א סק"ג), שהביא דברי הלבוש דמהני התרה לקבלת שבת, ולבסוף ציין להאליה רבה שפקפק בזה, והניח בצ"ע. וכן בספר נחלי דבש (סימן קס"ט סוף ס"ק יג), נסתפק בדין זה אי מהני התרה לקבלת שבת, והביא דברי הלבוש דשפיר מהני התרה, אלא שהאליה רבה הניחו בצ"ע. ואנא דאמרי דלא שבקינן הודאי דמרן הב"י והלבוש והרב זרע אברהם והחתם סופר, דכולהו ס"ל דמהני התרה לקבלת שבת, מפני ספקו של האליה רבה. ולכן העיקר להקל.

וראיתי להערוך השלחן (ס"ס רס"ג) שהביא דברי הלבוש בזה, וכתב, שדברים תמוהים הם, שהרי לרוב הפוסקים תוספת שבת דאורייתא, וזה שקיבל עליו תוספת, דין תורה הוא, גם לא ראיתי דין זה לשום פוסק, לכן אין לסמוך על זה למעשה. ע"כ. והנה מ"ש שהתוספת היא מדאורייתא, מבואר בדברי הרמב"ן, והרא"ה, והריטב"א, והמאירי, והר"ן, והרב המגיד, ומרן בש"ע, שאין מצות תוספת אלא לאחר שקיעת החמה, ולא קודם זה. ואנן קיימינן בקיבל שבת מבעוד יום. וכן כתב הפרי מגדים (סימן רס"ג במשבצות זהב אות ג'), שאם קיבל שבת אחר שקיעת החמה הוי דין תורה לתוספת, אבל קודם לכן אין התוספת אלא מדרבנן. ועיין בשו"ת בנין עולם (חאו"ח ר"ס ז'). ע"ש. [ועיין בשו"ת משנה הלכות (חלק ו' ס"ס נ"ד), ומ"ש שם לתמוה על מרן הב"י, לק"מ, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, ע"פ הנ"ל. וע"ע בשו"ת קנין תורה חלק ה' (סימן כ'). ודו"ק]. ומיהו מה שכתב הערוה"ש שלא ראה כן לשום פוסק, (שתועיל התרה לקבלת שבת), אין לא ראינו ראיה, ועוד שלדברי כמה אחרונים גם דעת מרן הש"ע כדברי הלבוש, שהתרה מועילה לקבלת שבת. ועיין בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סימן צ"ו), שאסף איש טהור דברי האחרונים בזה. ע"ש. ודו"ק.

ומצאתי להגאון השואל ומשיב תנינא (ח"ב סימן כ"ג) שנשאל על זה, כי יש לדון מצד מה דקי"ל אין מפירין נדרים אלא לצורך השבת. וכתב, ונראה שהואיל והטעם לזה הוא כמ"ש הר"ן נדרים (דף ע"ז רע"א), שמכיון שהתרת נדרים צריכה שלשה הדיוטות מחזי כדן דינא. א"כ אין האיסור על השואל, אלא רק על החכם המתיר, שנראה כדן דין. ולפ"ז כל שהחכם עדיין לא קיבל שבת יכול להתיר למי שקיבל שבת, והא קי"ל דמי שקיבל שבת מותר לומר לחבירו שיעשה לו מלאכה, וכל שכן כאן שהוא רק משום שבות, לכן אשה שהדליקה נרות וקיבלה שבת, ונזכרה שלא הפרישה חלה אע"פ שחלת חו"ל אוכל והולך ואחר כך מפריש, ולא הוי לצורך שבת, מ"מ החכם יוכל להתיר לה על קבלתה. עכת"ד. וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן קי"ז), דמי שקיבל עליו שבת, מהני ליה התרה ע"י שלשה שלא קיבלו שבת, כי ידוע דמ"ש שאין מפירים נדרים שלא לצורך השבת, האיסור הוא על המתירים דהוו כמי שדן דין, וא"כ כל שלא קבלו שבת המתירים יכולים להתיר לו קבלת שבת שקיבל. ע"ש. ולפי האמור יש להשיב על דברי הרב תורת שבת (סימן רס"ג ס"ק ל"ב), שהביא מ"ש הלבוש דמהני התרה לקבלת שבת, וכתב על זה, ואינו נראה לפע"ד, שהרי אין מתירים נדרים בשבת אלא לצורך אותו שבת, כמ"ש בש"ע להלן (סימן שמ"א), ואם הוא מתיר קבלתו הרי עשהו חול, ונמצא שהוא מתיר לצורך חול. ע"ש. ולפי דברי הגאון שואל ומשיב והתורה לשמה לק"מ, שהאיסור אינו חל על המקבל שבת, אלא על החכמים המתירים, ומכיון שהם עדיין לא קבלו שבת, יכולים להתיר לו. וזה ברור. וראיתי בשו"ת רבי ידידיה טיאה וויל (חאו"ח סימן כ"ה) שכתב, שיש להוכיח דלא מהני התרה למי שקיבל עליו שבת, ממה שכתב הב"ח דלא מהני הסברא שיש לו היתר בלא"ה אלא כשיש לו היתר עכשיו, אבל בקיבל שבת מבעוד יום, לא אמרינן הכי למפרע, שאילו רצה לא היה מקבל שבת. ואם איתא שיכול להשאל על קבלת שבת, הכא

הערות וציונים

262. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אות קל"ד. **263.** נדפס לקמן בסימן רס"ז אות נ"ב.

אוצר ההלכה

נמי יש לו היתר עכשיו. ע״ש. והרואה יראה שאין דבריו מחוורים, שאדרבה יש לנו לדייק להיפך מדברי מרן שפסק כדעת הרשב״א, דמוכח דמהני התרה. וכדברי הלבוש. וגם הלום ראיתי בספר שלמי מועד (סוף עמוד רמ״ג) שהרה״ג ר׳ אביגדור נבנצאל נר״ו העיד שהגרש״ז אוירבך הורה כדעת הלבוש דמהני התרה לקבלת שבת. ע״ש. וע״ע בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מ״ו הערה י״א, עמוד ע״ו) שהאריך קצת בזה בשם הגרש״ז אוירבך, וכתב, דמ״ש בפתחי תשובה א״ח (סימן רס״א) שיש להסתפק במי שקיבל שבת מבעוד יום, ונזכר שעליו לעשות מלאכה נחוצה, אם מועילה לו התרה. וכתב שמדברי הט״ז (סימן ת״ר) מבואר להדיא שיכול לחזור בו ולעשות התרה. אך הוא כתב על זה, שנראה כוונתו דמיירי שקיבל שבת ע״י אמירת ״מזמור שיר ליום השבת״. משא״כ אם התפלל ערבית של שבת, דלא מהני וכו׳. ע״ש. וכן כתב הגאון ערך שי (סימן רס״ז דף ס״ו ע״ד), שאחר שהסכים לדברי הלבוש דמהני התרה לקבלת שבת, כתב, ומיהו קבלה ע״י תפלת ערבית לכתחלה אי אפשר להתיר, שאם כן עושה הוא התפלה לבטלה. אולם בשו״ת באר חיים (סימן כ״ח דף כ״ח ע״ד), כתב, שאפילו אם התפלל ערבית, מהני התרה, שאע״פ שלפי זה הוי למפרע תפלה לבטלה, מ״מ אין זה אלא ממילא, ובשעה שהתפלל לא היתה לבטלה. ע״כ. ולכאורה י״ל שאף אחר שהתפלל ערבית של שבת, וקיבל שבת, אם עושה התרה על קבלתו לא הוי ברכות תפלת ערבית לבטלה, שאין התפלה תלויה כלל בקבלת שבת, שהרי להרמב״ם אין דין תוספת כלל (לפי דעת מרן הבית יוסף), אע״פ שהתפלל ערבית של שבת מבעוד יום. ועוד שהרי המפריש חלה בברכה, ואירע לו אונס שחזרה החלה ונתערבה בעיסה, עושה התרה על הפרשתו, כמ״ש הרמ״א ביו״ד (סימן שכ״ג), ולא חיישינן שעל ידי כך נעשית ברכתו לבטלה, שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, כיון שבאותה שעה הפריש חלה ובירך כדת. וע״ע בשו״ת הלק״ט (ח״א סימן מ״ח). וכיו״ב כתב הריטב״א בחידושיו לחולין (קו:), שהנוטל ידיו לאכילה ובירך על נט״י, ואח״כ נמלך ולא אכל, אין בכך כלום, ואין מחייבים אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, כיון דההיא שעתא דנטל ידיו ובירך היתה דעתו לאכול. וסיים, וכן דנתי לפני מורי נר״ו, והודה לדברי. ע״כ. וכיו״ב כתב בשו״ת יהודה יעלה אסאד (חלק או״ח סימן קל״ז), דמי שבירך על אכילת מרור, ולא היה יכול לאכול כזית, ודאי דלא הוי ברכתו לבטלה למפרע. וע״ע בשו״ת חתם סופר (חלק יו״ד ס״ס רנ״ג) ד״ה הגע עצמך, ושם (סימן ש״כ) ד״ה ואמנם. ע״ש. וכן מצאתי בשו״ת עמודי אש (סימן ב׳ אות ל״ג) שכתב, דהא דמהני שאלה והתרה על הפרשת חלה, ולא חיישינן דלמפרע הוי ברכה לבטלה, ה״ט שהואיל ובעת הברכה בירך בהיתר כדת, אם אחר כך רצה לשאול על הפרשתו לא הוי ברכתו לבטלה. דהא קי״ל ביו״ד (סימן ר״ל) דמתירין שבועות אפילו נשבע בשם, והרי כשנתיר לו אגלאי מילתא למפרע שהזכיר שם שמים לבטלה, אלא ודאי שהואיל ובשעה שנשבע היה צריך להזכיר שם שמים, מה ששאל עתה הוא דבר אחר, ולא הוי ברכה לבטלה. ע״כ. וע״ע בשו״ת נפש חיה (חיו״ד סימן צ״א). וכיו״ב כתב בשו״ת הרדב״ז ח״ד (סימן כ״ז), שהסכמת רוב הראשונים שהמקבל תענית אומר עננו גם בתפלת שחרית, ואע״פ שאפשר שיאנס ויסתור תעניתו ונמצא שקרן בתפלתו, כיון שבאותה שעה שהתפלל היה שרוי בתענית, שפיר דמי. ע״ש. וע״ע בתוס׳ תענית (יא:) ד״ה לן. ע״ש. ועיין בשו״ת נטע שורק (חלק חו״מ ס״ס ט״ו), ובשדי חמד מערכת יוהכ״פ (סימן א׳ סוף אות ג׳), ובשו״ת יד יצחק ח״ב (סימן מ״ח אות ב׳), ובשו״ת דברי יהודה (חיו״ד סימן י׳). ע״ש. וגם הלום מצאתי להגאון רבי צדוק הכהן מלובלין בשו״ת תפארת צבי ח״ב (חיו״ד סימן כ׳ סוף אות ג׳, דף פ״ה ע״ב) שכתב, דמ״ש השואל שלא לשאול על חלה שנתערבה מפני הברכה, נ״ל דלא הוי ברכה לבטלה, כיון שאז היה מחוייב לברך הרי לא הוי שם שמים לשוא. ע״ש. (ועיין מ״ש שם ע״ד הרדב״ז הנ״ל). וע״ע בשו״ת בצל החכמה ח״ה (סימן צ״ח), ובמש״כ בשו״ת יביע אומר ח״א (חיו״ד סימן כ״א).

(חזון עובדיה שבת ח״א – בין השמשות וקבלת שבת הערה ח׳)

שפא) שם דמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. וכתב מג״א (סק״ל), דהא אי בעי לא הוי מקבל שבת עליו, וכל שיש לו היתר מותר אמירה. ע״כ. משמע המחבר הוא דינו של רשב״א [שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה], ומשמע מג״א הוא תירוץ הב״י על קושיית הר״ן [שם סד: ד״ה ומדאמרינן] על הרשב״א, דרק אם להאומר גופא יש מציאות היתר אז שרי אמירה, אבל הכא להאומר אין היתר דכבר קיבל על עצמו שבת א״כ גם אמירה אסור, וע״ז תירץ ב״י דהכא ג״כ יש למצוא היתר אילו לא היה מקבל שבת על עצמו.

והנה לעיל סימן רס״א (סק״ד) הביא המג״א דברי הר״י ווייל [סימן קט״ז] שכתב במי שקיבל על עצמו שבת שעה או שתים קודם חשיכה יכול לומר להדליק הנר ושאר דברים הצריך, אפילו שלא במקום מצוה, דכיון שעוד היום גדול בודאי יש מקומות שעדיין לא קבלו עליהם שבת, ודמיא להא דאמרינן (חולין דף מ״ט ע״ב) בחלב שעל הקיבה אינהו מיכל אכלי, לדידן מסתפ״ם לא סתים. והקשה שם מג״א הא בלאו האי טעמא שרי, דאי בעי לא קבל שבת עליה כדאמרינן הכא.

והנה קושיית מג״א ל״ק רק לשיטתו דנקט תירוץ ב״י על קושיית ר״ן הכא לעיקר, אבל הר״ן ודאי לא ס״ל כהמג״א וב״י, וא״כ י״ל הר״י ווייל אמר טעם לדינו המספיק לכ״ע אפילו להר״ן ושאר פוסקים דלית להו כהב״י ומג״א.

אך בלאו הכי י״ל דקושיית מג״א על הרי״ו מיושב עם דברי עצמו, שכתב שגם בדעת מהרי״ו דאם הוא חצי שעה סמוך לחשיכה דאפשר דבכל מקומות קבלו כבר שבת אסור לומר לעכו״ם. ע״כ. א״כ י״ל זה גופא קמ״ל הרי״ו בטעמו, דרק היכא דשייך הך טעמא דאינהו מיכל אכלי לדידן מסתפ״ם לא סתים מותר לומר לגוי, דהיינו בעוד היום גדול דבודאי יש

אוצר ההלכה

הרבה מקומות ואולי רוב מקומות שעדיין לא קבלו שבת, בכהאי גוונא עכ״פ להמקבל שבת מותר האמירה, משא״כ חצי שעה לפני שבת דלא שייך טעם אינהו מיכל אכלי, דמסתמא לאחרים נמי אסור שהכל כבר קיבלו שבת אסור אפילו לומר. וזה רק לטעם זה, משא״כ לטעם דאי בעי לא קיבל שבת היה מותר אפילו בחצי שעה לפני השבת, קמ״ל רי״ו דזה אין אנו מתירין בחצי שעה לפני השבת.

ועוד נלענ״ד דטעמו של הרי״ו הוא טעמו של מגן אברהם, רק הרי״ו מסביר בטעמו, האיך נאמר אי בעי לא קיבל שבת, דסוף כל סוף כבר קיבל עליו השבת ולעצמו אין היתר וכקושיית הר״ן על הרשב״א. ועל זה קאמר רי״ו דהוא דומה להאי [ד]חולין (דף מ״ט ע״ב), דמה שבני בבל לא אכלו אותו, לא משום שהחזיקו אותו לחלב טמא בודאי, דא״כ למה אכלו בני א״י, אלא ודאי רק הם קיבלו על עצמם להוסיף חומרא שלא לאכול גם חלב שע״ג הקיבה, אבל רק משום חומרא הוסיפו, דומיא כזה המקבל שבת לפני שבת, דאי היו מחזיקין לחלב טמא ודאי, אזי אינו סותם ג״כ, אלא רק משום חומרא והוספה לא אכלוהו, לכן לא החמירו רק לאכילה, ולא לשלא יסתום ג״כ, דהא בני א״י כל כך מחזיקין אותו לחלב טהור שאפילו אוכלין אותו. כן ה״נ הכא אף שכבר קיבל שבת מ״מ לא קיבל רק שבעצמו לא יעשה מלאכה, אבל לא כל כך שגם לומר לאחרים יהיה אסור לו, כיון שאחרים בעצמם אף עושין מלאכה, וכיון שכן שפיר מקלינן משום אי בעי לא הוה מקבל שבת, ור״ל א״כ על כרחך לא מדינא אסור ליה רק מכח קבלה ונדר, וקבלה לא הוי להחמיר אפילו באמירה, כיון שאחרים מקילין אפילו לעשות מלאכה בעצמן, כנ״ל בס״ד. (שלחן אש)

שפב) שם מותר לומר לישראל חבירו. אבל לנכרי אסור, אבל מותר לומר לנכרי שמור לי פירות שבתחומך. הרשב״א בחידושיו [שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה]. יע״ש. ויש לצדד בפירוש דבריו, דאפשר דלא קאסר אלא בשבת, דאף על פי דלגבי הגוי עושה בהיתר, מ״מ כל שאינו יכול לעשות אינו אומר לגוי ועושה, אבל אם קבל שבת מבעוד יום דלישראל מותר אין להחמיר יותר בגוי. ועיין להמג״א בסימן רס״א (סק״ז), ולהאליה רבה [סק״ו], ולהמחב״ר [סק״ה][264] שם.

(מעיני ישועה)

שפג) שם מותר לומר לישראל חבירו וכו׳. וכתב הט״ז (בסק״ג) וז״ל: ומ״ש רמ״י [לבוש סי״ז] ראיה (אמי) [ממי] שעושה שני ימים יוה״כ דאסור בשני אפילו מי שאינו עושה שני ימים אסור לבשל לזה, שאני התם דזה המחמיר רוצה לצאת ידי ספק דשמא עיקר יוה״כ למחר, ונמצא דהשני עושה באיסור לפי סברתו של זה, משא״כ [כאן] דהאחר עושה בהיתר גמור כיון דלילה הוא. עכ״ל. ולפ״ז מ״ש המחבר לעיל בסימן רס״א סעיף ב׳ די״א שצריך להוסיף מחול על הקודש, וכבר כתבתי לעיל בסימן רס״א [סק״א][265] דאין להחמיר מדינא כהני י״א משום דהוי ספק ספיקא ע״ש, רק הרוצה להחמיר יחמיר, ונפקא מינה דאסור לומר לחבירו בהאי זמן התוספת שיעשה לו מלאכה אף דחבירו אינו מחמיר, כיון דלסברתו אף חבירו אסור במלאכה, ודומה ממש להעושה שני ימים ביוה״כ (דבשני) [דהשני] אפילו אינו עושה שני ימים אסור לבשל לזה מהאי טעמא כמ״ש הט״ז, וזו מה שרצינו לבאר.

(אותות השמים – דרישת ארי – סק״ב)

שפד) שם מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. עיין באה״ט ושע״ת (סקכ״ב). ועיין בזה בספר שדי חמד בקונטרס הכללים (מערכת הא׳ אות קע״ה). ועיין בספר מנורה הטהורה [קני המנורה סקט״ז] שכתב דצ״ע לדינא דשלוחו של אדם כמותו [קידושין מא:], וכיון דהוא אסור לעשותו גם לחבירו אינו יכול לצוות. ואפילו ליהנות, גם אם לא צוה צ״ע, לא מיבעיא היכא דהרבה בשבילו, אלא אף בכל מקום שיש לחוש שירבה בשבילו. וגם במוצאי שבת כתבו בשם תשובות הרשב״א [ח״א סימן תשל״ט] בשם ירושלמי [ברכות פ״ה ה״ב], דכשם שאסור לעשות חפציו קודם שיבדיל כך אסור לתבוע חפציו קודם שיבדיל. יעו״ש.

[הערת מהרש״ם: במשבצות זהב [סק״ג] חקר אם מותר לכהן לומר לישראל שילך למקום שיש בו טומאת מת להביא לו חפצו, אם י״ל דשלוחו של אדם כמותו, ועיין בירושלמי (פ״ה דמעשר שני ה״ג בסופה) בעובדא דראב״ע ור״ע, ובפני משה לא ידע פירושו, אבל בסדר הדורות ([סדר תנאים ואמוראים] אות א׳ [ר׳ אלעזר בן עזריה אות ד׳]) פירש דר״ע צוה לסתום פתח של צד הטהור וצוה לפתוח פתח של צד בית הקברות ולא יוכל ראב״ע שהוא כהן לבוא לשם, ואמר לו שישלח לשם שליח ישראל ליקח חלקו, וא״ל כתיב [במדבר י״ח, ל״א] ״אתם״ בעצמכם. ע״ש. ומפורש דמותר לשלוח שלוחו ישראל לשם].

ומה שכתב בט״ז [סק״ג] שלא לומר רצה כשהתחיל בלילה, לא שייך כן באוכל בלילה מחשש עיכול של מה שאכל בסוף יום גם שנשתהה אח״כ יותר מעיכול אכילה אחת הוא. גם הט״ז י״ל שכתב כן רק אגב אורחא ולא להלכה, שהרי בתוספת שבת קודש מלפניו נהוג לרבים וכן שלמים כמה דורות לומר רצה גם שברכו ברהמ״ז קודם בין השמשות. כ״כ באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש. (ארחות חיים – ספינקא – סקי״ז)

שפה) שם מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. כתב במג״א (סק״ל), וכל שיש לו היתר מותר אמירה. אולי י״ל כוונת המג״א ליישב קושיית הפני יהושע [שו״ת ח״א יו״ד סימן ג׳] מובא בשע״ת [סקכ״ב], דנימא (אין) [יש] שליח לדבר עבירה, דשאני הכא כיון דעיקר האיסור מחמת עצמו והוי כמו

הערות וציונים

264. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות צ״ו. **265.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ק״ט.

אוצר ההלכה

איסור שבדה מלבו דלא אמרינן ביה אי עביד לא מהני, כמו כן לא אמרינן ביה (אין) [יש] שליח לדבר עבירה, בפרט בזמן שחבירו לא קבל עליו עדיין שבת. ועיין בתשובת שואל ומשיב (מהדו״ג (ח״א) [ח״ב] סימן קע״ז באו״ח) מש״כ בקושיית הפני יהושע. (מגיני חיים)

שפו) שם מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. ועיין ט״ז [סק״ג] שהביא בזה שני טעמים, האחד דכיון שהוא בעצמו היה ביכולתו להיות מותר בזה דאי בעי לא קבל שבת עדיין, וכתב על זה ונלענ״ד דטענת הרב ב״י אינה טענה דלא מהני לומר למפרע דהיה יכול להיות תחלה בענין שיהיה עכשיו היתר, דמ״מ עכשיו אין לו היתר. ע״ש. וטעם השני הוא דלא נאסר אמירה אלא בדבר ששוה לכל אדם מישראל, אבל במה שלהשני מותר כגון בכהאי גוונא, למה לא יאמר לחבירו דבר המותר לו.

ועיין בשו״ת פני יהושע (חיו״ד סימן ג׳) דהקשה, דאם נימא דיש שליח לדבר עבירה היכא דהשליח לאו בר חיובא, א״כ ליתסר מתורת שליחות. והגאון שואל ומשיב (מהדורא תליתאה [ח״ב] סימן קע״ז) כתב ישוב נכון ע״ז, משום דבמלאכת שבת הקפידה התורה דבעינן מלאכת מחשבת שיתכוין לעשות מלאכה, ולכך במתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע פטור דמלאכת מחשבת בעינן וליכא. ולפי זה כיון דבכוונה תליא מלתא, על זה לא שייך שליחות לדבר עבירה, דבשלמא על גוף עשיית המלאכה שייך לומר דעשיית חבירו נחשב כאילו עשה הוא, אבל לחשוב כוונת חבירו כאלו כיון הוא, זה אי אפשר, דזה מידי דממילא לא שייך שליחות, כמ״ש הר״ן בנדרים (דף ע״ב ע״ב) דבשמיעה לא שייך שליחות דהוא דבר דממילא. ע״ש.

מיהו עיין בקצוה״ח (סימן רע״ה סק״ג) שכתב, כיון דשליחו של אדם כמותו מהני כוונת המשלח בצירוף מעשה השליח, ודעת התוספות (גיטין דף כ״ב ע״ב ד״ה והא) דקטן וגדול עומד על גביו סגי בכל מקום דבעי כוונה. ועיין תשובת מהר״ח א״ז (סימן ל״ה) שכתב, דגם אם הלש אינו מתכוין לשימור לשם מצה והעומד על גביו מתכוין, מהני כוונת חבירו העומד על גביו והוי כוונה גמורה. ולפי זה אף דבמלאכת שבת בעינן מלאכת מחשבת, מ״מ הא מהני כוונת המשלח בצירוף מעשה השליח שעושה המלאכה, וא״כ הדרא קושיית הפני יהושע לדוכתא דליתסר מתורת שליחות, ודו״ק. וצ״ע.

ועיין במשבצות זהב (סק״ג) שחקר אם מותר לכהן לומר לישראל שילך למקום שיש בו טומאת מת להביא לו חפצו, אם י״ל דשלוחו של אדם כמותו וכ״ש למ״ד דהיכא דהשליח אינו בר חיובא דהמשלח חייב.

ולענ״ד דעתי נראה דאפשר לומר דלא אמרינן יש שליח לדבר עבירה שיתחייב המשלח אם השליח אינו בר חיובא, רק אם המעשה שעשה נעשה באיסור, כגון כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, אף דהישראל אינו מוזהר באשה גרושה כלל, מ״מ המעשה עצמו הוא באיסור, משא״כ אם המעשה הוא באמת היתר גמור כגון הכא שהישראל יוכל לילך בהיתר גמור למקום שיש בו טומאת מת, רק שהמשלח לא יוכל לילך לשם, בכהאי גוונא לא אמרינן יש שליח לדבר עבירה שיתחייב המשלח אם השליח אינו בר חיובא. ועיין תוספות בבא מציעא (דף י׳ ע״ב ד״ה דאמר) דכתבו, כיון דאי מקדשה לעצמו לא מחייב לא מיקרי בר חיובא, ודו״ק. וצ״ע. ועיין בחו״מ הלכות שלוחין מה שכתבתי שם.

ועיין בפרי מגדים בפתיחה כוללת (ח״ד סימן ד׳) שנסתפק אי אמרינן בשליח מומר יש שליח לדבר עבירה שיתחייב המשלח. ע״ש.

עיין בשערי תשובה (סימן תצ״ו [על סעיף ג׳]) לענין אם בן חו״ל מותר לומר לבן א״י לעשות מלאכה בעדו ביו״ט שני, שיש מחלוקת בזה. ע״ש. ולפענד״נ דיש לפשוט מכאן דמותר, דלא מבעיא לטעם השני של הט״ז דלא נאסר אמירה אלא בדבר ששוה לכל אדם מישראל, בודאי מותר לומר לבן א״י לעשות מלאכה בעדו, אלא אפילו לטעם הרב ב״י ג״כ מותר בנ״ד, כיון שיוכל לקבוע כעת בדעתו להיות תושב א״י, א״כ גם עכשיו ביכולתו להיות מותר בעצמו לעשות מלאכה, כמ״ש המג״א (בסקל״א) לענין מוצאי שבת משום דכל שעה ושעה אם רוצה מתפלל ומבדיל.

מיהו עיין במחצה״ש שם שכתב, דלטעם הרב ב״י אם הוא בעיר שהקהל או רובם קבלו שבת, וגם הוא קבל עמהם, אסור לומר לחבירו שהולך לביהכנ״ס שעדיין לא קבלו שבת וגם הוא לא קבל שבת שיעשה לו מלאכה, משום דלא שייך לומר אי בעי לא קבל שבת דהא בע״כ נגרר אחר הרוב. ולכן נלפענ״ד בנ״ד דאם הבן חו״ל הוא בא״י דמותר לומר לבן א״י שיעשה בעדו מלאכה, אכן אם הבן א״י הוא בחו״ל אסור לבן חו״ל לומר לו שיעשה בעדו מלאכה [266][ועיין בש״ע הרב (במהדורא בתרא בסימן א׳ ס״ח) וז״ל: וזהו ג״כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחו״ל ביו״ט שני של גליות, ולכן בני א״י הבאים לחו״ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יו״ט]. ועיין חכמת שלמה בש״ע או״ח סימן תצ״ו, הביא מעשה שקראו בס״ת בשמחת תורה ׳מטל השמים׳ היה כתוב ׳מעל׳ בע׳, והיה שמה איש מבני א״י, ואמר הרב דמתא להבן א״י לכסות את עצמו בהטלית ולגרור רגל הע׳ ונשאר ט׳, והגאון מהרש״ק מבראד זצ״ל כתב שהרב טעה בשלשה, ע״ש שכתב וכי בן א״י גרע מגוי דאסור לעשות מלאכה בשביל ישראל, ואדרבה יש שליחות לישראל. ע״ש. רק דשם היה המעשה בחו״ל, אכן בבן חו״ל הבא לא״י אפשר לומר כנ״ל, דמותר לומר לבן א״י ביו״ט שני לעשות בעדו מלאכה.

הערות וציונים

266. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

ועיין בשו״ת חכם צבי (סימן (קמ״ז) [קס״ז]) שמתיר לבני חו״ל שהולכין לארץ ישראל דרך ארעי לעשות בעצמם מלאכה ביו״ט שני, ואף דבשו״ת אבקת רוכל (סימן כ״ו) כתב להיפך, מ״מ לענין לומר לבן א״י לעשות בעדו מלאכה גם הוא יודה.

מיהו ממ״ש הטור בסימן תרכ״ד דמי שעושה שני ימים יוה״כ דאסור לאחרים לבשל לו, משמע דאם הוא עושה שני ימים מספק חמור טפי ממי שמקבל עליו שבת קודם שחשיכה. וצ״ע. (שביבי אש)

שפז) שם מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה וכו׳. על מה שכתב הב״י באו״ח סימן (רס״ב) [רס״ג] על דברי הר״ן [שבת סד: ד״ה ומדאמרינן] במי שקיבל עליו שבת מבעוד יום אם מותר לומר לחבירו שיעשה לו מלאכה, עיין להרב זרע אברהם ח״א (חאו״ח סימן ט׳) שהעמיס בכוונתו דגם בקבלת שבת יכול לעשות בעצמו על ידי שאלה. ועוד כתב דכוונתו דבאיסור נדר לית לן איסור שבות כיון דאינו אלא איסור לאו, ואזלינן לקולא. ויע״ש באורך. ואחהמ״ר אין זה כוונת מרן ז״ל כדיראה הרואה. ולא ידעתי איך עלה על דעתו דעת עליון לפרש בדבריו כן. וצ״ע.
(שם משמואל – דף קנ״ה ע״ב)

שפח) שם מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה וכו׳. בפתחי תשובה לעיל (סימן רס״א)[267] חקר בקיבל עליו שבת הרבה קודם חשיכה אם יכול לשאול עליו כמו ששואלין על הנדר כיון דאמירתו גרמא ליה. ע״ש. ולא ראה דברי האליה רבה כאן (סקל״ח) דהניח זה בצ״ע.[268][ועיין בספר דבש לפי (מערכת א׳ אות ל״ט). ודו״ק]. (ילקוט הגרשוני – סק״ה)

שפט) שם הגה ומותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת. כמו גבי שמור לי פירות שבתחומך בסימן ש״ז (ס״י). ועיין בט״ז (סק״ג), דמירי שבשבת עצמו יש לו מזה הנאה שפירותיו נשמרים, אבל אם מצווה לאחר שיעשה מלאכה במוצאי שבת אסור, דדוקא לשבת עצמו הקילו, דלא גרע ממי שלא קבל שבת דמותר בין השמשות אם הוא טרוד ונחפז לדבר זה על שבת, ואם מצווה לאחר להחשיך על התחום כדי שיעשה המלאכה מיד במוצאי שבת אסור. (התעוררות תשובה)

שצ) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת וכו׳. כתב מג״א (סקל״א), פירוש, דהא בערב שבת כבר קיבל שבת ואי אפשר לחזור אפילו הכי שרי. ונ״ל דהאי כ״ש במוצאי שבת דכתב (המחבר) [הרמ״א] קאי על מש״כ (הרמ״א) להלן, מי שמאחר להתפלל ולהבדיל וכו׳. ומסופק אני אם כל זה דוקא אם כבר הבדילו הציבור, או שדרים שניהם בכפר לבדם, אבל אם הציבור לא התפללו ולא הבדילו בתפלה, אז אפילו היחיד שהבדיל יהא אסור בעשיית מלאכה, משום דגם במוצאי שבת היחיד נגרר אחר הציבור, כמו שמצינו בכמה דברים שהיחיד נגרר אחר הציבור המובאים במג״א סימן תקנ״א (סקכ״ו) לענין אכילת בשר מר״ח עד אחר התענית, ולענין נדה ביו״ד (סימן קצ״ו [ס״א בהגה]), ולענין אבילות שם (סימן שע״ה [סי״א]). או דלמא דוקא בערב שבת נגרר היחיד אחרי הציבור, כי עיקר[269][חומרת] תוספת שבת הוא בערב שבת ולא במוצאי שבת כמו שהובא במג״א לעיל, אבל במוצאי שבת לא נגרר אחריהם. אבל הא פשוט דאף אם נאמר דגם במוצאי שבת נגרר אחרי הציבור, מ״מ אם הבדיל[270][לפני שהציבור הבדילו בתפלה] יצא ידי הבדלה, דלא גרע מהבדיל אחרי פלג המנחה באונס דיצא בהבדלה כבסימן רצ״ג (ס״ג)

ועיין בט״ז (סק״ג) בארוכה דמביא דהרשב״א [שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה] יליף מהא דמותר לומר לחבירו שמור לי פירותי בתחומך, כיון דיש לו היתר ע״י בורגנין, וה״ה אם קבל שבת שמותר לומר לחבירו שיעשה לו מלאכה, דאם לא היה מקבל שבת היה מותר לו לעשות מלאכה. והר״ן [שם סד: ד״ה ומדאמרינן] כתב על זה דאין הנדון דומה לראיה, דשאני התם דאם יש שם בורגנין הוא עצמו יכול להיות שומר. ומסיק הט״ז דלענ״ד על כרחך טעם ההיתר מפני שיש לו היתר עכשיו, אבל לא מהני לומר כן למפרע, דהיה יכול שלא לקבל שבת, דמ״מ עכשיו שקבל שבת פשוט דכל דין שבת עליו בקבלתו, בין לענין שבות ובין לענין אמירה [עד] שיבדיל. ומשום הכי כ״ש במוצאי שבת שמותר לומר לחבירו לעשות מלאכה כיון דבידו עכשיו להבדיל כרמ״א, ודלא כלבוש דאסר במוצאי שבת, ע״ש בט״ז. אבל לפי מה שנסתפקנו דאפשר דיחיד נגרר גם במוצאי שבת אחר הציבור, א״כ באופן שהציבור לא הבדילו בתפלה אין בידו להבדיל ויהא אסור אמירה אפילו לגוי.

והנה הט״ז סבירא ליה דהטעם דמותר לומר לחבירו שמור לי פירותי בתחומך, משום דחבירו אינו עושה שום איסור. ודע דיש נפקא מינא בין הטעמים, דלטעם הט״ז דחבירו אינו עושה איסור, א״כ היכא דחבירו לא הבדיל, יהא אסור לומר לו כמו שאסור לומר לו בשבת שיעשה מלאכה במוצאי שבת, אבל לגוי יהא מותר, אבל אם הבדיל ובא מחוץ לתחום, אע״פ שהציבור עדיין לא הבדילו מותר לומר לו, אפילו אם נאמר דהיחיד נגרר גם במוצאי שבת אחר הציבור, מ״מ בזה ודאי לא אמרינן דנגרר שיחול עליו עוד הפעם איסור שבת, משא״כ להטעם דבידו להבדיל אפילו אם חבירו לא הבדיל, מותר לומר לו כיון דבידו להבדיל. (התעוררות תשובה)

שצא) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו׳ מותר לומר לחבירו וכו׳. כתב רמ״א (בתשובה קל״א) וז״ל: ומה שכתבתי ראיתי נוהג בעירי דמי שמשך סעודתו שלישית עד למוצאי שבת, אותן שהתפללו והבדילו

הערות וציונים

267. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות קל״ד. **268.** תוספת זו במקור. **269.** תוספת זו במקור. **270.** תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

מבשלין ואופים לאותן שלא הבדילו. אמת כן יסדתי בש"ע (סימן רס"ג), ועיקר הענין הם דברי הר"ן בפרק שואל (דף קס"ה ע"א) [שבת סד: ד"ה ומדאמרינן] שכתב בשם הרשב"א [שם קנא. ד"ה אמר רב יהודה] להיתר בכניסת שבת, וחולק שם הר"ן. ונראה שם מדברי הר"ן דבמוצאי שבת מותר לכ"ע הואיל ואפשר לו בעצמו להבדיל ולעשות מלאכה, מה שאין כן בכניסת השבת, דומיא דהואיל ואפשר ע"י בורגנין שכתב הר"ן. דוק שם ותשכחהו. והקשיתי שם [דרכי משה אות ח'] מאי שנא מעושה שני ימים יוה"כ דאסור לבשל לו [טור סוף סימן תרכ"ד], ותירצתי דהתם שאני הואיל ועביד מספיקא דיומא גרע טפי. ודמיתי הענין למי שלא הניח עירוב תבשילין, שאחרים אופין ומבשלים ומותר ליהנות מאותה מלאכה [סימן תקכ"ז ס"כ], ואע"ג דהתם צריך לאקנויי קמחו לאחרים, היינו משום היתר המלאכה, אבל אם כבר עברו ובשלו לו ודאי שרי, דלא קמבעיא ליה [ביצה יז.] לענין עירוב תבשילין אלא אם עבר ואפה מעצמו, אבל על אחרים לא קמבעיא ליה. ומאחר דכאן שרי לומר לעשות המלאכה, גם ההנאה מותרת כן נ"ל. עכ"ל.

ועיין להב"ח ז"ל בסימן רס"ג [אות ג'] שכתב ממש כמ"ש רמ"א ז"ל, והאריך שם הרבה בענין זה, וכתב פירוש דבריו של מור"ם ז"ל בהגהה (כמ"ש) [במ"ש] וכ"ש במוצאי שבת דאם איחר וכו', פירוש, הא פשיטא כיון שמותר לומר לחבירו לעשות לו מלאכה דמותר ליהנות מאותה מלאכה, כיון שאין נעשה במלאכה זו שום איסור לא באמירה ולא בעשיה. ולמד הרב במכל שכן, והוא דבהכנסת שבת שאי אפשר שיהא שום היתר בעולם לזה שקבל עליו שבת בסתם בלא תנאי לעשות מלאכה אחר שקבל עליו שבת, ואפילו הכי מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, כ"ש במוצאי שבת שיש לו היתר לעשות בעצמו להתפלל ולהבדיל דפשיטא דמותר לומר לחבירו, וכדאמר בגמרא [שבת קנ:] דאף בשבת עצמו קאמר שמואל שאם יש בורגנין הולך.

ודברי הלבוש [סי"ז] בזה שכתב דבהכנסת שבת איכא למימר זה קיבל עליו וזה לא קיבל עליו, אבל במוצאי שבת כבר נאסר לו עליו הכל כשבת עצמו ונמשך איסורו גם במוצאי שבת עד שיתפלל ויבדיל וכו', דבריו תמוהים, דבהכנסת שבת איך נאמר זה קיבל וזה לא קיבל, הלא קיבל עליו שבת בסתם והוסיף מחול על הקודש בסתם שיהא אסור בתוספת זה כאילו היה שבת עצמו.

גם מה שכתב הלבוש דיש להביא ראיה מעושה שני ימים יוה"כ דאסור להם ליהנות ולאכול מה שאחרים מבשלים להם, וא"כ הוא הדין נמי הכא דמאי שנא. יש לדחות דשאני התם דכיון דעושים יוה"כ מטעם ספק הו"ל ספק דאורייתא לדידהו, ופשיטא הוא דאסור גמור הוא שיאמרו לאחרים לבשל להם לצורך הלילה שלאחר התענית, דאפילו בעירוב תבשילין דמקילין דאם עבר ואפה מותר לאכול בשבת, ואפילו הכי כתבו בתוספות בפרק שני דביצה [יז. ד"ה אי אמרת] דאם לא עירב, כל שהוא עצמו אסור בו שאינו יכול לעשות בשביל עצמו גם אחרים נמי אינם יכולין לעשות בשבילו, כ"ש בספיקא דיוה"כ דאינו זכאי באמירתו לומר לאחרים לעשות בשבילו, ואף אחרים שעשו בשבילו עוברין בלפני עור, דפשיטא היא דלא דמי לכל הני, דהיינו הא דמותר בשבת עצמו לומר שמור לי פירות שבתחומך, דהתם כיון דגוף השמירה אין בה איסור מלאכה דמותר לו לשמור אם היו הפירות בתחומו, אלא דאיסור הליכה חוץ לתחום בשבת הוא דרביע עילויה, הילכך זכאי באמירה זו ומותר לומר לו שמור וכו', ומיניה למד הרשב"א דה"ה איפכא, אם גוף המלאכה יש בה איסור ביום השבת אלא דעכשיו עדיין לא נכנס השבת אלא שזה קיבל התוספת, שרי לומר לחבירו וכו' כמ"ש. וכן פסק מוה"ר יעקב ווייל בתשובה (סימן קי"ו) כהוראת הרשב"א, דאם קיבל שבת מבעוד יום שעה או שתים קודם הלילה יכול לומר לגוי להדליק נר. ע"ש.

ולענין הלכה נראה דבמוצאי שבת פשיטא דמותר אף לדעת הר"ן, דאינו אסור לדידיה כי אם בהכנסת שבת דאי אפשר לעשות כן בעצמו מה שאין כן במוצאי שבת. ואפילו בהכנסת שבת נ"ל דלא כתב הר"ן אלא לדחות הראיה אבל לענין דינא מודה הר"ן להרשב"א דשרי. עכ"ד בקיצור יע"ש באורך. (סמא דחיי)

שצב) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו' מותר לומר לחבירו וכו'. כתב ב"י (דף קע"ב ע"א שיטה נ"ד), וישראל שקבל עליו שבת וכו'. נ"ב: והרב בעל המפה כתב דכ"ש במוצאי שבת מי שאיחר להתפלל במוצאי שבת שמותר לומר לחבירו לעשות לו מלאכה, ורבי מרדכי יפה תלמידו [לבוש סי"ז] חלק עליו וכתב, דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא, דכשהיא במוצאי שבת נמשכת קדושת שבת עד הלילה, משא"כ בעיולי יומא שהוא חול. והט"ז ז"ל [סק"ג] הקשה עליו וכתב דהם דברים בלתי מתקיימים, ואדרבא בגמרא בפרק שואל [שבת קנ:] לא מוכחן, דאיתא התם משום רבי אליעזר בן יעקב, אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, משמע איסורא בעלמא איכא אבל לא קדושת שבת ממש. ע"כ. ולא הבנתי כוונתו, דודאי רמ"י ז"ל לא יכחיש בזה דאיסורא לחוד הוא דאיכא ולא איסור שבת. גם מ"ש הרב הנז"ל דמן הגמרא [שם] משמע דע"י אחרים מותר לעשות לו מלאכה מדאמר אסור לו לאדם וכו', משמע דע"י אחרים מותר. גם בזה לא הבנתי דבריו, דמ"ש בגמרא אסור לו לאדם, לאו דוקא לאותו אדם עצמו אלא ה"ה אחרים אסורים לעשות לו מלאכה, אלא דאורחא דתלמודא בכך, ואין הכרח לפרש ולומר שאסור לאחרים ג"כ דודאי כיון דלעצמו אסור ה"ה דאחרים נמי אסורים לעשות לו מלאכה. גם מ"ש הרב הנזכר על מ"ש רבי מרדכי יפה דההיא דסימן תרכ"ד דשני ימים יום הכפורים היינו משום (חומרא בעלמא) [ספיקא דיומא] ולא משום (ספיקא דיומא) [חומרא בעלמא], והקשה עליו דהא בכל שני י"ט לא סמכינן

אוצר ההלכה

אהך קביעות דירחא, ונראה דהא כתב התם בסימן תרכ״ד [ס״ה] דמה שאנו עושים שני י״ט של גליות הוא משום מנהג אבותינו ולא משום ספיקא דיומא, דאנן בקיאינן בקיבועא דירחא, ועיין בב״ח בחיבורו ובתשובותיו (סימן קנ״ד)[271] מה שהאריך על זה, ועיין בספר זרע אברהם (חלק או״ח סימן ט׳), ובספר פני יהושע (חיו״ד סוף סימן ג׳). (יד אהרן – הגב״י)

שצג) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו׳ מותר לומר לחבירו וכו׳. כתב ב״י (שיטה נ״ד), וישראל שקבל עליו שבת כו׳. נ״ב: עיין במה שכתב בספר המפה שכתב וכ״ש במוצאי שבת מי שאיחר להתפלל במוצאי שבת, והרב בעל הלבוש חלק עליו וכתב דשאני עיולי יומא מאפוקי יומא. ועיין בספר ב״ח בחיבורו ובתשובות ([הישנות] סימן ק״י). ועיין בספר מים רבים (חאו״ח סימן ל״ב) שכתב שם מורה אחד שמצא להרשב״א ז״ל (בסימן תשל״ט) שהביא מהירושלמי [ברכות פ״ה ה״ב], שכשם שאסור לעשות חפציו קודם שיבדיל כך אסור לתבוע חפציו קודם שיבדיל, וזהו טעם של מהרש״ל שחלק על מהר״מ איסרלש ז״ל, ומכח זה הסכים עם האוסרים, וכן הסכים הרב המחבר ז״ל שם (סימן ל״ג). ותמהני על האחרונים איך לא השגיחו בתשובה זו של הרשב״א, ויותר תמהני על הרב החבי״ב ז״ל שבשיירי ([הגב״י] אות ד׳)[272] הביא מחלוקת מהר״מ [איסרלש] ור״מ [יפה], ולא זכר שר מההיא תשובת הרשב״א ז״ל ששלטה עינו בה, [ד]בסימן רצ״ט [כנה״ג הגה״ט] הזכירה וצ״ע. ועיין בפוסקים המדברים בענין זה שרמזתי במהדורא קמא[273], ומ״ש שם הם דברים דחויים. ועיין בספר (סם חיי) [סמא דחיי] (דף ט״ו ע״א)[274].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ב)

שצד) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו׳ מותר לומר לחבירו וכו׳. תמיהא לי מאי רבותא בערב שבת יותר ממוצ״ש דקאמר וכ״ש, כמו שיש תוספת מחול על הקדש בערב שבת כך יש במוצאי שבת. ונ״ל מאי דקאמר וכ״ש במוצאי שבת אינו דבק עם מי שמאחר להתפלל, אלא אמאי דקאמר ומותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת, וכ״ש במוצאי שבת דמותר ליהנות וא״צ להמתין בכדי שיעשו, ומי שמאחר להתפלל וכו׳ הוא דין בפני עצמו. ואפשר מפני זה כתב הלבוש [סי״ז] דה״ה במוצאי שבת (וידביק) [והדביק] אותה עם מי שמאחר. ובלבוש השיג על רבו בדין זה מי שמאחר וכו׳ והקשה עליו, אין הנדון דומה לראיה דבעיולי שבת תלוי הדבר בנדרו וכו׳. וקשה לי על תמיהתו, דמקור דין זה הוא ממ״ש בגמרא [שבת קנא.] שמותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך, אע״ג דהוא אינו יכול לילך שם לשמור אפילו הכי מותר לומר לחבירו שהפירות שבתחומו שישמור לו, ולא שייך בזה לומר שלא קיבל עליו אלא מלאכת עצמו, דהא בשבת אסור לעשות מלאכה לא הוא ולא חבירו, ומיניה הוציא הרשב״א ז״ל [שם ד״ה אמר רבי יהודה] דין זה, וכתב דמהכא שמעינן דישראל שקיבל עליו שבת קודם חשיכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית, דהיינו דבר שאסור הוא לעשותו, דומיא דפירות שבתחום חבירו דאינו יכול הוא לילך לשם מותר לו [לומר] לחבירו לעשות לו, ולא מטעמא דזה קיבל עליו וזה לא קיבל עליו. וכמו כן בערב שבת מותר לומר לחבירו, דהא אפילו בשבת מותר לומר לחבירו לעשות לו מלאכה שהוא אינו יכול לעשותה כיון דחבירו היא מותרת עליו.

וכן מ״ש כל זמן שלא בירך ברכת המזון הרי קדושת שבת וכו׳, וכי בברכת המזון דבר תלוי, והא כתב הג״ה בעצמו מי שמאחר להתפלל וכו׳ מותר לחבירו ישראל שכבר התפלל, משמע דבתפלה הדבר תלוי דהיינו שיבדיל בתפלה.

וכן הראיה שהביא מחסידים שבאשכנז וכו׳, שאני התם משום דהוי ספיקא דיומא והו״ל יום שני כאילו הוא יום כיפור כדכתב הב״י בסימן תרכ״ד בשם הגהות מיימוניות [בסוף הלכות שביתת עשור] וז״ל: מה שלא נהגו כל ישראל לעשות שני ימים יום הכפורים כשאר ימים טובים זהו מפני סיבה וכו׳ דהיינו מפני הסכנה, או מטעם דסברי הני דמתענו דיום טוב שני של ר״ה הוא עיקר וממנו מנינן יום הכפורים ולסוכות. [ע״כ]. ולא כמ״ש הלבוש דאנן בקיאינן בעיבורא דירחא ואינם מתענים אלא משום חומרא וחסידות בעלמא.

ומה שהקשה ואי משום ספיקא דיומא היה עושה היאך שייך לישאל עליו, אינה קושיא, כיון דאין מנהג זה פשוט בכל ישראל אלא הוא שנהג כך יש לו התרה שלא אמר בלא נדר. (משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

שצה) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו׳ מותר לומר לחבירו וכו׳. הרב הלבוש [סי״ז] חלק בזה, והאחרונים דחו דבריו, והרב מהר״ר יוסף אשכנזי בתשובה שבספר מים רבים (סימן ל״ב) הוכיח מהירושלמי [ברכות פ״ה ה״ב] שהביא הרשב״א בתשובה (סימן תשל״ט) כדברי הלבוש, וצידד כמה צדדין, ותמה על כל האחרונים ועל הרב שיירי כנסת הגדולה [הגב״י סק״ד][275] דנעלם מהם הירושלמי הזה. ע״ש באורך ובסימן ל״ג שם. וכאשר ירדוף הקורא בדבריהם עיניו יחזו די השיב בכמה מילי. והנה תמה על הרב שיירי, ולא זכר דבכנה״ג בסימן (תרצ״ט) [רצ״ט הגה״ט] הביא הירושלמי, ובשיירי שם [הגב״י סק״ה] שקיל וטרי על מור״ם. והאמת שאין מהירושלמי ראיה, שהדברים סתומים ויש לדחות, והעיקר כדברי מור״ם דמה לי עיולי ומה לי אפוקי וכמ״ש האחרונים. ודוק היטב. (ברכי יוסף – סק״ג)

הערות וציונים

271. לא מצאנו שם שדיבר מזה ואולי צ״ל סימן ק״י. **272.** נדפס לעיל אות שס״ג. **273.** נדפס באות הקודמת. **274.** נדפס לעיל אות שצ״א. **275.** נדפס לעיל אות שס״ג.

אוצר ההלכה

שצו) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו' מותר לומר לחבירו וכו'. עמ"ש בשו"ת סמא דחיי בקונטריס שאחר שו"ת או"ח (דף ט"ו ע"א)[276].

(מחזיק ברכה – סק"ה)

שצז) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו' מותר לומר לחבירו וכו'. ובתשובה הארכתי מאד בענין זה שנחלקו הרבנים האחרונים לענין מוצ"ש, וכאן אבאר בקצרה, הנה מקור הדברים מדברי הרשב"א במסכת שבת [קנא. ד"ה אמר רב יהודה] ולמד דבר זה מהא דקיי"ל [שם] רשאי אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי, חזינן דאף דלדידיה אסור מ"מ רשאי לומר לחבירו כיון דחבירו לא קעביד איסורא, א"כ ה"ה מי שקבל עליו שבת וחבירו עדיין לא קבל עליו וחבירו לא קעביד איסורא רשאי לומר לחבירו לעשותו.

ואני הקטן הגם כי ידעתי בעצמי שאינני כדאי להבין דברי הרשב"א ראש המדברים, עכ"ז לדעתי אין הנידון דומה לראיה, דבאמת אמירה לעשות מלאכה אסור מדרבנן, דדבר שאדם אסור לעשותו משום דהוא מלאכה אסור לומר לאחר לעשותו, ולא מטעם עשיית המלאכה שנעשית ע"י אמירתו, אלא דהאמירה לעשות מלאכה הוא שבות דרבנן. א"כ אף שחבירו לא קבל עליו שבת עדיין, מ"מ המלאכה הוא מלאכה חשובה, וכשהוא אומר לחבירו שיעשה מלאכה זו הוא עובר על שבות דאמירה שהוא נסמך על מה שנאמר "ודבר דבר" [ישעיהו נ"ח, י"ג], והיינו כשאומר שחבירו יעשה מלאכה, אבל כשאומר לחבירו דבר שאצל חבירו לא נחשב מלאכה, א"כ אמירתו אינו על ענין מלאכה כיון שאינו אומר לחבירו שיעשה מלאכה, כי שמירת פירות שבתחום חבירו אינו מלאכה כלל אצל חבירו, וע"כ מותר חבירו לעשותו מטעם שאינו מלאכה, לא מטעם העדר איסור שביתה רק מטעם העדר מלאכה, וא"כ האמירה ג"כ אינו על ענין מלאכה. ומה דמות נערוך למי שקבל עליו שבת שיאמר למי שלא קבל לעשות מלאכה, דזה בוודאי אסור מטעם שהאמירה הוא על עשיית מלאכה, וא"כ האמירה אסור מדרבנן, ומה בכך שחבירו אינו מצווה, הרי נכרי פשיטא דאינו מצווה ומ"מ אסור לישראל לומר לו לעשות מלאכה. ואם סברת רבנו ז"ל דשבות לא קבל עליו רק מלאכה דאורייתא, א"כ צריכין אנו לכוף ראש לקבל דברי מאור עינינו באימה מצד סברתו, אמנם הראיה שהביא מהך דשמור לי פירות שבתחומך אינו ענין למה שאנו מסופקין אי בכלל קבלת שבת השבותין בכלל או רק מלאכה דאורייתא, דאם היה מקום לומר דקבל עליו שבותין ג"כ, אין ראיה מהך דפירות שבתחומך להתיר שיאמר לחבירו שיעשה מלאכה.

והאלקים יודע שיגעתי הרבה להבין דברי הרשב"א בדרך הפשוט ולא עלתה בידי, וכעת נתתי אל לבי דבאמת בגוף ענין שבות דאמירה לעכו"ם הבאתי בחיבורי לטור אהע"ז [סימן ה' סק"ה] שהקשו אמאי לא אמרינן דאסור מתורת שליחות כמו בכל התורה כולה, ואף דאין שליח לדבר עבירה, היכי דאין שליח בר חיובא אמרינן דמחייב שולחו [בבא מציעא י:], אם כן הוא הדין בזה, ומה לי איש דאמר לאשה אק[י]ף לי קטן ומה לי אומר לנכרי לעשות לו מלאכה. ואי משום דאין שליחות לעכו"ם והא מבואר בש"ס בבא מציעא [עא:] דלחומרא יש שליחות. וכתבתי בחידושי שם דהראב"ן [בבא מציעא דף ר"ד ע"ב] כתב דבכל התורה באמת אף לחומרא אין שליחות, רק באיסור רבית החמירו בעכו"ם שלא יהא כל אחד תולה מעותיו בנכרי. עיין שם היטב. ואם כן לכך אי לאו שבות דאמירה לא היה אסור מטעם שליחות, דאין שליחות לעכו"ם. ומעתה קשה לי בהא דהתיר כאן לומר לחבירו שלא קבל עליו שבת שיעשה לו מלאכה, אף דנימא דשבות לא קבל עליו, היינו לענין אמירה לנכרי, אבל שיאמר ישראל לישראל חבירו דאסור מטעם שליחות, א"כ איך רשאי לומר לישראל חבירו שיעשה לו מלאכה, הא כיון שהוא אינו רשאי לעשות מלאכה זו אסור לישראל אחר לעשותו בשליחותו מתורת שליחות לא מתורת שבות. דאף אי נימא דלא קבל על עצמו איסור שבות, מ"מ כיון שקבל עליו שלא לעשות מלאכה ושלוחו של אדם כמותו, אסור לעשות מלאכה אף ע"י שליח.

ואמנם מלשון רש"י ז"ל למדתי דרך אחר בהך דשבות דאמירה לנכרי, דבש"ס דבבא מציעא (דף צ' ע"א) בעיא הוא, מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, ופרש"י דישה של עצמך, וכבר הרגישו בזה דלמה לא נימא כפשוטו דאיירי בדישה של ישראל. אמנם רש"י סובר באמת דהך דיש שליחות לעכו"ם לחומרא הוא בכל איסורי תורה לא [רק] באיסור רבית, וא"כ קשה ליה הא דאסרינן אמירה לנכרי משום שבות באיסור שבת, ולמה לא נימא דאסור משום שליחות, וסובר רש"י דהא דאסור משום שליחות היינו בדבר שהתורה אסרתו, משום דמעשה זו בעצמותה התורה אוסרתו מה לי שנעשה על ידו או על ידי שלוחו, אבל כאן מה שאסרה התורה לעשות מלאכה בשבת לא שהמלאכה אסורה, רק שהתורה הקפידה שהאדם ישבות ביום השבת, וכשעושה מלאכה אינו שובת ביום השביעי, ואמנם האמירה שאומר לנכרי לעשות המלאכה אינו מבטל השביתה, וא"כ אין זה ענין לשליחות. דרך כלל, שליחות לא שייך רק על ענין שהמעשה הוא העיקר, ולעומת זה השבות הוא רק על ענין האמירה, כי אין המעשה שעושה האחר מבטל ענין השביתה של המשלח, והדברים ברורים כשמש. ולכך קשיא ליה לרש"י ז"ל הא דקאמר מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, כיון דשם ענין חסימת הפרה בעת הדישה הוא מעשה האסור, אף אם לא שייך בו שבות דאמירה יהיה אסור מן התורה משום שליחות. וע"כ פרש"י דישה של עצמך, ורש"י סובר כדעת הפוסקים לקמן

---

276. נדפס לעיל אות שצ"א.

אוצר ההלכה

(סימן (ש״ו) [ש״ז סכ״א]) דאמירה לנכרי שבות אף במלאכת הנכרי עצמו, עיין לקמן שהארכתי בזה, אבל משום שליחות לא אסרינן ליה. וכמ״ש הריטב״א באיש דאמר לאשה אקיף לי קטן, דהיינו קטן שלי, אבל באומר לאשה אקיף לך קטן שלך פשיטא דאינו מחויב כיון (דאינו) [דאינה] עושה הדבר בשליח[ו]ת ישראל ואין לישראל חלק בו ולא תועלת בשליחתו, וזה ברור בדברי רש״י.

נחזור לענייננו, דס״ל להרשב״א דלא שייך ענין שליחות באיסור שבת, כיון דאין הפעולה מצד עצמה היא פעולה האסורה, רק מצד הפועל שישבות ביום שבת, והאמירה אינה מבטלת השביתה. והנה יש ראיה לסברא זו מהא דקיי״ל שמותר שיאמר לחבירו שישמור לו פירותיו שחוץ לתחום שלו, וקשה נהי דלא שייך שבות דאמירה דהרי אמירתו אינו לעשות מלאכה, מ״מ כיון דישראל לישראל הוא יאסור מטעם שליחות, כמו באיש דאמר לאשה אקיף קטן דאף [ד]באמירתו שהאשה תקיף הקטן אין זה לעשות איסור דהרי האשה רשאה להקיף, מ״מ כיון דלהמשלח אסור לעשותו אינו רשאי לעשות שליח לעשות, ה״ה בזה יאס(ו)ר מטעם שליחות, אלא ודאי דבענין שביתה בשבת אינו שייך ענין שליחות. ואפשר שלזה כיון הרשב״א, וסברא פשוטה היא בעיניו דענין שבות לא שייך בקבלת שבת דלא קיבל על עצמו שבות וראייתו לענין שליחות, וזה ברור.

והנה הר״ן ז״ל [סד: ד״ה ומדאמרינן] הקשה על הרשב״א וכתב דאין כאן ראיה כלל, דשאני התם דאם יש שם בורגנין הוא עצמו ג״כ מותר, ע״כ מותר אמירה לחברו. ודיחוי כזה חוזר ונראה, דלענין אמירה לנכרי אין דבר זה מה שע״י בורגנין מותר מועיל כלום, דמ״מ כעת ליכא בורגנין, וכמבואר להדיא בש״ס דעירובין (דף ס״ז ע״ב) בההיא ינוקא דאישתפיך חמימיה דאין מתירין להביא ע״י עכו״ם מכרמלית לרה״י, ונימא כיון דאי היה מחיצה של בני אדם הוא עצמו מביא, אלא ודאי כיון דכעת ליכא מחיצה לא מהני, דשבות הוא ביום זה, ודבר זה אינו נאמר בש״ס רק דמותר לומר לכרך פלוני אני הולך למחר [שבת קנ:] כיון שאם יש בורגנין גם היום יכול לילך, והיינו כיון שאינו אומר לעשות מלאכה היום רק שאומר ענין שיעשה ביום חול, ולא מיקרי דיבור בעשיית מלאכה כיון שאם יש בורגנין הוא עצמו מותר, והדבר ברור כשמש ואני תמה על הר״ן בזה.

והנה עתה נבוא לבאר גוף הענין, והנה באמת כבר כתבתי דלענין דנימא דליכא בזה איסור שבות אין ראיית הרשב״א מכרחת, אמנם כדאי מאור עינינו לסמוך על סברתו בזה. והנה טעם הדבר דשבות מותרין בתוספת שבת שבא ע״י קבלתו, כתבתי דאמרינן דהך קבלה שקיבל עליו אינו רק לאסרו כמו בין השמשות ולא יותר, דכיון דזמן קבלתו הוא קודם בין השמשות ואח״ז מגיע זמן בין השמשות ואח״ז בא עצם יום השבת, וא״כ קבלתו שמקבל עליו הוא רק כאיסור בין השמשות שאין השבותים אסורים בו. ומעתה נראה לפע״ד ברור דכיון דהרבה פוסקים סוברים דאף דלא גזרו על שבות בין השמשות, היינו בין השמשות דעיולי יומא, אבל בין השמשות דאפוקי יומא גזרו עליו. א״כ ה״ה מי שקבל עליו הוספה מחול על הקודש במוצאי שבת, אף אי נימא דלא קבל עליו רק כמו זמן הסמוך דהוא בין השמשות, הא אף בבין השמשות דאפוקי יומא גזרו על שבות, וא״כ הקבלה היא גם על השבותים. וע״כ במוצאי שבת מי שקבל עליו תוספת שבת ביציאתו זמן מה, אינו יכול לומר לישראל חבירו לעשות מלאכה כמ״ש דלא עדיף מאמירה לנכרי.

והנה בש״ס דשבת (דף ק״נ ע״א) לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו שישכור לו פועלים. ואקשינן פשיטא מאי שנא הוא ומאי שנא חבירו, פרש״י דהרי גם חבירו אסור לעשות, ואיך יאמר לחבירו לשכור לו פועלים והא קעבר על ״לפני עור לא תתן מכשול״ [ויקרא י״ט, י״ד], וכוונתו דאף אי נימא דאיירי שחבירו חשוד לעבור על זה שישכור פועלים בשבת, מ״מ הא ישראל שאומר לו עבר על לפני עור. ולכאורה הוי מצי לאוקמי באופן זה דחבירו מותר שכבר יצא שבת והוא קבל עליו לשמור יותר, ואמירתו אסור ולפני עור ליכא. ואמנם לשון המשנה לא משמע כן, דקאמר לא ישכור פועלים ולא יאמר לחבירו לשכור לו פועלים בשבת משמע דאיירי ביום השבת ולא במה שקבל על עצמו.

והנה באמת כי מסוגיא זו יש לי מקום קושיא על מ״ש התוספות במסכת (מ״ק) [עבודה זרה] (דף כ״ב ע״א [ד״ה תיפוק ליה]) בהך דלא ישכיר אדם שדהו לכותי מפני שכותי עושה מלאכה בחולו של מועד, [והקשתה הגמרא] ותיפוק ליה משום לפני עור, והוכיח ר״ת דשייך לפני עור במלאכת חולו של מועד שהוא רק איסור דרבנן, ודחו התוספות דחולו של מועד הוא דאורייתא או עכ״פ יש לו עיקר מן התורה. ולמה לא הוכיח מכאן דקאמר הש״ס מה לי הוא מה לי חבירו, וכפרש״י דעובר על לפני עור, הרי דאף שכירות פועלים דבוודאי אינו רק מדרבנן מ״מ שייך בזה איסורא דלפני עור לא תתן מכשול.

נחזור לענייננו, דלדעתי דברי הלבוש יש לו יסוד ועיקר, דבמוצ״ש כשקבל עליו לשבות אינו יכול לומר לחבירו לעשות לו מלאכה. ודוק היטב במ״ש בזה.

(ישועות יעקב – סק״ו)

שצח) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו׳ מותר לומר לחבירו וכו׳. עמ״ש מור״ם ומותר ליהנות מאותה המלאכה בשבת כו׳, ועמ״ש הלבוש [סי״ז], עמ״ש הרב יד אהרן במהדורא בתרא (הגב״י סק״ב)[277].

(דברי מנחם – הגה״ט סק״י)

הערות וציונים

277. נדפס לעיל אות שצ״ג.

אוצר ההלכה

שצט) שם בהגה וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל וכו' מותר לומר לחבירו וכו'. הלבוש [סי"ז] אוסר, וכתב דבערב שבת מותר, דאיסור אמירה לא קבל עליו, וזה לא שייך (באפיקו) [באפוקי] שבתא. והט"ז [סק"ג] תמה עליו דטעם זה לא נזכר בשום פוסק, גם בלבוש החור [בהגה] כתב בעצמו טעם אחר. ולי נראה דהלבוש סברתו הנכונה, דודאי מה שאין שייך שליחות שפיר אמרינן הטעם דאם היה רוצה לא היה מקבל שבת עליו וכמ"ש בס"ק הקודם[278], אבל הרי בשבת יש איסור משום "ודבר דבר" [ישעיה נ"ח, י"ג], א"כ למה לא יהא אסור באמירה, ובזה ודאי צריך לטעם הלבוש דאיסור אמירה לא קבל עליו ודבריו נכונים. ואך מטעם אחר הנכון כהט"ז, דאין חומר שבת עליו אף קודם שהבדיל. (גנזי חיים – סק"ט)

ת) שם בהגה או שממשיך סעודתו בלילה. וגם העתיק [הבאה"ט] (בסקכ"ג) שנסתפק באמירת רצה אחר המבדיל, והוא מן הנר ישראל [מג"א סקל"ג], וסברא פשוטה דליתא, כמו ענה ברכו לשם קבלת שבת אינו מתפלל מנחה, מכל שכן שעשה הבדלת שבת בפירוש.
(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ב ע"א)

תא) שם בהגה או שממשיך סעודתו בלילה. עיין באר היטב (סקכ"ג) בשם המג"א [סקל"ג] שנסתפק באמירת רצה אחר המבדיל. ועיין בספר מאורי אור חלק באר שבע (דף ק"ב ע"א)[279] שכתב, דסברא פשוטה דליתא כמו ענה ברכו לשם קבלת שבת אינו מתפלל מנחה, מכל שכן שעשה הבדלת שבת בפירוש.

[הערת מהרש"ם: במג"א (סקל"ג) בשם דרכי משה [אות ח'] במ"ש לחלק בין העושים שני ימים יוהכ"פ דהתם לפי דעתם גם לאחרים אסור, ע"ע כהאי גוונא בתוספות בכורות (דף כ"ג ע"א ד"ה נבילה), ותוספות זבחים (דף ע"א ע"ב ד"ה ובטריפה), ותוספות בבא קמא (דף מ"ו ע"ב סוד"ה גלית אדעתך וכו'). ומ"ש המג"א דצ"ע אם יכול לומר אח"כ רצה, ע"ע במג"א (סימן תפ"ט סק"ז). ובדין שליחות באיסור שבת ע"ע בתשובת רע"א (סימן קצ"ד בהג"ה) ותשובת חת"ס (חאו"ח סימן פ"ד)]. (ארחות חיים – ספינקא – סקי"ח)

תב) שם בהגה או שממשיך סעודתו בלילה. במה שנסתפק המג"א (סקל"ג) אם אמר המבדיל בין קודש לחול בלא שם ומלכות, אם יאמר אח"כ רצה בבהמ"ז, הרב ז"ל ([ש"ע הגר"ז] בסס"י קפ"ח) כתב דלא יאמר. (תהלה לדוד – סקי"ג)

תג) שם בהגה או שממשיך סעודתו בלילה. במג"א (סוס"ק ל"ג) מסתפק באמר המבדיל בין קודש לחול באמצע אכילה אם יאמר אח"כ רצה, והרב ז"ל ([ש"ע הגר"ז] בסוס"י קפ"ח) כתב דלא יאמר, אבל האליה רבה סוף סימן רצ"ט [סק"ה] דעתו נוטה שיאמר. (תהלה לדוד ח"ג – סימן מ"ו)

תד) שם בהגה או שממשיך סעודתו בלילה. כתב הבאה"ט (סקכ"ג), דאם אמר המבדיל וכו' אך צ"ע אם יוכל אח"כ לומר רצה וכו'. ע"כ. עיין בסימן רצ"ט (סק"ז) שכתב בפשיטות דאף אחר שאמר המבדיל יכול לאכול, משמע דמותר לומר רצה.

כתב הט"ז [סק"ג], אם אירע שהתחיל לאכול בלילה קודם שהתפלל פשיטא שאין לומר רצה כיון דאין כאן התחלת סעודה ביום, וכתב באשל אברהם מהגאון מבוטשאטש דאגב אורחא כ"כ ולא להלכה, שהרי בתוספת שבת קודש מלפניו נהגו רבים וכן שלמים כמה דורות לומר רצה גם שברכו בהמ"ז קודם בין השמשות. ע"ש. (באר יעקב – קרויזר – סקל"ב)

תה) שם בהגה או שממשיך סעודתו בלילה. כתב במג"א (סקל"ג) ומותר ליהנות וכו', אך צ"ע אם יכול אח"כ לומר רצה בברהמ"ז וכו'. עכ"ל המג"א. והקשה הרר"ק מ' מלקמן (סימן תרי"ח), שכתב שם המג"א [סק"י] גבי חולה שמותר לאכול ביוה"כ שיזכיר של יוה"כ בברהמ"ז כיון שאין חשש ברכה לבטלה (ע"ש במחצית השקל). אמנם פשוט הוא שאינו דומה לשם דשם הוא רק כמוסיף במטבע הברכה, משא"כ כאן אם הוא חול הוי כמזכיר מאורע שאר הימים בברכה, הגם דלא נחשב זה הפסק כמ"ש בס"ס ק"ח, אבל לכתחילה אין לו להזכיר. ועוד דהתם שאני דכיון דיש מחלוקת בזה דלהטוש"ע [ס"י] צריך להזכיר, וזה יותר טוב מאם הזכיר בשוגג, עיין חיי אדם (כלל כ"ה אות י"א ואות י"ג), אבל כאן המג"א בעצמו מסופק בזה ואין מביא פוסק שיזכיר באופן זה. (זרע יעקב – זלזניק)

תו) שם בהגה ומותר ליהנות וכו'. במג"א (סוף סקל"ג), כמ"ש סוף סימן רצ"ט. שאפילו אם אמר המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה, קודם התפלה, ג"כ מותר. (אהל ברוך)

תז) שם בהגה ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו. כתב מג"א (סקל"ג), ולא דמי להעושים שני ימים יוה"כ שאסורים לאכול בלילה מה שבישל אחר ביום וכו', ולא דמי למי שלא הניח עירוב תבשילין דצריך להקנות קמחו לאחרים. [ע"כ]. ולפע"ד י"ל דשאני התם דהוי הכנה מיוה"כ לחול דאסור גם בהכנה דממילא לדעת כמה פוסקים כדאיתא בסימן תר"ט, אלא לדעת המחבר שם צ"ל כמ"ש המג"א. אלא די"ל גם המתירים שם היינו דמטמין מערב יוה"כ והוי הכנה מחול לחול ואזלו בתר התחלה כיון דנגמר ממילא, משא"כ כשהוכן ביום שהוא לגבי דידיה יוה"כ, אף דלא הכין בעצמו עכ"פ הוכן מיוה"כ לחול. ומכ"ש כשעושים בשבילו דבאמת אינו אסור רק כשבשלו בשבילו כמבואר בסימן תרכ"ד, וכן כתב כאן בד"מ [אות ח']. א"כ נהי די"ל דאין בזה משום שליחות כיון דמ"מ גופו שבת, כמ"ש האחרונים דלענין שבת לא שייך שליחות

---

278. נדפס לעיל אות שע"ו. **279.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

מהאי טעמא, מ״מ אסור משום הכנה, דכל הכנה אינו משום שביתה, דהא ביצה שנולדה ביו״ט אסור בשבת משום דמאתמול נגמרה בידי שמים [ביצה ב:], ואף דמיו״ט לחול לא שייך הכנה היינו מן התורה, וצ״ע בזה.

אבל קושיא שניה ודאי מיושב דצריך להקנות קמחו דאל״כ הוי כשלוחו בשלו אף דגופו שבת ונח מ״מ הוי כהכנה דממילא לגבי האי דאסור מיו״ט לשבת דחשובה הכנה, וכשמקנה קמחו לאחר שהניח עירוב תבשילין לא חשוב הכנה כיון דחברו הניח עירוב תבשילין מעיו״ט דעל ידי כך חשבוהו חכז״ל כאלו הכין מעיו״ט כלקמן (סימן תקכ״ז), משא״כ בשבת רשאי לומר לאחר שלא קיבל עליו תוספת שבת, ואף דחברו לאו בר חיובא ויש שליחות מ״מ גופו נח ושבת, ומשום הכנה אינו אסור (דשכח) [דשבת] לעצמו הכין, דממ״נ אם גומרו עד שראוי לאכילה בזמן שהוא לא הבדיל עדיין א״כ הכין ליומו, ואם לא נגמר לא מיחשב הכנה כמ״ש לעיל סימן רנ״ז[280].

(ערך שי)

הערות וציונים

280. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רנ״ז אות ט״ז.

באר הגולה

א. שבת כ' [ע"ב]:
ב. טור והרא"ש והמרדכי [שם סימן רס"ג] ורוב הפוסקים [סמ"ג לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ב; ספר התרומה סימן רכ"ח; רבנו ירוחם נתיב י"ב ח"ב ריש דף ס"ז ע"א; הגהות מיימוניות הלכות שבת פרק ה' אות ט'-י', וכתב דכן הנהיג מהר"ם מרוטנבורג] וכל גדולי צרפת: ג. שם כ"א [ע"א]: ד. שם כ' [ע"ב; רמב"ם הלכות שבת פרק ה' הלכה ה']: ה. תוספות שם כ"ז [ע"ב ד"ה כל היוצא] והרא"ש בריש פרק ב' והר"ן שם [דף י"ב ע"א ד"ה מתני'] והרמב"ם בפרק ה' [שם הלכה ה'] ושאר פוסקים [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"א; ספר התרומה סימן רכ"ז; רבנו ירוחם נתיב י"ב ח"ב דף ס"ו ע"ד; תשובות הגאונים בספר העתים סימן י"ב]:

רסד דיני הפתילה והשמן. ובו י' סעיפים:

א [א]אין עושים פתילה לנר של שבת, [ב]בין נר שעל השלחן בין כל נר שמדליק בבית, [ג]מדבר שהאור אינו נאחז בו אלא נסרך סביביו והשלהבת קופצת, כגון צמר ושער וכיוצא בהם, אלא [ד]מדבר שהאור נתלה בו, כגון פשתן נפוצה ובגד שש [ה]וצמר גפן וקנבוס וכיוצא בהן: הגה ומ"מ הדליק נדנרים המקורים מקור להתמתם למורו (תשובת הרשב"ץ [מ"ח] סימן קע"ח). ויש מומרים דמ"מ יש נר אחד מדנרים המותרים מותר להתמתם למור המחרים, וכן דנר שהפשר נלע נר מותר לעשות אפילו מנל נרות המחרים (הגהות מרדכי פרק קמא [סימן תנ"ב] ופרק ג' דשבת [סימן רס"ג]), ולכתחלה שבת יש להקל נדיעבד:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' אין עושים וכו'. כתב הטור (דף קע"ב ע"א שיטה א'), אין עושין פתילה לנר של שבת וכו'. נ"ב: נר של שבת העשוי (לכבות) [לכבוד] על שלחנו, אין מדליקין בנר ישן של חרס. רש"ל בתשובה (סימן פ"ה). (כנסת הגדולה – הגה"ט)

ב) שם אין עושים פתילה וכו'. ואמרינן [שבת כ:] אין מדליקין לא בלכש וכו', אמר ליה אביי והכתיב "והיה החסן לנעורת" כו' [ישעיה א', ל"א]. ופרש"י [שם ד"ה כיתנא]: והכי קאמר קרא, פשתן החזק יהפך לנעורת, כלומר הגבור יהא חלש. ור"ל דפשט הכתוב משמע דהחסן יהיה לנעורת שתהא נקל להבעיר שלא יכבה, ולפ"ז אי חסן הוי דלא נפיץ ולא דייק אתי שפיר קרא, דהכי קאמר והיה החסן שהוא פשתן דלא דייק ולא נפיץ יהיה לנעורת, שר"ל שינערו הדק שבו שיהא נוח להבעיר. אבל לדידך דחסן היינו נעורת מאי קאמר קרא. וכשתירץ לו דחסן היינו דדייק ולא נפיץ מאי קאמר קרא שיהיה לנעורת, אי ר"ל שינערו ממנו הדק, היינו חסן. ואם נאמר שנעורת היינו הדק גופיה שננער מן הפשתן, אדרבא החסן הוא נח להבעיר יותר מן הדק שאין בו פשתן, להכי קאמר דה"ק שהחסן שהוא חזק יהפך לנעורת שהוא חלוש שר"ל שהחזק יהפך לחלוש, ואח"כ קאמר קללה אחרת שיבערו כו'.

ואמרינן בגמרא [שם] מתיבי השיראים כו'. ויש לדקדק דאמאי לא הביא מדתנן בכלאים [פ"ט מ"ב] השיראים והכלך כו'. וגם לפירוש הערוך [ערך חסן אות ח'] קשה מהך סוגיא. ונראה דחדא מתרצת חבירתה. (יד המלך)

ג) שם אין עושים פתילה לנר וכו'. ז"ל הרב המאירי [שבת כ: ד"ה אמר המאירי]: ולא בפתילת המדבר, יש מפרשים שהוא מוחו של גמי שרוב תולדתו במדבר ובאגמים שבהם, אלא שנראה שזו כשירה. עכ"ל. (מעיני ישועה)

ד) שם אין עושים פתילה לנר של שבת וכו'. (א"ה. תמיהא על מה אנו סומכים לעשות פתילות מסמרטוטין של בגדי צמר גפן שמדברי... נראה דאין לעשות מהם פתילות לשבת)[1]. (נוכח השלחן)

ה) שם אין עושים פתילה לנר של שבת וכו' מדבר שהאור אינו נאחז וכו'. כתב הרב פרי מגדים ז"ל בחלק משבצות זהב (סק"א) וז"ל: ואני מסופק קצת, אם אין לו כשר מהו להדליק פסול, דשמא יטה גזירה, ומ"מ הדלקת נר חובה, ואתי קום עשה דרבנן ודחי לה לשב ואל תעשה דרבנן, וכמו (דדמי) [דדחי] לה בדבר תורה. ומיהו יש לומר כהאי גוונא לאו מצוה כלל וכו', ויראה לאסור. עכ"ל. ולע"ד אפשר להביא ראיה לדבריו לאסור, דמוטב שישב בחשך ולא ידליק בשמנים ופתילות הפסולים, מדאמרינן בירושלמי פרק בני העיר [מגילה פ"ג ה"א] לענין איסור קריאה בחומשים בצבור, והביאו מרן ז"ל בב"י לעיל סימן קמ"ג [ס"ב], דגם אם אין להם ס"ת לא יקראו בחומשים, דמיגו דנפשין עגומה, אנן זבנין לן תורה. פירוש כל עוד שנפשינו עגומה שנאסר לקרות בחומש, נצטרך לקנות ס"ת. ע"כ. והכא נמי כל עוד שלא נתיר לו להדליק בשמנים ופתילות הפסולין, לבו דוה עליו ביותר ודואג ומתאנח, שבליל שבת קדש שנצטוינו לענג עצמינו בריבוי אורות המרחיבין לבו של אדם, הוא יושב בחשך ואפילה, ועל ידי זה מזדרז הרבה ככל הבא לידו לקנות שמנים ופתילות כשרים ולא יתעצל. ומדברי חידוש הללו למד הרב ב"ח ז"ל ביו"ד סימן פר"ח [אות ד'] לענין כתיבת המזוזה על עור שאינו מעובד לשמה, דיש מחלוקת בין הפוסקים ז"ל, דהרמב"ם ז"ל [הלכות תפילין פ"א הי"א] מתיר במזוזה, ומרן ז"ל שם (ס"ה) פסק דבמקום שאם ימתין לעור מעובד לשמה יתבטל מהמצוה, יכתבנה על עור שאינו מעובד הנמצא, ויקיים המצוה מיד בעוד שמבקש עור מעובד לשמה. ע"ש. והרב ב"ח ז"ל חלק עליו וכתב, דאע"פ שאין לו מזוזה כשרה יניח כך בלא מזוזה פסולה

הערות וציונים

1. אם כוונתו שלדעת רש"י אין מדליקין בצמר גפן, כבר נחלקו עליו הראשונים והתירו, וכמבואר בטור וב"י, וכתב מרן שם שכן עמא דבר להדליק בצמר גפן וכדברי ר"ת, וכן פסק בש"ע כאן בסוף ס"א. רק בשמן העשוי מגרעיני צמר גפן אסור להדליק, כמבואר בס"ג. ופשוט. **נאמ"ן ס"ט.**

אוצר ההלכה

זו שנעשית מקלף שלא עובד לשמה, דשמא יתעצל אח"כ מלבקש אחרת כשרה, וכדברי הירושלמי הנזכר. ע"ש. והביאו דבריו הרב ט"ז [סק"ב], והרב ש"ך ז"ל שם [סק"ד], והוא הדין בנדון דידן כנזכר. ואפילו לדעת כמה מהפוסקים ז"ל דמתירים לקרות בחומשים כשאין להם ס"ת וכמו שכתב מרן ז"ל בב"י שם, ואפילו להרב אליה רבה ז"ל שם [סק"ג] דמתיר כשאינו בקביעות אלא באקראי בעלמא, וכן לדעת מרן ודעימייהו ז"ל דסבירא להו גבי מזוזה דיכתוב על עור שאינו מעובד לפי שעה, ולא חיישי דעל ידי כך יתעצל כנזכר, נראה דבנדון דידן כולי עלמא מודו דלא ידליק בפסולין, דהתם שאני, דאם יקרא בחומשים ואם יכתוב במזוזה באינו מעובד לשמו, ליכא סרך איסור, אלא שלא קיים מצוה כתיקנה. ברם הכא נפיק מיניה חורבה, דאם ידליק בפסולין חיישינן שמא יטה ועביד איסורא דאורייתא דמכבה ומבעיר, פשיטא דאפילו באקראי ולפי שעה לא שרינן ליה. ותו דשמא יטה בנר כתבו התוספות [שבת כד. ד"ה גזרה] והפוסקים ז"ל דלא חשיב גזירה, דודאי יטה, דנמצא פוגע ודאי באיסור. ותו דאי התם דהוי פלוגתא כתבו כן, כל שכן הכא דשמנים ופתילות אלו פסולין לכולי עלמא.

(פתח הדביר ח"ג – סק"א)

ו) שם אין עושים פתילה לנר של שבת וכו' מדבר שהאור אינו נאחז וכו'. במשבצות זהב (סק"א) מסופק כאן אם מצות עונג שבת דוחה לא תעשה דרבנן. (לקוטי שלמה)

ז) שם אין עושים פתילה לנר של שבת וכו' מדבר שהאור אינו נאחז וכו'. הטעם משום שמא יטה, ולכך אסור גם כשאין לו פתילות ושמנים כשרים, ולא ידליק כלל. וגם שישתמשו שנים בתשמיש המיוחד, וכן בכל מה דהתירו בסימן ער"ה כגון אדם חשוב וכדומה אסרו כאן. כן כתב בספר מנורה הטהורה [קני המנורה סק"א]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

ח) שם אין עושים פתילה לנר של שבת בין נר שעל השלחן בין כל נר שמדליק בבית מדבר שהאור אינו נאחז וכו'. כתב הגאון רבנו זלמן בש"ע שלו לקמן סעיף ו' דהוא הדין לשמן דלקמן סעיף ג', דגם כל נר שמדליק בבית אסור להדליקו בשמנים שאסרו חז"ל, וכדמוכח ממה שכתב מרן ז"ל בב"י בריש הסימן מהראיה דחנוכה. וכתבו השואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ג סימן קי"ח), והרב שמו משה פארדו (או"ח סימן ג'), דמותר להדליק נר שבת בהגא'ז בהמכונה המיוחדת לו, ואין בו איסור נפט לבן שאסרו חז"ל. ע"ש. וכן המנהג. (ארץ חיים)

ט) שם בין נר שעל השלחן בין כל נר שמדליק בבית. לשון מרן בב"י וז"ל: ומה שכתב בין נר שמדליק על השולחן כו', וראיה מדאמרינן בפרק במה מדליקין [שבת כא:] פתילות כו'. אלמא אם היה מותר להשתמש כו' היה אסור. עכ"ל. וקשה, דיותר היה לו להביא ראיה מפורשת מהא דאמר רב הונא [שם כא.] פתילות שאמרו חכמים כו' אין מדליקין בהם בחנוכה כו' ואמר רבה מאי טעמא כו', ומותר להשתמש לאורה. ע"כ. הרי בהדיא דכיון דסבר דמותר להשתמש לאורה אסר להדליק, ולמה לן להביא מדיוקא דמאן דאסר. דוק.

(אור יקרות – לקוטים דף ס' ע"ב)

י) שם בין נר שעל השלחן בין כל נר שמדליק בבית. כתב ב"י (דף קע"ב ע"ב שיטה נ"ד), וראיה מדאמרינן בפרק במה מדליקין כו'. נ"ב: [עיין] אור יקרות (דף ס' ע"ב)[2].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"א)

יא) שם אלא מדבר שהאור נתלה בו כגון פשתה נפוצה ובגד שש וצמר גפן וקנבוס וכיוצא בהן. הנה כידוע דרך הפוסקים לנקוט בדרך לא זו אף זו, וכיון שכן, משמע דפשתים עדיף מכולהו, ובתר הכי צמר גפן, ואח"כ קנבוס. אבל בטור כאן דנקט לאסור, נקט קנבוס ואח"כ צמר גפן, וזהו ג"כ בדרך לא זו אף זו. ודו"ק. (אמת ליעקב)

יב) שם הגה ואם הדליק וכו' אסור להשתמש וכו'. כתב ב"י (דף קע"ב ע"ב שיטה מ"ג), וכתב הרשב"א ז"ל בתשובה וכו'. נ"ב: [ח"א] סימן קע"א. (כנסת הגדולה – הגב"י)

יג) שם הגה ואם הדליק וכו' אסור להשתמש וכו'. לפ"ז אם אין לו אלא אותו חדר צריך להניחה ולצאת. ובגמרא [שבת כא.] אמרינן, אין מדליקין בהן מפני שאין נמשכין אחר הפתילה והאור מסכסך בהם. פירש רש"י [שם ד"ה שאין], וגזרינן שמא יטה. וכן כתב הרמב"ם בחבורו [הלכות שבת פ"ה ה"ח], שמא יהיה אור הנר אפל ויטה אותו בשעה שישתמש לאורה. ובפירושו [שבת פ"ב מ"א] כתב: שמא יהיה אור הנר חלוש וחשוך ויניחו ויצא, וזה אסור, דהדלקת נר שבת מצוה. והנה לא מבעיא לטעם שכתב בפירושו, דפשיטא שאם עבר והדליק בשמנים ופתילות האסורים דאסור לו לצאת, דהא מעיקרא לא אסרו להדליק בהם אלא שמא יצא. אלא אפילו למה שכתב בחבורו דהטעם שמא יטה, ליכא הוכחה שאם עבר והדליק יחוייב לצאת. וכן מוכח ברוקח (סימן מ"ה) שכתב שמותר להשתמש לאורה למי שעבר והדליק. ותימה על מרן ז"ל שלא הזכיר חולק אהא דהרשב"א [ח"א סימן קע"א]. ויש לדקדק לפי מה שכתב הרמב"ם בפירושו דהטעם שמא יניחנה ויצא, א"כ אמאי לא אמרו בגמרא כמו שאמרו אעטרן [שם כה:] דאסור גזרה שמא יניחנה ויצא. ועוד דאמרינן בברייתא [שם כא.] שעושין מדורה בשמנים שאסור להדליק בהן, ובשלמא לטעם רש"י והרמב"ם בחבורו ניחא, דקמ"ל דהכא לא גזרינן שמא יטה, שהאחד מבעיר את חבירו כפירש"י, אבל לטעמא דשמא יניחנה מאי קמ"ל, פשיטא דהכא לא שייך כלל. והרע"ב בפירוש המשנה [שם פ"ב מ"א] הביא שני הטעמים. ואפשר דחששו

הערות וציונים

2. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

לשני הדברים, שאם יניחנה ויצא, בטל מצות נר שבת, ואם לא יצא שמא יטה. ובהא ניחא דלא תיקשי דאם איתא דלא חששו אלא לשמא יטה, היה להם להתיר לאדם חשוב להדליק בשמנים ההם, דביה לא חיישינן שיטה כמו שהתירו לו לקרות לאור הנר, אלא ודאי חיישינן גם כן לשמא יניחנו ויצא. ועיין לקמן סעיף ה' [סק"ב][3]. (נהר שלום – סק"א)

יד) שם הגה ואם הדליק וכו' אסור להשתמש וכו'. ובספר אליה רבה [סק"ג] דקדק מלשון הראב"ן [סימן שמ"ב] דבדיעבד שרי להשתמש, מדכתב טעם למה שנוהגין לומר במה מדליקין אחר ערבית, כדי שיזכור לשבת הבא באיזה שמנים ידליק, והא דלא נוהגין לומר קודם מנחה, משום שאין הכל בבית הכנסת. ותיפוק ליה דנפקא מינה גם לשבת זה לאסור להשתמש לאורו. עכ"ל. ובאמת סברא קלושה כזאת אינה כדי לדחות דברי הרמ"א והלבוש ותשובת הרשב"א [ח"א סימן קע"א]. חדא דאינו מפורש במשנה. ואפילו יאמרו, לא ידעו דין זה שאסור בדיעבד, דבמתניתין לא משמע אלא לכתחלה. אלא הכלל הוא בכל אלו סימנים, כל מה שאסרו חז"ל בדיני שהייה והטמנה והדלקה, אסור בדיעבד. ועוד אין זה עיקר הטעם, דעיקר טעם אמירת במה מדליקין כדי שיהיה פנאי למאחרים להתפלל. ועוד בדיעבד מה יעשה, ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין [ביצה ל.]. ומהאי טעמא נ"ל שאמרו אחר התפילה, [ד]אם יאמרו קודם, באותו זמן אין פנאי לחזור על אחרים, והוי מזידין. אבל לאחר התפילה מה דהוי הוי, ולא הוי מזידין על התשמיש דזה אינו מפורש, ויקבלו עליהם לשבת הבא שהוא בקל. אבל במנחה הוי עושין במזיד שלא כדין, מאחר שיהיה להם טרחא לחזור על אחרים. כנ"ל ליישב המנהג שלא נהגו כמנהג הספרדים. (בגדי ישע)

טו) שם הגה ואם הדליק וכו' אסור להשתמש וכו'. וכן נראה להוכיח קצת מהתוספות (שבת דף כ"ו ע"א ד"ה רבי ישמעאל). ע"ש. דמאי קשיא להו, דאימא דהוצרך רבי ישמעאל לטעמא דריחו רע לאסור אף בדיעבד. אלא ודאי דגם לטעם שמא יטה אסור אף בדיעבד. וכבר הרב תוספת שבת [סק"ב] דחה ראית האליה רבה [סק"ג] מראב"ן [סימן שמ"ב]. ע"ש.
(זרעו של אברהם – מערכת השי"ן ערך שבת)

טז) שם בהגה ואם הדליק וכו' אסור להשתמש וכו'. כתב ב"י, וכתב הרשב"א בתשובה. כו'. נ"ב: וכן פסק מור"ם ז"ל בסעיף א', ואם הדליק בדברים האסורים אסור להשתמש לאורו. הרשב"א ([ח"א] סימן קע"א). וכן פסק הלבוש ז"ל [סעיף א']. וכתב הט"ז (בסק"א) הטעם כו', דחיישינן שמא יטה כו'. ע"ש. כן כתב רש"י בפרק במה מדליקין ([שבת] דף כ"א ע"א [ד"ה שאין]) על מאי דאיתא בגמרא, שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן, מפני שאין נמשכין ואתי להטות כו'. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת (דין ח'). והר"ר עובדיה ברטנורא [שבת פ"ב מ"א] כתב שני טעמים. האחד שמא יטה השמן על פי הנר כו'. ואי נמי שמא יניח הנר ויצא, ואנן קי"ל דנר של שבת חובה. ע"כ. הלא הוא בפרק במה מדליקין (דף כ"ה ע"ב) הדלקת נר בשבת חובה, ופירש"י, חובה, כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום נר כו'. והטעם השני שכתב הר"ר עובדיה ברטנורא כתבו הרמב"ם בפירוש מתניתין [שם פ"ב מ"א] שמא יהיה אור הנר חלוש וחשוך ויניחו ויצא, וזה אסור, דהדלקת נר בשבת מצוה. ע"כ. ומה שכתב מצוה טעות דמוכח הוא, דבחבורו (פ"ה מהלכות שבת דין א') כתב חובה. ועיין בנהר שלום (בס"א)[4] דרוצה לומר דלא מבעיא לטעם שכתב הרמב"ם בפירושו, פשיטא אם עבר והדליק בשמנים ופתילות האסורים, דאסור לו לצאת כו'. אלא אפילו למה שכתב בחיבורו כו', ליכא הוכחה דאם עבר והדליק דחייב לצאת, ושכן מוכח ברוקח (סימן מ"ה). ותמה על רבינו ז"ל שלא הזכיר חולק להא דהרשב"א. וע"ש מה שכתב. והרב אליה רבה [סק"ג] דקדק מלשון (הרמב"ן) [הראב"ן] [סימן שמ"ב] דבדיעבד שרי להשתמש, מדכתב טעם למה שנוהגין לומר במה מדליקין אחר ערבית, כדי שיזכור לשבת הבאה באיזה שמנים ידליק כו'. אמנם עיין בבגדי ישע (בסק"א)[5] שכתב דסברא קלושה כזו אינה כדאי לדחות דברי מור"ם והלבוש והרשב"א כו'. והכלל הוא בכל אלו שאמרו חז"ל כו', אסור אפילו בדיעבד כו'. עש"ב. ועיין מה שכתב הב"ח ז"ל (בס"א). ועיין מה שכתב הרב מג"א (בסק"א). ועיין מה שכתב על דבריו הרב קרבן נתנאל (בדף ד' ע"א [שבת פ"ב סימן ו']). (דברי מנחם – הגב"י סק"א)

יז) שם בהגה ואם הדליק וכו' אסור להשתמש וכו'. הטעם שמא יטה, כמו שכתב המג"א [סק"א]. והיינו דהרי חכמים אסרו להדליק מטעם שמא יטה, א"כ ודאי בעבר והדליק לא נתבטל החשש. ופשוט. ובספר מנורה הטהורה [סק"ב] הקשה, דא"כ למה אמרינן בגמרא [שבת כא.] דלמאן דאמר מותר להשתמש לאור נר חנוכה, אסור להדליק נר חנוכה בשבת בשמנים הפסולין, והרי לא אתי להשתמש בהם, דמיבדיל בדיל משום איסור שבת. ע"כ. וקושייתו אינה כלום, דא"כ יקשה בכל שבת למה אסרו להדליק בשמנים פסולין, כיון דאם הדליק אסור להשתמש לאורם כמו שכתב הרמ"א, א"כ שוב יהא מותר להדליק דיהא אסור להשתמש. ועל כרחך צריך לומר, דהרי עיקר הגזירה הוא שלא ידליק, דודאי הדרך להשתמש בנר, ורק אם כבר הדליק אסור השימוש על כל פנים, ולא היה שייך לאסור התשמיש ולהתיר להדליק, דמ"מ חשו שמא ישתמש בהם כמו שכתבתי דדרך להשתמש לאור הנר. וזה פשוט. וא"כ הוא הדין בנר חנוכה, כיון דהשימוש מותר, הוא בכלל הגזירה דכל נרות ואסור להדליק.

ואך מ"מ ארווחנא בדברים אלו לתרץ קושיית האחרונים, דהקשו להפוסקים דנר חנוכה אחר שדלק כשיעור יכול אח"כ להשתמש לאורה, א"כ למה אמרו בש"ס [שם כא:] דלמאן

הערות וציונים

3. נדפס לקמן אות קל"ו. **4.** נדפס לעיל אות י"ג. **5.** נדפס לעיל אות י"ד.

אוצר ההלכה

דאמר אסור להשתמש לאורה יכול להדליק בשבת נר חנוכה משמנים הפסולין, והיינו דלא חיישינן שמא יטה כיון דאסור להשתמש אצלו, והרי יש לחוש דישתמש בו אחר שדלק כשיעור. ולפי הנ״ל יש לתרץ, דהרי כבר אמרנו דלפי הדין אם עבר והדליק אסור להשתמש, א״כ נימא דיהא מותר להדליק דמיבדיל בדיל מיניה. ורק אמרנו דאיך נימא דמותר להדליק, הא כל הגזירה היה עיקר משום [6][דכל] דדרך להשתמש אסרו בתחילה ההדלקה, וכל זה בהדליק לשם נר שישתמש בו אסור להדליק, אבל במדליק לשם נר דאסור להשתמש בו כמו נר חנוכה, דאז ההדלקה מותרת ורק דבאת לחוש שמא אח״כ נשתמש בו, בזה שפיר אמרינן הרי אף משום איסור שבת אסור להשתמש, א״כ מיבדיל בדיל ואין לאסור הדלקה. וזה נכון וברור. ודו״ק.

(גנזי חיים – סק״ב)

יח) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. וכתב המג״א (סק״א), אפילו תשמיש שאין צריך עיון. ע״כ. וצריך לומר, דאף שאין צריך עיון אי אפשר לעשותו בלא נר, דבדבר שיכול לעשותו בלא נר משמע מדברי רמ״א ז״ל דמותר להשתמש לצורך אף באין נר כשר. ומבואר דעת המג״א (סק״ב) דאם נר כשר עומד אצל נר פסול בחדר אחד, מותר להשתמש אף באין צורך, ואם הנר כשר עומד בחדר אחר בעי צורך.

(תהלה לדוד – סק״א)

יט) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. אפילו דבר שאין צריך עיון כלל. מג״א [סק״א]. וכן פסק באשל אברהם כאן, ובסימן ער״ה (סק״א), וכן פסק בתניא [ש״ע הגר״ז ס״ב]. ובנתיב חיים חולק על זה, וסבירא ליה דתשמיש עראי מותר, והוכיח כן מהא דאמר רב הונא [שבת כא.] פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן כו׳, ואי תשמיש עראי נמי אסור א״כ מאי מהני דאסור להשתמש נגד נר חנוכה, מ״מ תשמיש עראי מותר כמו שהוכיח הרא״ש פ״ב דשבת [סימן ו׳], אלא על כרחך דבתשמיש עראי לא חיישינן שמא יטה. ע״כ. כתב באשל אברהם [סק״א] אפשר אפילו אחר רואה אסור. (באר יעקב – קרויזר – סק״א)

כ) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. כתב מג״א (סק״א), אסור להשתמש, אפילו תשמיש שאין צריך עיון. פירוש, לא מבעיא כגון קריאה שצריכה עיון, דזה אין צריך לומר דאסור, דהא אסור אפילו לפני נר כשר, אלא דהכא הכוונה אפילו שאר דברים. ובנתיב חיים הבין דהכא אפילו תשמיש עראי והקשה עליו, ולא דקדק היטב בכוונתו. (חבל יוסף – גנזי חיים)

כא) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. המג״א (סק״א) כתב, אפילו תשמיש שאין צריך עיון. ודבריו מוכרחים כמו שכתב המחצית השקל, דהא דבר הצריך עיון בכל נר אסור. ובנתיב חיים, וכן בספרו קרבן נתנאל על הרא״ש [שבת פ״ב סימן ו׳], הקשה על המג״א ממה שכתב הרא״ש דאף בנר חנוכה מותר תשמיש עראי, וא״כ למה אמרו בש״ס [שבת כא:] דלמאן דאמר אסור להשתמש לאור חנוכה מותר להדליק נר חנוכה בשבת בשמנים פסולין, והרי כיון דמותר תשמיש עראי, ניחוש שישתמש תשמיש עראי, דאף זה בשבת אסור. ע״כ. ולא ידעתי מאי קשיא ליה, ועירבב תשמיש עראי בתשמיש שאין צריך עיון. דמה שכתב המג״א תשמיש שאין צריך עיון היינו כגון לאכול וכדומה, דתשמיש הצריך עיון היינו כגון ללמוד ולפלה כליו, ואכילה לא מיקרי תשמיש עראי. והמג״א לא בא רק לומר דלא תטעה, מדחזינן שאסור לקרות אצל הנר שמא יטה, א״כ חזינן דבאכילה לא חיישינן שמא יטה, וא״כ בנרות פסולין דאסור להשתמש שמא יטה, מותר לאכול. לזה כתב דמ״מ בנר פסול דאינו נמשך אחר הפתילה, ואינו דולק כראוי, אף באכילה חיישינן שיטה. ופשוט. אבל תשמיש עראי אין הכי נמי דמותר כמו דמשמע מהרא״ש. אבל לפי מה שכתב המנורה הטהורה [סק״ב] דלכן אסור להשתמש לאורה שכתב הרמ״א הוא משום קנס, יש לומר דאף תשמיש עראי אסור, כיון דאסרוהו חכמים להדליק. אך דבריו לא נהירין, דלא מצינו קנס בזה, וקושייתו על המג״א אתרץ בס״ק שאחר זה[7]. (גנזי חיים – סק״א)

כב) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. וכתב מג״א (סק״א), אפילו תשמיש שאין צריך עיון, ועיין סימן ער״ה [ס״א]. ע״כ. וכתב בנתיב חיים, וקשה לדבריו מהא דרב (שבת (כ״ב) [כא:]) פתילות ושמנים שאמרו אין מדליקין וכו׳, מותר וכו׳, קסבר אסור להשתמש לאורה. ואי בתשמיש עראי נמי שייך שמא יטה, א״כ מאי מהני דאסור להשתמש לאורה, מ״מ תשמיש עראי מותר להשתמש בנר חנוכה (כהרא״ש בשבת פ״ב סימן (ח׳) [ו׳]), ניח[ו]ש שמא יטה. אלא על כרחך צריך לומר דבתשמיש עראי לא חיישינן לשמא יטה. ע״כ. ותימה גדולה על הנתיב חיים, א״כ מאי קאמר הרשב״א [ח״א סימן קע״א] ורמ״א דאסור להשתמש לאור נר שאסור בהדלקה, אי רצונו תשמיש קבוע, הא א״כ אפילו בנר כשר אסור (כמו שכתוב ריש סימן ער״ה וכמו שציין במג״א). ואי בתשמיש עראי הא לנתיב חיים מותר דלא שייך ביה שמא יטה. אלא ודאי הדין עם מג״א דאף בתשמיש עראי שייך שמא יטה בנר שפסול להדליק בו, וקושית נתיב חיים משבת לק״מ, דנהי באם הדליק אסרינן אפילו תשמיש עראי מטעם שמא יטה, אבל אכתי לא חיישינן שמא יזדמן לו תשמיש עראי ושמא יטה, דהוה שתי גזירות, כיון דאסור להשתמש לאורה מסתמא יזהר להשתמש לגמרי, ואפילו אי מתרמי שישתמש, דילמא לא יטה. (שלחן אש)

כג) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. במג״א (סק״א), אסור להשתמש, אפילו תשמיש שאין צריך עיון שמא יטה. עיין בנתיב חיים מה שהקשה. ועיין בספר דעת תורה (בקונטרס זכור זאת ליעקב), כתב ליישב דיש שלשה חילוקים, דתשמיש הצריך עיון כהא [שבת יא.] דקורין ופולין, זהו אסור גם בנר כשר.

הערות וציונים

6. תוספת זו במקור. **7.** נדפס לעיל אות י״ז.

אוצר ההלכה

ותשמיש קל שאינו צריך עיון, מותר בנר כשר, אבל בנר פסול אסור דשמא יטה. אבל דוקא דרך קבע, אבל בעראי בתשמיש שאינו צריך עיון ואינו קובע לשימוש בקביעות אלא לעראי בעלמא, לכולי עלמא שרי, ובכהאי גוונא מיירי הרא"ש [שבת פ"ב סימן ו'].

(מגיני חיים)

כד) שם בהגה אסור להשתמש לאורו. במג"א (סק"א), אסור להשתמש, אפילו תשמיש שאינו צריך עיון וכו'.

הקשה הנתיב חיים מחנוכה דמותרין הפתילות ושמנים בין בחול בין בשבת [שבת כא:], וא"כ לפי דברי המג"א דגם בתשמיש כל דהו ג"כ חיישינן שמא יטה, א"כ למה מתירין בשבת להדליק נר חנוכה מהני פתילות ושמנים דאסורין בשבת, הא נר חנוכה מותר תשמיש עראי, וקשה האיך מתירין הא יש חשש שישתמש עראי ושמא יטה. ולדעתי אין כאן אפילו ריח קושיא, דהא המג"א פוסק בסימן תרע"ג [סק"ב] להחמיר בכל תשמיש קל בנר חנוכה. ע"ש. והוא אזיל לשיטתו להלכה למעשה. ואין להקשות לפי שיטת הרא"ש [שבת פ"ב סימן ו'] האיך יפרש... זה לק"מ ג"כ, דלהרא"ש באמת מותר גם בזה הפתילות לשמש עראי, ולא חייש לשמא יטה בשימוש עראי. והנפק"מ בין פתילות כשרים לפתילות ושמנים פסולים יש כמה וכמה חילוקים. אחד, ביש עוד אדם אחד, דבכשרים מותר ובפסולים אסור. ועוד באדם חשוב וכו'.

(אהל ברוך)

כה) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. יש לדקדק לפ"ז הא דאמרינן בגמרא דשבת (דף כ"א ע"א), אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו וכו', אמר רב פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת. מאי טעמא, קסבר וכו' אסור להשתמש לאורה וליכא למיחש להטיה וכו'. וע"ש. ולפי דברי הר[מ]"א היכא דאיכא נר אחד כשר מותר להשתמש לאור האחרים, א"כ יהא אסור להדליק בהן בשבת חנוכה, דבודאי יש לו נר של שבת הכשר, ואיכא למיחש להטיה. וצריך לומר דבזמן הגמרא מדליקין נר חנוכה בחצר, והיה נר של שבת במקום אחר, לכך מותר להדליק כיון דאסור להשתמש לאורו. וק"ל.

(מתוק מדבש)

כו) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. כתב המג"א (סק"ב), מותר, אפילו הנרות עומדים בחדר אחר וכו'. והאליה רבה [סק"ג] חולק עליו, מאחר שיש פוסקים שאוסרים בכל ענין, וא"כ די לנו שנאמר שהרמ"א הכריע אם יש באותו חדר נר כשר אבל לא בחדר אחר, וכן הסברא נותנת. והדין עם המג"א, מאחר שכתב הרמ"א שאין להתיר אלא בדיעבד, וכבר מבואר בסמנים הקודמים בסימן רנ"ז ודוכתא טובא, בדיעבד יש לסמוך אם דעה אחת מן הראשונים מתיר, וא"כ גם כאן יש לסמוך על הגהות מיימוניות [הלכות שבת פ"ה אות י'] בשם מהר"ם שמתיר בכל ענין. והנה התוספת שבת [סק"ג] הקשה על דעת המתירים מהא דאיתא בשבת [כא.], פתילות ושמנים שאמרו אין מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם בחנוכה, ועל כרחך מיירי שיש לו שמן אחר, דאי אין לו שמן אחר אמאי לא ידליק, הא הטעם בחול הוא שמא יפשע, ואם אין לו מוטב להדליק באלו. ובשבת יש עוד טעם שמא יטה כמבואר בגמרא ותוספות שם [ד"ה ומותר], ומסתמא בשבת הדליק בנר כשר, דנר שבת קודם לנר חנוכה, וא"כ אמאי אסור להדליק בשבת מחשש דהטיה, דהא כיון שיש לו נר כשר תו ליכא למיחש להטיה לדיעה זו, ומותר לדיעה זו אפילו לכתחילה לעשות כן. ודחק עצמו בלחץ הדוחק דלמא יאריך הנר חנוכה על נר שבת, דנר חנוכה צריך שיעור חצי שעה. וזה דוחק, דמסתמא גם נר שבת יאריך כן, שהרי הדליק לזמן אכילה וצריך להתפלל מקודם ואי אפשר בפחות מזה. אבל הדין נראה לי מעיקרא ליתא, דאפילו אין לו שמן כשר כלל אסור להדליק משמנים אלו כמו נר שבת, הדין דאע"פ שאין נר כשר כלל לא ידליק, כדמשמע בגמרא [שם כו.] מה יעשו אנשי מדי ואנשי אלכסנדריה וכו', משום גזירה שמא יטה לא ידליק כלל, משום הכי אלמוה לתקנתייהו, ואם אין לו שמן כשר לא ידליק נר חנוכה כלל דומיא דנר שבת דקתני. משמע דדינייהו שוין, כמו בנר שבת אין תקנה כלל להדליק אפילו אין שמנים אחרים כן הוא בנר חנוכה. וא"כ יש לומר דמיירי דלית ליה שמן כשר כלל, ונר שבת בודאי לא ידליק, ונר חנוכה ג"כ אסור להדליק אע"פ שגם בחול אסור להדליק, משום דאלמוה לתקנתייהו והעמידו דבריהם כדי שלא יבוא להדליק מהם כשיהיה לו שמן כשר, ואז יש לחוש דלמא יכבה ויפשע, קתני בשבת עוד איסור שמא יטה, לאשמעינן דמותר להשתמש לאורה.

(בגדי ישע)

כז) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. דין זה לא מצאתי שכתבו ראשונים, וכל הקדמונים סתרו הדבר, זולת בהגהת מרדכי [שבת סימן רס"ג]. ובאמת שאינו נראה בעיני, ויש ראיה לזה מן הש"ס (שבת דף כ"א ע"א) דקאמר מותר לעשות מדורה בין להתחמם כנגדה ובין להשתמש לאורה, וסתמא דמילתא יש לו נר על שלחנו, דודאי אינו יוצא ידי חובתו במדורה. וגם מהא דקאמר בין להתחמם כנגדה, משמע דלהשתמש יש לו נר אחרת, וא"כ מאי איריא מדורה אפילו בנר מותר להשתמש כיון דיש היכר. ואפשר דדוקא בשני נרות יש היכר, אבל במדורה אין היכר. ודו"ק. ומ"מ פשטא דלישנא דש"ס משמע דבנר אסור אף ביש נר אחר. ועוד ראיה מנר חנוכה, וכבר הובאה ראיה זאת בתשובות שבות יעקב ח"א [סימן ל"ט], דאסור להדליק בפתילות ושמנים הללו בנר חנוכה בשבת, והיינו משום דחיישינן שמא יטה, וכיון דיש לו נר אחר לצרכו הא לא חיישינן שמא יטה. ומה שכתב ליישב הוא והחכם המשיב דכאן איירי באמת באין לו נר אחר, א"כ תקשה למאי דקאמר דאסור להשתמש לאורה,

סימן רסד סעיף א

אוצר ההלכה

א"כ הא קיי"ל [שבת כג:] נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף. ודוק שם באותה תשובה. ובזה נסתרו שם כל דבריו, דברי החכם המשיב. ויש לנו עוד אריכות דברים בזה ויבואר בהלכות חנוכה אי"ה. (ישועות יעקב – סק"א)

כח) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. הטעם דיהיה לו היכר, שהרי יש לו נר כשר במקום אחר ויזכור ולא יטה. ובתוספת שבת [סק"ג] הקשה, דא"כ היאך קאמר רבא ([שבת] בדף כ"א ע"א) דטעמא דרב הונא דאין מדליקין בין בשבת בין בחול דקסבר מותר להשתמש לאורה וחיישינן שמא יטה, והא על כרחך אית ליה נר הכשר לשבת, דאם לא כן נר ביתו קודם, וא"כ לא שייך שמא יטה. וכבר כתבתי בזה בהלכות חנוכה ליישב בכמה דרכים. וכעת נראה לי בפשיטות, דכל הטעם כאן דאיכא היכר שהוא יש לו נר אחר. ואף שהוא בחדר אחר, מכל מקום יש לו היכר. וזה שייך בסתם שבת, אבל כאן אין לו היכר, דהא צריך לו נר של שבת ונר של חנוכה בפני עצמו, וא"כ לא יהיה לו היכר וחיישינן שמא יטה כדי שידלק יפה הנר של חנוכה. ובזה מיושב קושית הרשב"א בתשובה [ח"א סימן ק"ע], דלמאן דאמר דאסור להשתמש לאורה אכתי איכא למיחש שמא ישתמש אחר השיעור של הדלקת נר חנוכה, דאז מותר להשתמש לאורה. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דממה נפשך אם ידע שהוא לאחר השיעור, שוב יש לו היכר בנר של שבת, ולא שייך לומר דצריך לנר של חנוכה, דהוא לאחר השיעור, ויכול לכבותו ע"י עכו"ם, ואף דשבות היא, אפשר דהוא במקום מצוה דהא חיישינן שמא יטה. ודו"ק. (דברי שאול – עדות ביוסף)

כט) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. עיין מה שכתב בישועות יעקב [סק"א][8] דדין זה לא נמצא שכתבו ראשונים, ובאמת דין זה נמצא מפורש בתוספות ישנים שבת (דף כ"א ע"א ד"ה מפני שאין נמשכין כו'). וגם מה שכתב דמנר חנוכה יש ראיה לסתור דעת זאת, וכמו שכתב בתשובת שבות יעקב ח"א [סימן ל"ט] דאסור להדליק בפתילות ושמנים הללו בנר חנוכה בשבת, והיינו משום דחיישינן שמא יטה, וכיון דיש נר אחרת לצרכו, הא לא חיישינן שמא יטה. הנה למה דמסיק הרמ"א בשם הגהות מרדכי [שבת סימן רס"ג] דיש להקל בזה בדיעבד דוקא, והיינו בשהדליק כבר אבל לא לכתחלה, גם בשאין לו שמן אחר מעיקרא לק"מ, ומסתבר דגם התוספות ישנים הנ"ל בכהאי גוונא דוקא התיר. ותו לק"מ. (דברי חכמים – ערך השלחן)

ל) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. עיין מה שכתבתי בחדושי להלכות שבת במהדורא קמא[9], בדחיית דברי הישועות יעקב [סק"א][10] שהעיר בזה. ומה שכתב לי הרה"ג אבד"ק מקאלש להצדיק דברי הישועות יעקב בתתו הבדל בין דינו של הרמ"א לדברי התוספות ישנים, הוא ללא הועיל למה דחזינן דמסיק דדין זה לא מצאו בראשונים, וכל הקדמונים סתרו הדבר זולת בהגהות מרדכי [שבת סימן רס"ג]. כי אם ישים עינו ולבו לדברי הגהות מרדכי ימצאם מתאימים עם דברי התוספות ישנים, כי הלא ז"ל: אומר מהר"ם ז"ל ששמע רק שיש במקום אחד נר כשר דעל ידי זה יזכור ולא יטה שאר נרות שבחצר ושבבית. והשר מקוצי אומר דדבר שיכול לעשות בלא נר כמו להוציא יין כו'. ע"כ. ומי לא יודה שדבריו אלה הם ממש דברי התוספות ישנים, ודלא כמו שסבר להפריד בין הדבקים היפך האמת הנראה לעינים. (דרישת הזאב)

לא) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. היינו כשהנר הכשר עומד באותו חדר שעומד הפסול. וגם זה הוא דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין להדליק הפסולים על סמך הכשר גם כשעומדין יחדיו. כן כתב בספר מנורה הטהורה [קני המנורה סק"ג]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ב)

לב) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. כתב הבאר היטב [סק"א] אפילו הנרות עומדים בחדר אחר. בנתיב חיים חולק על זה, מהא דאמר רב הונא [שבת כא.] פתילות ושמנים שאמרו אין מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא, קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, חיישינן שמא יטה. ואמאי, הא יש לו נר שבת מדבר המותר. אלא על כרחך דלא מהני רק כשעומד בחדר אחד. ע"כ. ועיין באשל אברהם [סק"ב] שהרגיש ג"כ בקושיא זו, וכתב דנפקא מינה באין לו נר כשר רק משמנים הפסולים, והוה אמינא דמותר, דאין ספק שמא יכבה מוציא מידי ודאי, קמ"ל דבשבת אסור, דמותר להשתמש לאורה, דשמא יטה. אכן הביא שם בשם אליה רבה [סק"ג] דפירש דברי רמ"א דדוקא באותו חדר לא בחדר אחר. (באר יעקב – קרויזר – סק"ב)

לג) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו'. עיין תוספות ישנים [שבת כא. ד"ה מפני] דהיינו אפילו בשאר חדרים. ועיין ב"י דהקשה על זה מהא דאצטריך לאשמעינן בנר חנוכה (דאסור להשתמש לאורה) מותר אפילו בשמנים שאין מדליקין, ותיפוק ליה דהא איכא נר שבת הכשר. ע"כ. דהא נר שבת קודם לנר חנוכה. ולכאורה היה נראה דאדרבה מסוגיא זו הוציאו סברא זו. דהנה בהלכות חנוכה [סימן תרע"ג ס"א] הקשה הרשב"א [ח"א סימן ק"ע] לשיטת הרי"ף [שבת ט.], דאם דולק לאחר זמן מצוותו מותר להשתמש לאורה, א"כ ניחוש שמא ישתמש אח"כ ויטה. ונדחק במצמצם כשיעור. והוא דחוק, דהא פחות מכשיעור אינו יוצא.

הערות וציונים

8. נדפס לעיל אות כ"ז. **9.** נדפס באות הקודמת. **10.** נדפס לעיל אות כ"ז.

אוצר ההלכה

וא״כ על כרחך אי אפשר לצמצם, יוסיף יותר ואיכא למגזר. על כן נראה דעיקר הטעם דבנר אחד כשר לא גזרינן, (אף שכתב דעל ידי זה יזכור ולא יטה, זהו ליפות בעלמא), הוא משום דלא שייך לאסור אלא בנר חיובא, דשייך לומר דבזה אסור להדליק, אבל יותר מן החיוב היכי נאסור, כיון דרשאי שלא להדליק כלל לא שייך לאסור שמנים דאין דולקין יפה. וא״כ אתי שפיר, דקודם שיצא שיעורו הוה נר חנוכה חיובא, הוה מקום לאסור, ומשום הכי הוצרך הטעם דאסור להשתמש לאורה. אבל לאחר השיעור שכבר יצא, תו ליכא לאסור כלל, כיון דעל כרחך יש נר שבת הכשר, תו ליכא למגזר כלל. ודוק. (חבל יוסף – גנזי חיים)

לד) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו׳. כתב במג״א (סק״ב) אם יש נר יפה שהזכיר רמ״א דמותר אף בשאר נרות פסולות שמתוך כך יזכור שלא יטה, היינו גם בחדר אחר. ועיין פאה (פ״ז מ״ב) כל זמן שיש לו תחתיו זיתים יש לו בראשו. פירוש, שאינו שכחה, דע״י אלו שלמטה יזכור גם אותם שבראש האילן. ובפרה (פ״ז מ״ה), הניח מי חטאת לאחריו פסול שלא נשמר. היו שתים, אחת מלפניו ואחת מלאחריו כשרים שמתוך השלפניו יזכור גם השל אחריו. (רכוש הים)

לה) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו׳. וכתב מג״א (סק״ב), אפילו הנרות עומדים בחדר אחר, דכיון שיש במקום אחד נר כשר יזכור ולא יטה גם במקומות אחרים. ותמה בנתיב חיים מהא דאמר רב הונא (שבת (כ״ב) [כא.]), פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת. ואמר רבא מאי טעמא, קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, וחיישינן שמא יטה. ולדבריו למה ניחוש לשמא יטה, הלא יש לו נר שבת מדבר המותר. בשלמא לתוספות [שבת כא: ד״ה מצוה] נימא כיון דעומד נר חנוכה על פתח החצר חיישינן. אבל לרש״י [שם ד״ה מבחוץ] ורא״ש [שם פ״ב סימן ד׳][11] דאין צריך להניחן על פתח החצר קשיא. אלא ודאי לא סבירא ליה הך דינא רק כשעומד בחדר אחד. ע״כ. ולענ״ד סבירא ליה להגהות מרדכי [שם סימן רס״ג] ומג״א, דרק באם יש מענין אחד כגון מנר שבת גופא נר פסול ונר כשר, אזי ע״י ששניהם נרות שבת ואעפ״כ נחלקו, על ידי זה יש היכר ולא יטה שיזכור, אבל אם הם שני סוגים, ע״י של שבת לא יזכור אנר חנוכה ויטה. ועוד יש לומר דעל כרחך לא שרו הכא רק תשמיש עראי, דקאי אלעיל אתשובת הרשב״א [ח״א סימן קע״א] דמיירי בתשמיש עראי (וכמו שכתב מג״א סק״א), לכן כיון שיש נר אחד כשר לא חיישינן שישתמש גם לאור הפסול ויטה, דלמה יטה, לתשמיש קל סגי ליה באור קל. אבל לרב הונא דמותר להשתמש אפילו קבוע, בזה ודאי חיישינן לשמא יטה אפילו כשיש נר אחר להשתמש אצלו, דלקבוע צריך פעם נר יותר גדול. כך נראה לי נכון בס״ד. ובזה יש ליישב כמה דברים בס״ד בסוגיא דכבתה. ודו״ק. רק הכא אין מקומו. וגם יש נפק״מ לענ״ד אי הכשר עיקר ופסול טפל או להיפך, היינו איזה מהם גדול ועב, דהגדול אורו נמי גדול כעין מה שכתוב בשמש של נר חנוכה שיהיה יותר גבוה מהאחרים. (עיין סימן תרע״ג בס״ד). (שלחן אש)

לו) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו׳. כתב במג״א (סק״ב), מותר להשתמש אפילו הנרות עומדים בחדר אחר וכו׳. והקשה הנתיב חיים, לפי דברי המג״א יקשה הא דאמר רב הונא [שבת כא.] וכו׳. ע״ש. נ״ב: ולענ״ד לק״מ, דבאמת לרב הונא דמותר להשתמש לאורה, אם אין לו רק נר אחד מותר להקדים נר חנוכה לנר שבת, דאיכא גם משום שלום ביתו, וא״כ בכהאי גוונא לק״מ. ועוד לפי שכתב הוא בעצמו דלדברי התוספות [שם כא: ד״ה מצוה] לק״מ כיון שמניחו על פתח החצר, לפ״ז גם לדברי רש״י [שם ד״ה מבחוץ] לק״מ, דמחויב להניח על כל פנים מחוץ לפתח ביתו, ובאופן זה אינו מתיר המג״א רק אם הנר הוא בחדר. ודו״ק. (אהל ברוך)

לז) שם בהגה ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכו׳. יעוין בתוספות ישנים שבת דף כ״א ע״א ד״ה מפני. (נפש חיה – מרגליות)

לח) שם בהגה וכן דבר שאפשר בלא נר מותר לעשות וכו׳. עמ״ש מור״ם דבר שאפשר בלא נר מותר לעשות אפילו אצל נרות האחרים כו׳. עמ״ש הרב מג״א (בסק״ד), מאמר מרדכי (בסק״א). (דברי מנחם – הגב״י סק״ב)

לט) שם בהגה שאפשר בלא נר וכו׳. כתב הבאה״ט [סק״ב], כגון למשוך יין מן המרתף. ויש לומר דוקא כמו כיור או הייבער, אבל ברזא צריך נר. אשל אברהם [סק״ג]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ג)

מ) שם בהגה יש להקל בדיעבד. כתב הטור (דף קע״ב ע״א שיטה א׳), אין עושין פתילה לנר של שבת כו׳. נ״ב: משמע מלשון רבנו דאפילו איכא נר כשר דולק (אבל) [אצל] נר פסול נמי אסור. ב״ח [אות א׳], ועיין בב״י. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״א)

מא) שם בהגה יש להקל בדיעבד. כתב הטור (דף קע״ב ע״א שיטה א׳), אין עושין פתילה לנר של שבת וכו׳. נ״ב: משמע מלשון רבנו דאפילו איכא נר כשר דולק אצל נר פסול נמי אסור. ב״ח [אות א׳]. והמג״א (סק״ד) [כתב] דמותר להשתמש לאורה. ע״ש. (יד אהרן – הגה״ט)

מב) שם בהגה יש להקל בדיעבד. במג״א (סק״ד), בדיעבד כו׳ מותר להשתמש כו׳. המחצית השקל [סק״ד] מקשה

הערות וציונים

11. עיין להרב קרבן נתנאל שם (אות ש׳).

אוצר ההלכה

בשם תוספת שבת [סק״ו] מתוספות שבת (דף כ״ו ע״א ד״ה רבי ישמעאל) שהקשו דאין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע, תיפוק ליה דהוא יוצא מן העץ. ולדברי מג״א מאי קושיא, הא איצטריך הטעם דעטרן ריח רע שאסור דאפילו דולק נר כשר אצלו. ע״ש. ולפענ״ד צ״ע למה מקשה רק על מג״א, הא רמ״א נמי מתיר לצורך, וקשה ג״כ דצריך לטעם דריח רע דאפילו לצורך אסור. אבל נראה לתרץ קושית תוספת שבת, דהא לדעת מג״א שמותר ביש נר אחר כשר, צריך לומר דמשניות בשבת שם בפסול פתילות ושמנים מיירי שאין עומד אצלם נר כשר, א״כ גם ר׳ ישמעאל דאין מדליקין בעטרן במשנה שם [כד:] מיירי נמי שאין עומד אצלו נר כשר. ועל קושית תוספות שם קשיא לי, דילמא סובר (ר״ט) [רבי ישמעאל] דעטרן נמשך, והא דאמר ר׳ ישמעאל כל היוצא מן העץ אין מדליקין, דילמא הטעם אינו שוה בכל הדברים היוצא מן העץ, דבשאר היוצא מן העץ משום שאין נמשכין, ובעטרן משום ריח רע מפני כבוד השבת. (דברי צבי)

מג) שם בהגה יש להקל בדיעבד. כתב המג״א (סק״ד) דאם יש נר אחד כשר ואצלו נר פסול מותר להשתמש, ולא חיישינן שמא יטה. ע״ש. ויש להביא ראיה לזה ממה שכתבו התוספות ([שבת] דף כ׳ ע״ב ד״ה ותנא), ויש לומר דהוסיפו וכו׳, וכתב מהרש״א דתנא דברייתא לית ליה טעמא דכווץ. ע״ש. ואכתי קשה, דמאי נפקא מינה לדינא, ולפי דברי המג״א ניחא, דלתנא דמתניתין דטעמא משום דכווץ, א״כ אפילו יש לו נר אחר אין מדליקין בו, ומהאי טעמא (ד)לא איצטריך למתני ליה. ולתנא דברייתא דלית ליה האי טעמא אלא משום דאין נמשכין יפה וחיישינן לשמא יטה, א״כ אם יש לו נר אחר כשר ליכא למיחש. אלא דאין צורך לכל זה, דבלאו הכי נפקא מינה לענין יו״ט, דלתנא דברייתא דלית ליה האי טעמא דכווץ אלא משום שמא יטה, ביו״ט שרי, וכדאיתא בגמרא ([שם] דף כ״ד ע״א).

והרב תוספת שבת [סק״ו] הקשה על המג״א מדברי התוספות לקמן (דף כ״ו ע״א ד״ה רבי ישמעאל), דמאי קשיא להו, דהא נפקא מינה מהאי טעמא דריחו רע לאסור אף אם אצלו נר כשר. ע״ש. ותמהני, דתיקשי ליה עדיפא מינה, דמאי קא קשיא להו להתוספות, דאימא דהוצרך לטעמא דשמא יניחנו לאסור אף ביו״ט, דאילו מטעמא דשמא יטה א״כ ביו״ט שרי. אלא ודאי דהתוספות אלישנא קא קשיא להו, דקאמר [שם כד:] אין מדליקין מפני כבוד השבת, משמע שנמשך. והכי דייק לשון התוספות שכתבו כן ולא כתבו למה לי האי טעמא תיפוק ליה שאינו נמשך. ועוד נראה לי, דהא דלא כתבו התוספות דנפקא מינה לענין יו״ט, משום דסבירא להו דמהאי טעמא נמי דריחו רע אין לאסור ביו״ט, שהרי יכול לסלקו ולהוליכו למקום אחר ולהדליק נר אחר במקומה, מה שאין כן בשבת דלא מצי למעבד הכי. וכן כתב הרב חסדי דוד בפירושו לתוספתא [שבת פ״ב ה״א].

(זרעו של אברהם – מערכת השי״ן ערך שבת)

מד) שם בהגה יש להקל בדיעבד. כתב מג״א (סק״ד), דאם יש נר אחד כשר ועומד אצל נר פסול מותר וכו׳. וכתב בספר תוספת שבת [סק״ו] דיש סתירה לדבריו מדברי התוספות בפרק במה מדליקין ([שבת] דף כ״ו ע״א [ד״ה ר׳ ישמעאל]), דאיתא שם [כד:], רבי ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד שבת, דמתוך שריחו רע שמא יניחנו ויצא. והקשו בתוספות, תיפוק ליה דבלאו הכי אין מדליקין בעטרן, דהא סבירא ליה לרבי ישמעאל [שם כו.] דכל היוצא מן העץ אין מדליקין בו שאינו נמשך אחר הפתילה, ועטרן נמי יוצא מן העץ. ולפי דברי המג״א לק״מ, דהא איכא נפקא מינה מהך טעמא דשמא יניחנו, דאסור להדליק בעטרן גם אצל נר כשר, דלטעמא דאין נמשכין ושמא יטה שרי בכהאי גוונא. ע״ש שנדחק מאד. ולענ״ד לק״מ, דכיון דריחו רע, בלאו גזרה לא שכיח שידליקנו זולת כשאין לו נר אחר, בזה הוצרכו לאסור כדי שיחזור אחר נר אחר בכל כחו, אפילו לחזור על הפתחים כדלעיל (סימן רס״ג ס״ב). דאי לאו הכי, מחמת דוחקו היה מדליק מעטרן. אבל כשיש לו נר כשר בלאו הכי לא שייך כלל שידליק עוד מעטרן, ולא הוצרכו לגזור, וגם במלתא דלא שכיח לא גזרו רבנן, וא״כ שפיר מקשו תוספות דבאין לו נר אחר בלאו הכי אסור.

ובזה יש לעמוד על כוונת התוספות שם בד״ה חדא ועוד, דאיתא שם, תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אין מדליקין בצרי, מאי טעמא, אמר רבה מתוך שריחו נודף גזרה שמא יסתפק ממנו. אמר ליה אביי לימא מר מפני שהוא עף, חדא ועוד קאמר וכו׳. וכתבו התוספות, חדא ועוד קאמר, וקשה לר״י דתניא בסמוך הצרי אינו אלא שרף מעצי הקטף, משמע דהטעם לפי שאין נמשך אחר הפתילה, ומה הוצרך לבדות הטעם מדעתו. עכ״ל. ויש לדקדק למה לא העמידו התוספות קושיתם מיד שאמר רבה מפני שריחו נודף. ולכאורה אפשר לומר על פי מה שכתב הב״י בחו״מ (סימן כ״ה ס״ג) דחדא ועוד הוא דוחק, ועל כרחך חדא ועוד דוקא קאמרינן, לא תרי ועוד. ע״ש. הכי נמי לעיל הוי מצי לתרץ דחדא ועוד קאמר, חדא דיוצא מן העץ ועוד דריחו נודף. אבל השתא דבלאו הכי צריך לומר חדא ועוד, הקשו שפיר, דתו הוה תרי ועוד. אמנם ביד מלאכי (סימן ער״ה) השיג על הב״י, והביא גמרא מפורשת [ערכין כז.] דגם תרי ועוד אמרינן. ותו, דמשמע דכל קושיית התוספות דמה הוצרך לבדות טעם מדעתו, לא משום שלא אמר גם טעם זה, אלא דיש לומר דמה שכתבו ומה הוצרך וכו׳, הוא קושיא אחרת. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר בלאו הכי, דתחלה לא הקשו, דיש לומר דהוצרך לטעם שמא יסתפק לאסור גם ביש אצלו נר אחר, אבל כיון דאמר חדא ועוד קאמר, דרבה נמי סבירא ליה מפני שהוא עף ונדבק בכותלי הבית ויש סכנה שלא ידלק הבית, א״כ בלאו הכי לא שייך שידליק נר כזה כשיש לו נר אחר, דאטו בשופטני עסקינן, ועל כן אין צורך לגזור רק שלא ידליקנו יחידי, ועל כן מקשו שפיר, דבזה די בטעם דיוצא מן העץ. וליכא למימר כיון שהוא דבר שנראה בחוש, על כרחך ליכא למימר דרבה לא סבירא ליה כן, ומיד הוה מצי להקשות,

אוצר ההלכה

דהא מבואר בברכי יוסף [סק״ד][12], דהמעיל שמואל [בהגהותיו דף י״ד ע״ב רמז י׳] דקדק מהרמב״ם [הלכות שבת פ״ה ה״י] דצרי אינו עף כל כך כמו נפט לבן, וליכא סכנה ושרי בחול. והקשה הברכי יוסף עליו, דא״כ על מי סמך רבה דאמר חדא ועוד קאמינא, חדא מפני שהוא עף, והלא אין גזרה זו כל כך פשוטה שלא הוצרך לאומרה בתחלה. עכ״ל. ועל כן מתחלה לא הקשו התוספות עד דקאמר חדא ועוד קאמינא, דמזה מוכח דפשוט דגם צרי עף כנפט לבן ויש בו סכנה, ממילא לא שכיח שידליק צרי בלא הכרח כשיש לו נר אחר. (ערך שי)

מה) שם בהגה יש לְהקַל בדיעבד. ואם יש לו נר כשר שעומד אצל נר פסול, מותר אפילו אין בו צורך שבת. כן כתב מג״א [סק״ד] כפי מה שפירש הלבושי שרד [סק״ה]. ובתניא [ש״ע הגר״ז ס״ב] כתב דכוונת המג״א דזה מותר לדברי הכל, וכן הבין הפרי מגדים [אשל אברהם סק״ד]. וע״ש דמ״מ לכתחלה אסור, שלא ידליק בפסולים לחוד. וכן כתב במחצית השקל דכן מורה לשון המג״א, דדוקא אם כבר הדליק מותר להשתמש אבל לכתחלה אסור להדליק, דלא כתוספת שבת [סק״ו]. עכ״ד.

(באר יעקב קרויזר – סק״ד)

מו) שם בהגה יש לְהקַל בדיעבד. כתב מג״א (סק״ד), אם יש נר כשר ואצלו פסול מותר כו׳. ואע״ג שהב״ח [אות א׳] גבי נר מחמיר, לטעמיה [אזיל, שכתב בסימן תרע״ג אות א׳] גבי נר חנוכה שאסור. בחדושי הגרע״א [סק״א] כתב דהתם נהנה בתוספת אסור, אבל הכא כיון דבלא נר זה ליכא גזירה דשמא יטה, למה נגזור עכשיו. ולכאורה פשוט, דהרי המג״א קאי אפילו לשיטת החולקין על המתירין משום נר הכשר, וכן אוסרין בדבר שאין צריך נר כלל, אלא דהך נר שכבר נאסר באסורו הוא. מ״מ בהך גוונא שאצלו ממש יש נר כשר, אינו נהנה כלל ממנו, ובזה ודאי דבריו נכונים, דלהאוסרים בנר חנוכה גם כאן אסור.

(חבל יוסף – גנזי חיים)

מז) שם בהגה יש לְהקַל בדיעבד. עיין מג״א (סק״ד) דאם יש נר כשר ועומד אצלו נר פסול מותר להשתמש. משמע דרק דיעבד מתיר המג״א, וכן כתב הלבושי שרד [סק״ה]. והקשה, דהא דיעבד מתיר הרמ״א אף כשהוא בחדר אחר כמו שכתב המג״א (בסק״ג). וכתב דהרמ״א אינו מתיר אלא לצורך, וביש נר אצלו מותר אף שלא לצורך. ואכן ראיתי בפירוש המשניות להרמב״ם [שבת פ״ב מ״א] שכתב הטעם בשמנים הפסולין, משום דהאור חלוש ויניחנו ויצא. ולפ״ז פשוט דאם יש אצלו נר כשר אף לכתחילה מותר. שוב ראיתי כן בפמ״ג [משבצות זהב סק״א]. אך הקשה, למה לי טעם זה. ונראה דלק״מ, וכבר הקשו התוספות (שבת דף כ״ג ע״ב ד״ה גזרה) במה שאמרו [שם כא.] דגזרינן בחלב מהותך אטו שאינו מהותך, והקשו הא אף באינו מהותך הוא רק גזירה שמא יטה, וא״כ בחלב מהותך הוי גזירה לגזירה. וכתבו שם [תוספות ישנים כא.] בשם הריב״ן, דשמנים פסולין לאו מטעם שמא יטה אסור, רק שמא יכבה ואין שלום בית. וצ״ל דהאי שמא יכבה אין ר״ל גזירה שמא יכבה, רק דאינו מקיים כלל המצוה. והכי נמי יש לפרש טעמו של הרמב״ם, דהוקשה לו קושיית התוספות, ופירש ג״כ דלאו משום יטה, רק שיניחנו ואין שלום בית. ורק הפרי מגדים כתב דודאי אף משום שמא יטה חיישינן, דאם לא כן למה אמרו דאם מותר להשתמש בנר חנוכה אסור להדליקו בשבת, והתם לא שייך שמא יניחו ויצא, ועל כרחך דהוא מטעם שמא יטה. מ״מ אפשר דביש נר אחר כיון דלא שייך שיניחנו, ושמא יכבה, אף להטות לא חיישינן, ונר חנוכה איירי באין לו נר אחר להדליק רק בשמן זה. וכן צריך לומר לדברי הגהות מרדכי [שבת סימן רס״ג] שהביא הרמ״א, דאיירי באין לו שמן אחר להדליק.

ואמת כי אין ראיה להמג״א דאם יש נר אחר לא חיישינן שמא יטה, דהביא ראיה מסימן רע״ו [ס״ד], מעכו״ם שהדליק נר בשביל ישראל, דאם יש נר כשר אצלו מותר להשתמש. וכבר תמה האליה רבה [סק״א] בזה, דהתם כיון דיש לו נר אחר לא הוי הנאה כל כך דיאסור להשתמש אף בנר אחר. אבל כאן יש לומר שמא יטה. אך הפרי מגדים [משבצות זהב סק״ד] כתב, דהרי כתב הרא״ש [שבת פ״ב סימן ב׳] הא דגזרינן בחלב מהותך אטו שאינו מהותך לא הוי גזירה לגזירה דודאי יטה, וא״כ מסברא לא שייך דודאי יטה היכי דיש נר אצלו שדולק יפה.

הנה המחצית השקל [סק״ד] הביא דהתוספת שבת [סק״ו] הקשה על המג״א, דהתוספות (שבת דף כ״ו ע״א ד״ה רבי ישמעאל) הקשו, למה לי טעם בעיטרן מפני שריחו רע, תיפוק ליה דתנן [שם כז:] כל היוצא מן העץ אין מדליקין, והוא משום שאינו נמשך אחר הפתילה. והניחו בקושיא. ולדברי המג״א הא יכולין לתרץ דמשום שאינו נמשך אחר הפתילה מותר ביש נר אחר אצלו, ומשום שריחו רע אסור אף ביש נר אחר אצלו. ע״כ. ולדעתי לא ראיתי קושיא כזו, וכי החליטו התוספות דאין שום תירוץ על קושייתם, ובודאי לא נידחו דברי הש״ס, אף דהם הניחו בקושיא. ויש לומר אדרבה בניחותא דיש ראיה להמג״א, דלדבריו יתורץ קושיית התוספות. ואך בעניי בלאו הכי לא הבנתי קושיית התוספות, דמנא להו דעיטרן אינו נמשך אחר הפתילה, וכי משום דתנן במשנה כלל דכל היוצא מהעץ אין מדליקין, ועיקר בדברים היוצאים מן העץ אינם נמשכין אחר הפתילה, ואף דיש דבר הנמשך כמו עיטרן ויש לו טעם אחר, דהיינו משום דריחו רע, שוב לא היה להמשנה לשנות דכל היוצא מהעץ אין מדליקין. וצ״ע. (גנזי חיים – סק״ג)

מח) שם בהגה יש לְהקַל בדיעבד. במג״א (סק״ד), ונ״ל וכו׳. נ״ב: דר״ל דבכהאי גוונא מותר לשמש אפילו שלא לצורך שבת, רק דמותר להשתמש משום דאינו נהנה מן האור של הנר האסור כיון שיש לו נר כשר, כמו בסימן רע״ו [ס״ד].

עוד כתב (שם), ועומד אצלו נר פסול וכו׳. נ״ב: אפילו שלא לצורך. ודו״ק. (אהל ברוך)

הערות וציונים

12. נדפס לקמן אות קט״ו.

סימן רסד סעיף ב

ב [1]**כרך דבר שמדליקים בו על דבר שאין מדליקים בו, אם נתכוון להעבות** (פירוש, לעשותה עבה) **הפתילה** [2]**כדי להוסיף אורה אסור. ואם נתכוון להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת ולא תשלשל למטה מותר. ומטעם זה מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי גמי או קש, כדי ליתן הפתילה בעששית:** הגה נותנין גרגיר של מלח וגריס של פול על פי הנר בערב שבת, כדי שיהא דולק יפה בשבת (מיימוני פרק ה' [מהלכות שבת הלכה ז'] וטור):

באר הגולה

1. שם כ"א [ע"א]:
2. המגיד [משנה] שם פרק ה' [הלכה ו'] לגרסתו בהרי"ף [שם ט' ע"א] והרמב"ם שם [וסמ"ג לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ב]:

אוצר ההלכה

סעיף ב'

מט) סעיף ב' כרך דבר שמדליקים וכו'. כתב בב"י, ואם כרך דבר שמדליקין כו', ולשון כורך משמע כפירושו. כצ"ל. (שמן המאור)

נ) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. כתב ב"י (עמוד ג' שיטה כ"ג), אבל מדברי הרב המגיד ז"ל בפ"ה [מהלכות שבת ה"ו] נראה שהוא גורס בהרי"ף ז"ל [שבת ט.] להדליק, להעבות הפתילה וכו'. נ"ב: זו היא הנוסחא הנכונה, וכן כתב בעל המכתם. ונסחת הרא"ש [שבת פ"ב סימן ב'] והטור היא טעות סופר. הר"ם אלשקאר ז"ל (סימן ק"ז). (כנסת הגדולה – הגב"י)

נא) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. כתב ב"י (שיטה ל"ח), והיכא דכיון להקפות ליכא למגזר. (ע"כ וכו') [עכ"ל]. נ"ב: הנה אע"פ שהרא"ש ז"ל [שבת פ"ב סימן ב'] אינו גורס כגרסת המגיד משנה [הלכות שבת פ"ה ה"ו], הוא מפרש כפרש"י ז"ל [שבת כא. ד"ה להקפות]. מצאתי הגהה כ"י. (כנסת הגדולה – הגב"י)

נב) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. כתב ב"י (דף קע"ב ע"ג שיטה ל"א), וכתב הרב המגיד [הלכות שבת פ"ה ה"ו] דהיינו כפירוש רש"י [שבת כא. ד"ה לא להקפות] וכו'. נ"ב: וכן כתב הרב בעל לחם משנה [שם], דדעת הרב המגיד להשוות סברת רש"י ז"ל עם דעת הרי"ף [שבת ט.] והרמב"ם [שם]. ומצאתי כתוב למהר"מ מטיוולי ז"ל דאין דעת הרב המגיד כן וז"ל: אמר משה, נראה דהכי קאמר הרב המגיד, להקפות, להקשות הפתילה, וכן פירש רש"י ז"ל וכו' "ויצף הברזל" [מלכים-ב' ו', ו'] מתרגמינן וקפא פרזלא. וכוונת הרב המגיד ז"ל אינו אלא לבאר מילת להקפות, שהוא מגזרת וקפא פרזלא, ולהוכיח זה הביא פירוש רש"י ז"ל. עכ"ל. (יד אהרן – הגב"י)

נג) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. כתב ב"י (ע"ג שיטה ל"א), וכתב הרב המגיד [הלכות שבת פ"ה ה"ו] דהיינו כפרש"י [שבת כא. ד"ה לא להקפות] כו'. נ"ב: עיין בספר לחם משנה [שם], ובספר משנה למלך [שם], ובספר קרית מלך רב (דף י"ט ע"א וע"ב). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ב)

נד) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. הכי אתמר בברייתא ריש פרק במה מדליקין [שבת כא.] דאינו אסור אלא להדליק אבל להקפות שרי. והרמב"ם פ"ה [מהלכות שבת ה"ו] כתב כלשון מרן בדין זה, רק שמרן הוסיף תיבת נתכוין. והרב המגיד כתב וז"ל: ופירש רבינו להדליק, להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה, וכן כתוב בהלכות [רי"ף שבת ט.] זה הלשון: להקפות, להקשות הפתילה. וכן פירש"י [שם כא. ד"ה לא להקפות] כדי שתהא הפתילה צפה ולא תטבע, "ויצף הברזל" [מלכים-ב' ו', ו'] וכו'. עכ"ל.

ונראה דנסחת הרב המגיד בהרי"ף כך היתה: במה דברים אמורים להדליק, אבל להקפות מותר, פירוש להעבות הפתילה להוסיף אורה. אבל מרן בב"י כתב דגירסת הרב המגיד בהרי"ף היתה, להדליק, להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה. להקפות, להקשות הפתילה. ולי הדיוט נראה דגירסתו היתה כמו שכתבתי. ומה שכתב הרב המגיד להקפות להקשות הפתילה אינו מנסחתו בהרי"ף, רק שהוא חוזר לדברי הרמב"ם ופירושו שמפרש בש"ס. והכי מוכח ממה שכתב קודם, וכן כתוב בהלכות זה הלשון, קודם שכתב להקפות וכו', וזה פשוט. וגם לא היה בנסחתו תיבת להדליק בתחילה, רק כמו שכתבתי. ועכ"ז פירשה הרב המגיד דהרי"ף אלהדליק קאי מתרי טעמי, חדא, דכיון שמצא להרמב"ם שפירש בהדיא שזהו פירוש להדליק, סבר דמה שכתב הרי"ף פירוש להעבות, אף הוא היה מתכוין לפרש להדליק, דילמד סתום בהרי"ף מהמפורש בהרמב"ם שהולך בדרכיו של הרי"ף על הרוב. ותו מצד הסברא, דאין נראה בעיניו דאם מתכוין להעבות להוסיף אורה שיהא מותר, דמאחר שהוא מכוין להוסיף אור היינו להדליק.

והכין חזינא למהר"ם אלשקר (סימן ק"ז) דמייתי נסחת הרי"ף כדכתיבנא, וכתב שכן היא נסחת בעל ספר המכתם, ופירשה דקאי אלהדליק, כמו שכתבו הרמב"ם והסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ב], ותו דאין סברא דזה יהא מותר. ושוב כתב דהכי פירשה בספר המכתם, וכתב דנסחת הרא"ש [שבת פ"ב סימן ב'] ודעמיה בהרי"ף משובשת ומזוייפת מתוכה. ע"ש. וקצת קשה אמאי לא זכר שהרב המגיד הכי מפרשה והוא תנ(י)א דמסייע ליה.

ותו קצת קשה, שגירסת הרא"ש והטור והר"ן [שבת ט. ד"ה אבל להקפות] נדחה קרי לה, ודחה אותה באמת הבנין, ונעלם ממנו שרבינו נתן בעל הערוך מרבואתא קמאי דקמאי כתב (בערך קף) בהדיא, דלהקפות פירוש להעבות ראש הפתילה כדי שירבה האור, ומאחר דכן כתב בערוך, תו ליכא לשבש ולזייף גירסת הרא"ש ודעמיה בהרי"ף.

ומעתה ניחזי אנן מה שכתב הרב המגיד, וכן פירש"י וכו', מה כוונתו. ומה דמות יערוך מה שפירש רש"י להקפות לא

אוצר ההלכה

היה מדליקו אלא סומך עליו הפתילה להציפה שלא תטבע, לפירוש הרמב״ם שכתב להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת ולא תשלשל למטה, דזה מורה דגם להקשות הוא שכרכם ביחד.

ואנכי חזון הרביתי למרן בב״י שכתב וז״ל: וכתב הרב המגיד דהיינו כפירש״י, שהוא סובר דלא היה מדליקו דקאמר רש״י היינו שלא היה מכוין להדליקו. ולא משמע מדברי הרא״ש שהוא מפרש כן וכו׳. עכ״ל. ובאמת שהוא דוחק בלשון רש״י. ותו שאם זה כוונת הרב המגיד הוה ליה להביא דברי רש״י ולפרשם, ולא להביא סוף דברי רש״י כדי שתהא הפתילה צפה וכו׳ לחוד, ולהשמיט תחילת דברי רש״י דצריכין ביאור לאפוקינהו מפשטייהו. ועתה ראיתי בספר אליה רבה [סק״ד] שנדפס מחדש, שהשיג על האחרונים דנעלם מהם מה שכתב רבינו ירוחם ח״ב [נ״ב דף ס״ז ע״א], דמפורש שם בכוונת דברי רש״י כדברי הב״י. עכ״ד. ולי ההדיוט, ברבינו ירוחם שם מפורש דלרש״י להקפות היינו שאין משימים הדבר שאין מדליקין בו בראש הדולק אלא תחת ראש האחד לסמוך עליה הפתילה כאשר יראה הרואה, וזה דלא כמרן שהשוה דעת רש״י לדעת הרמב״ם לדברי הרב המגיד. ולא היה מדליקו שכתב רש״י, היינו שלא היה מכוין להדליקו, והוא דלא כהבנת הרא״ש ברש״י כמבואר בב״י. ודברי רבינו ירוחם הם כהרא״ש, ומה יוכיח הוכח מדברי רבינו ירוחם.

והרב לחם משנה אזיל בתר איפכא, וכתב שכוונת הרב המגיד דעת הרמב״ם כרש״י שמשימין האגוז תחת הפתילה אבל לא שמשימין אותה בתוכה ממש. ע״ש באורך. וגם זה דוחק גדול בלשון הרמב״ם. ותו דאי כוונת הרב המגיד כן, היה לו לפרש לשון רמב״ם שאינו כמשמעו, ומה גם שלא הזכיר תחילת דברי רש״י.

והנכון בכוונת הרב המגיד הוא, דלא עלה על דעתו לקרב פירוש הרמב״ם ורש״י והם רחוקים, ומובן לכל שהם פירושים חלוקים, ולכך לא הביא תחילת דברי רש״י משום שאינו כפירוש הרמב״ם, דלהרמב״ם גם בלהקפות כורכן ביחד, מה שאין כן לרש״י. ולא הביא דברי רש״י אלא למשמעות תיבת להקפות שהוא מלשון וקפא פרזלא כמו שפירש רש״י לדרכו, וממנה נקח לפירוש הרמב״ם. וכן ראיתי למהר״ם טיוולי הביאו בספר יד אהרן [הגב״י][13] ובספר אליה רבה [סק״ד] שכתבו כן בכוונת הרב המגיד והוא האמת.

אלא שראיתי בספר יד אהרן [שם], דעל דברי מרן שכתב, וכתב הרב המגיד דהיינו כפירוש רש״י, כתב: וכן כתב הרב לחם משנה דדעת הרב המגיד להשוות סברת רש״י עם דעת הרי״ף והרמב״ם. עכ״ל. וקיצר את הרחב, דאיברא דמרן והרב לחם משנה תרווייהו סברי דדעת הרב המגיד להשוות רש״י להרמב״ם. אבל הם מנגדים זה לזה, דלמרן דעת רש״י שוה להרמב״ם ודחקינן דברי רש״י ואפוקי מפקינן להו מפשטייהו, ולהרב לחם משנה דעת הרמב״ם שוה לרש״י ומפקינן דברי הרמב״ם מפשטייהו.

ומידו קצת קשה על הרב המגיד, דלדעת הרמב״ם דפירוש להקפות להקשות, הוה ליה לפרש דפירוש להקפות כמו ״קפאו תהומות״ [שמות ט״ו, ח׳], ו״כגבינה תקפיאני״ [איוב י׳, י׳], ובלשון חכמים חלב טמא אינו נקפה [עבודה זרה ט.]. ואמאי הוצרך לפרש גם לדעת הרמב״ם כרש״י דהוי כמו וקפא פרזלא, דרש״י לדרכו פריש יאות. ויש ליישב. (ברכי יוסף – סק״א)

נה) שם כרך דבר שמדליקים וכו׳ אם נתכוון להעבות וכו׳. כתב הטור באו״ח סימן רס״ד וז״ל: אם כרך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאין מדליקין בו, אם כיון להדליק אסור, להקפות שרי. ופירש״י [שבת כא. ד״ה לא להקפות], שלא כרכו סביבו, אלא נתן דבר הפסול תחת הפתילה שתהא צפה שלא תטבע בשמן. ורב אלפס [שם ט.] פירש, אפילו כרכו סביבו שרי וכו׳, ומטעם זה מותר לתת גמי בפתילה כדי שתהא זקופה, וכן כתב הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״ה ה״ן]. עכ״ל. ומפשט דבריו נראה דרש״י והרי״ף ז״ל לא פליגי בפירוש להקפות, דהיינו שלא תטבע הפתילה, אלא שניהם שוים בפירוש זה. אלא שהחילוק שיש ביניהם הוא, דלרש״י בעינן שיהא כוונתו להקפות, ומעשיו יהיו מוכיחין ג״כ שיתן אותה למטה במקום שאינו ראוי להדליק, ולהרי״ף בכוונתו לחוד סגיא, שיהא עיקר כוונתו להקפות. ואפילו שיתן את הפסול במקום שדולקת הפתילה לית לן בה, רק שלא יהיה כוונתו להדליק. וכן כתב ג״כ הרא״ש ז״ל בפרק במה מדליקין [שם פ״ב סימן ב׳]. יע״ש.

ולכאורה צ״ע, דהא בהרי״ף שלנו גרסינן להקפות מותר, פירוש להקפות, להעבות ראש הפתילה ולהרבות אורה. אלמא אע״ג דכיוון כדי להרבות האור ע״י פתילה הפסולה שרי. וזה לדעת הטור קרוי להדליק ואסור, כמו שכתב הרמב״ם (בפ״א) [בפ״ה מהלכות שבת] ה״ו וז״ל: הכורך וכו׳, אם לעבות הפתילה כדי להוסיף אורה אסור וכו׳. ע״כ. וכן ג״כ קשה קושיא זו על אביו הרא״ש ז״ל בפסקיו, שפירש כן בדברי הרי״ף ז״ל. ולהטור לחודיה יש לומר דנוסחא אחרת היתה לו בדברי הרי״ף ז״ל וכנוסחת הרב המגיד ז״ל, שכתב וז״ל: הכורך וכו׳, ופירש רבינו להדליק, להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה. וכן כתב בהלכות [הרי״ף] זה הלשון וכו׳. עכ״ל. אבל לדברי הרא״ש ז״ל לא שייך לומר כן דהביא דברי הרי״ף אלהקפות. יע״ש. והטור על פירושו בדברי הרי״ף כתב, וכן כתב אדוני אבי הרא״ש ז״ל. גם קשיא לי בדברי הטור ז״ל שכתב על דברי הרי״ף ז״ל, ומטעם זה מותר לתת גמי בפתילה כדי שתהא זקופה, דהיינו הא דלהקפות שכתב הרי״ף לדעת הרב המגיד והטור ז״ל, ומה בא ללמדנו. ועוד קשה שהר״ן ז״ל [שם ט. דבור ראשון] באותה שמעתא כתב על דברי

הערות וציונים

13. נדפס לעיל אות נ״ב.

אוצר ההלכה

הרי"ף ז"ל וז"ל: וכתב הרשב"א [שם כא. ד"ה מאי] שתימא הוא על מה סמכו בדורות הללו לכרוך צמר גפן על גבי גמי ולהדליק וכו'. עכ"ל. ולפי דברי הטור ז"ל הרי הוא בדברי הרי"ף [ו]מאי קא מתמה הרשב"א ז"ל, הם הם דברי הרי"ף ז"ל שמותר, שאין כוונתו להדליק אלא להקשות. ומרן ז"ל בפירוש הביא שתי נוסחאות בהרי"ף ז"ל, נוסחא שלפנינו ונוסחת הרב המגיד ז"ל, ולא פירש לנו בדברי הטור מה היא שלפניו בדברי נוסחא. שהרי"ף ז"ל נוסחא של הרב המגיד אי אפשר שהיתה לפניו, יען שכתב [הטור] וכן פירש אדוני אבי הרא"ש. ונוסחת הרא"ש כנוסחי דידן וכמו שכתבנו, דלא כנוסחת הרב המגיד. ואם נימא דסבירא ליה להב"י דנוסחת הטור הנוסחא שלפנינו, א"כ מאי קשיא ליה דקאמר ולפ"ז צריך לומר דלהדליק היינו להדליק בדבר הפסול בפני עצמו, דהטור אינו מפרש כן בדברי הרי"ף ז"ל, דאפילו שמכוין להדליק בשניהם אית ליה דאסור, כדכתב וז"ל: אבל כשאין מתכוין רק להעבות ליכא למגזר. משמע דאפילו מתכוין להדליק בשניהם אסור. ואם דעתו לומר דהרא"ש והטור ז"ל נוסחא אחרת היתה להם בהרי"ף ז"ל, כהאי גוונא הוה ליה לאודועי. ואם נימא דנוסחא שלפנינו שכתב הרי"ף להרבות אורה קא קשיא ליה, דא"כ מאי להדליק, והוכרח לפרש כן לפי דברי הרי"ף, תירוצו ז"ל אינו מובן כלל לא בפשט הלשון ולא למעיין בסוגיא. לא בפשט הלשון דקאמר כרך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאין מדליקין בו להדליק וכו'. היאך אפשר לומר דלהדליק בדבר האסור לחודיה הוא דאסור דהא שניהם כרוכים יחד. ועוד דלהדליק בדבר האסור לחודיה פשיטא דאסור. ועוד אם להקפות הוא להדליק משניהם ואפילו הכי מותר, א"כ עדיין הקושיא מהברייתא [שם כא.] במקומה עומדת על רבא, שהשיב לו לאביי דאם הדליק משניהם ביחד אסור, ומהברייתא משמע דשרי. באופן שדברי מרן ז"ל לא זכינו להבינם, וכל דבריו צ"ע רב בזה הלשון.

באופן דדברי הרי"ף ז"ל לפי נוסחא שלפנינו לא ראיתי לשום אחד מהמפרשים ראשונים וגם אחרונים שיישבו דבריו. ואם נאמר שהוא ט"ס והנוסחא האמיתית כדברי הרב המגיד ז"ל וכמו שכתב מהר"ם (אלשיך) [אלשקר] ז"ל (בסימן ק"ז), והנוסחא שלפנינו מוטעת היא, מזויפת היא, דבר זה לא ניתן ליאמר, דהרי נוסחא זו הביאה הערוך (בערך קנ"ף) אות באות מלה במלה. יע"ש. ובכלבו (דף ל"ח) [סימן ל"ו דף ל"ז ע"ד] ובארחות חיים (דף ס"ב ע"א [פירוש משנת במה מדליקין סימן ט"ז]). ואיך אפשר שכל גדולי עולם הללו עבר עליהם טעות זו. אחר זמן מצאתי להרב המאירי ז"ל בחדושיו למסכת שבת [כא. ד"ה כרך] שכתב וז"ל: כרך וכו' אסור, ומ"מ דוקא בשכוונתו להדליק על דבר שאינו ראוי, אבל אם לא נתכוון אלא (להעברת) [להעבות] ראש הפתילה, להפליג באורה, וזהו שקראו כאן להקפות מותר. וכיצד אתה מכיר דבר זה, אם נתנו על פני כולו להדליק הוא, ואם לא נתנו אלא בראשו אינו אלא להקפות וכו'. עכ"ל. ולכאורה דבריו סתומים ואינם מובנים, וה' האיר עין שכלי בפירוש כוונתו, והוא שאם נתנו בראש הפתילה, אפילו שנתן שם דבר שאינו דולק כלל, מ"מ הפתילה בעצמה שהיא כשרה להדלקה ע"י דבר זה היא מפלגת באורה ע"י שמתעבית ונעשית נפוחה, ודולקת הרבה אף שאינו דולק דבר שבתוכה, וא"כ אם נתן בה דבר הפסול להדלקה אין כוונתו להדליק בו אלא לעשות נפח בכשרה. אבל כשנותן דבר הפסול על פני כולה, בודאי שכוונתו להדליק בה עם הפתילה, וכשישרף הכשר נשאר הפסול דולק בפני עצמו ופסול. ותמה אני מהרב המגיד והרא"ש ז"ל והטור ושאר המחברים שלא הרגישו במילת ראש הפתילה שכתב הרי"ף, והשוו דברי הרי"ף לדברי הרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פ"ה ה"ו] שכתב אם לעבות הפתילה וכו', והרי"ף כתב ראש הפתילה, ולא הרגישו החילוק שיש ביניהם. ועל הבנה זו בדברי הרי"ף ז"ל תמה הרשב"א ז"ל שהביאו הר"ן על מנהג העולם הנותנים דבר הפסול לאורך הפתילה, שזה לדעת הרי"ף פסולה היא, וא"כ איכו השתא אע"ג דלדברי הרי"ף ז"ל צריך שיהיו מעשיו מורים על כוונתו, דלא כדברי הטור שכתב, ומטעם זה מותר לתת צמר בפתילה כדי שתהא זקופה. דליתא, וכדכתיבנא. (אמת מארץ – סימן ג')

נו) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. כתב ב"י, אבל הרי"ף [שבת ט.] פירש כו'. נ"ב: וכ"כ רבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"ב דף ס"ז ע"א] והכל בו (דף ל"ח) [סימן ל"ו דף ל"ז ע"ד], ובארחות חיים [דף ס"ב ע"א פירוש משנת במה מדליקין סימן ט"ז]. ועל מה שכתב, ולפ"ז צריך לומר דלהדליק היינו להדליק בדבר הפסול בפני עצמו. קשה מאי דאמר [שבת כא.] כרך דבר שמדליקין בו על דבר שאין מדליקין בו, במה דברים אמורים להדליק, משמע דמדליקין גם דבר הכשר. עמ"ש הרב קרית מלך רב (בח"א דף י"ט ע"ב), מאמר מרדכי (ריש סק"ב). אבל מדברי הרב המגיד בפ"ה [מהלכות שבת] נראה שהוא גורס בהרי"ף כו'. יע"ש בדין ו', אחר שהביא הרב המגיד לשון הש"ס [שם] כתב, ופירש רבינו להדליק להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה, וכן פירש כו'. מבואר מדבריו ז"ל דהוא גריס כן בהרי"ף דלא כנוסחי דידן. (וז"ל) [ור"ל] דכל שכוין להדליק אסור, וליכא היתירא אלא להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת. וביאור דברי הרא"ש [שבת פ"ב סימן ב'] והטור בהבנת דברי הרי"ף ז"ל הואיל דשנויים בחילופי גירסאות, עיין מה שכתב הרב מאמר מרדכי (בסק"ב). ועיין מה שכתב הרב יצחק ירנן (בדף מ"ה ע"ב), ברכי יוסף (סק"א)[14]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ג)

נז) שם כרך דבר שמדליקים וכו' אם נתכוון להעבות וכו'. כתב ב"י, וכתב הרב המגיד [הלכות שבת פ"ה ה"ו] דהיינו כפירש"י כו'. ע"ש בלחם משנה. ואולם עיין ביד אהרן (בהגב"י)[15]

הערות וציונים

14. נדפס לעיל אות נ"ד. **15.** נדפס לעיל אות נ"ב.

אוצר ההלכה

משם מהר״מ מטווילי דאין דעת הרב המגיד כן כו׳. וכ״כ הרב יצחק ירנן ז״ל (דף מ״ה ע״ג), ברכי יוסף (סק״א)[16].
(דברי מנחם – הגב״י סק״ה)

נח) שם אם נתכוון וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ב ע״ג שיטה מ״ז), וא״כ לא היה לו לכתוב כו׳. נ״ב: עיין בב״ח [אות ב׳].
(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״א)

נט) שם אם נתכוון וכו׳. בט״ז (סק״ב), בטור כתב וכו׳. עיין שם בגמרא ([שבת] דף כ״א ע״א) איתיביה כרך וכו׳. וז״ל הרמב״ם [הלכות שבת פ״ה ה״ו]: הכורך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאין מדליקין בו, אם להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה אסור, אבל אם להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת ולא תשלשל למטה מותר. עכ״ל. וכתב המגיד משנה, פירש רבינו להדליק להעבות וכו׳, וכן כתב בהלכות [הריי״ף שם ט.] זה הלשון, להקפות, להקשות הפתילה. וכן פרש״י ז״ל [שם כא. ד״ה לא להקפות], כדי שתהא הפתילה צפה ולא תטבע בשמן. עכ״ל. ובנוסחאות הריי״ף שלפנינו כתוב, להדליק, להעבות ראש הפתילה להרבות אורה. וכתב הרב ב״י מדברי המגיד משנה משמע שהיה לו בנוסחאות הריי״ף להדליק, להעבות וכו׳. להקפות, להקשות וכו׳. וכן פסק הרמב״ם וכו׳, וכתב הרב מגיד משנה דהיינו כפרש״י, שהוא סובר דלא היו מדליקין באגוז שכתב רש״י, היינו שלא (היו) [היה] מתכוין להדליקו. ולא משמע כן מדברי הרא״ש [שם פ״ב סימן ב׳], שהרי אחר פרש״י כתב, ורי״ף פירש דכורך ראש הפתילה כדי שתהא עבה, ולשון כורך משמע כפירושו וכו׳. עכ״ל. עיין ברא״ש. והטור כתב אם כרך וכו׳, אם כיון להדליק אסור, להקפות שרי. ופרש״י שלא כרכו וכו׳. ורי״ף פירש אפילו כרכו וכו׳. ודקדק הרב ב״י למה כתב אם כיון קודם פרש״י, ולרש״י אין הדבר תלוי בכוונה וכו׳, על זה כתב הט״ז דלא דק. ולי נראה דיפה דק, דלרש״י אין הדבר תלוי בכוונתו כלל, ונהפוך הוא, דאם יש לחוש לרואים, יותר יש לחוש אם לא כרך משאם כרך. דמי יודע מה יש תוך הפתילה הכשרה כרוך, והוא כעצמים בבטן המלאה. גם מה שהשוה הט״ז דברי המגיד משנה עם דברי הרא״ש לא שוה לי, שגירסת המגיד משנה היתה להדליק, להעבות, וכמו שכתב בהדיא על דברי הרמב״ם שכן כתב בהלכות זה הלשון, ומדברי הרא״ש נראה שגירסתו היתה ברי״ף להקפות, להעבות, ולזה הקשה מיהו קשה. ע״ש. אכן מה שכתב הרב ב״י שהמגיד משנה סובר כפרש״י, מה שכתב דלא היו מדליקין וכו׳ היינו שלא היה מתכוין וכו׳, לא נראה כן בכוונת דברי רש״י ולא בכוונת דברי המגיד משנה, אלא דכוונת רש״י ודאי הוא שלא היו מדליקין כלל האגוז, דאם לא כן עיקר התירוץ היה חסר מדברי רש״י, דהיינו הכוונה. גם למד כן המגיד משנה בפירוש דברי הריי״ף והרמב״ם שלא ידליק הדבר שאין מדליקין בו. גם נראה מה שכתב הרב ב״י שהיה לו להמגיד משנה בנוסחאות הריי״ף להקפות, להקשות הפתילה וכו׳, זה אינו, שהרי המגיד משנה הפסיק בין דברי הרמב״ם, ועל הרישא להדליק להעבות לבד כתב וכן כתב בהלכות זה הלשון, ומ״מ אין במשמעות דברי הרמב״ם יותר מבדברי רש״י. ודברי הטור יש ליישב הא דכתב אם כיון, לאו בכוונתא דלבו קאמר אלא במעשה, לפרש״י דהיינו שלא כרך ממש זה עם זה שידלקו שניהם. ולולא דברי הרא״ש היה נראה דלשון כורך אין בו הכרע, שיש לומר שכרך קצה האחד על האגוז שיציף ראש השני ולא יטבע. כן נ״ל. (חמד משה – סק״א)

ס) שם אם נתכוון וכו׳. כתב ב״י (שיטה מ״ו), א״כ לא היה לו לכתוב אם כיון וכו׳. נ״ב: עיין בב״ח ז״ל [אות ב׳] שכתב, דגם לדעת רש״י ז״ל [שבת כא. ד״ה לא להקפות] צריך לומר דהאי להדליק הכי קאמר, אם כיון להדליק, דאם לא כן קשה הא דקאמר כרך, דהא בלהקפות לא כריכה היא, אלא מוכרח דאף לרש״י ז״ל בלהקפות נמי כריכה מקריא. ע״ש מה שתירץ. ולע״ד נראה דליתא. דאם איתא דלרש״י ז״ל בלהקפות נמי כריכה היא, א״כ אמאי כתב הרא״ש [שם פ״ב סימן ב׳] בדעת הריי״ף [שם ט.] דלשון כורך משמע (פי׳) [כפירושו], ואם איתא גם לפירוש רש״י ז״ל אתי שפיר לשון כורך. ואפשר דלפירוש הריי״ף אתי שפיר ויותר מרווח לישנא דכורך. ועיין בט״ז [סק״ב] מה שתירץ לקושית רבינו המחבר. ומצאתי כתוב למהר״ם מטיוולי ז״ל: אמר משה, כבר נתבאר בסמוך דלא פליגי הרב המגיד [הלכות שבת פ״ה ה״ו] והרא״ש בסברת רש״י. ומה שכתב רבינו לא דק, אינו כן, דרבינו פסיק ותני שהדבר תלוי אחר הכוונה, ואח״כ הביא פלוגתא דהריי״ף ורש״י ז״ל. וכתב שהרא״ש ז״ל הסכים לדעת הריי״ף. והיינו מטעמא דלעיל שהכל הולך אחר הכוונה.
ואח״כ פירש מאיזה טעם הולכים בזה אחר הכוונה. עכ״ל.
(יד אהרן – הגב״י)

סא) שם אם נתכוון וכו׳. כתב ב״י (שיטה מ״ח), ושמא י״ל וכו׳. נ״ב: דברי רבינו המחבר הם תמוהים. עיין בספר משנה למלך בפ״ה מהלכות שבת [ה״ו]. (יד אהרן – הגב״י)

סב) שם אם נתכוון וכו׳. בגמרא [שבת כא.] איתא, במה דברים אמורים להדליק אבל להקפות מותר, ולפירש״י [שם ד״ה לא להקפות] שפירש דלהקפות היינו שאין מדליקין הדבר האסור אלא סומך עליה להציפה, א״כ להדליק היינו שכרכה להדליק שתיהם ומדליקן. ולהרי״ף [שבת ט.] והרא״ש [שבת פ״ב סימן ב׳] שפירשו דלהקפיא ר״ל שאין כוונתו אלא להציף הדבר המותר, אבל מדליק שתיהם, א״כ להדליק, היינו שכרך בכוונה להדליק גם הדבר האסור. מיהו לרש״י לא שייך להתיר מפני שאין כוונתו אלא להציף, דלדידיה לא הותר אלא אם אינו מדליק האיסור, וכך הם דברי הב״י. ולא הבנתי מה שכתב עליו הרב ט״ז [סק״ב] דלא דק דלרש״י ג״כ תלוי בכוונה, שהרי עיקר הטעם שמא ידליק באיסור (ובהיתר) [בעין בלא היתר], וזה לא שייך אלא

הערות וציונים

16. נדפס לעיל אות נ״ד.

אוצר ההלכה

במתכוין להדליק. אלא דסבירא ליה דצריך הוכחא לעין כל היאך כוונת המדליק. ולע"ד לרש"י לא הותר אלא כשאינו מדליק האיסור, וכל שמדליקו אסור על כל פנים. גם מה שכתב עוד בפירוש דברי הרב המגיד [הלכות שבת פ"ה ה"ו] שמה שכתב וכפירש"י, קאי דוקא על מה שאסר הרמב"ם בנתכוון כדי להוסיף אור, דגם לרש"י הוי הדין כך. המעיין בדברי הרב המגיד יראה בהדיא שאין דבריו סובלים פירושו. ע"ש כי לא ראיתי להאריך. (נהר שלום – סק"ב)

סג) שם אם נתכוון וכו'. בט"ז (סק"ב) כרך דבר, והקשה הב"י [וכו'], ולא דק. ונראה דצדקו דברי הרב ב"י, חדא דאין זה מוכרח לומר דלרש"י [שבת כא. ד"ה לא להקפות] הטעם הוא דוקא שמא ידליק בעין, דאיכא למימר דהאיסור הוא שמא יטה וכמו שכתבו קצת פוסקים. ועוד דאיכא למימר דכאן לא בעי כוונה משום דהוי פסיק רישא, דאין לומר מאחר שהוא דרבנן לא אמרינן פסיק רישא, [ד]הא בשבת דף קי"א [ע"ב] משמע הא דמותר לסוך בשמן ורד הוא משום דלא הוי פסיק רישא, הא בלאו הכי לא, אע"פ שהוא רק דרבנן. דאין לומר דהכא אפילו איסור דרבנן ממש ליכא משום דהוי ע"י תערובות, זה אינו, דהט"ז גופיה כתב בסעיף ד' [סק"ד] דכולה חדא גזרה היא, בין שמן פסול בפני עצמו בין ע"י תערובות, וא"כ הוא הדין בפסול פתילות דבגמרא [שם כא.] מדמי להו אהדדי. ועוד דהמעיין ברא"ש [שם פ"ב סימן ב'] יראה לכאורה דבזה תלוי הפלוגתא דרש"י והרי"ף [שם ט.], דהרי"ף מתיר אפילו בכרוך רק בלא מתכוון, ורש"י מפרש דאיירי בלא כרכו. וגם המשנה למלך [הלכות שבת פ"ה ה"ו] פירש כן דברי הרא"ש [שם] והטור, דסבירא להו לדעת רש"י לא תלי בכוונה כלל, אלא שהשיג על הב"י שכתב ליישב דברי הטור שכתב תחלה קודם שהביא דברי רש"י דתלוי בכוונה, וע"ז כתב הב"י דשמא גם הטור פירש דברי רש"י כמו שפירשו הרב המגיד דתלוי בכוונה, וע"ז כתב המשנה למלך: ותמהני על גדולת חכמתו, שהרי לפי דבריו אין חילוק בין רש"י והרי"ף אלא היכא שכיון להעבות הפתילה להרבות אורה, לרש"י אסור ולרי"ף שרי, אבל היכא שכיון להקשות הפתילה אף רש"י מודה דשרי, ומדברי הטור וכו' משמע דלרש"י לא תלי בכוונה. ע"כ. ובאמת שדברי המשנה למלך תמוהין, דתפש חבלא בתרין ראשין, דמה שכתב תחלה היכא שכיון להרבות אורה לרש"י אסור ולהרי"ף שרי, זה אינו רק לפי הגרסא ברי"ף שלפנינו שכתב להקפות מותר, היינו להעבות להרבות אורה. אבל כל דברי הב"י בנויין על פי גרסת הרב המגיד והרא"ש והטור, שגורסים ברי"ף להדליק, אסור הוא. להעבות, להרבות אורה. להקפות, היינו להקשות, שרי. והוא כפירש"י והרב המגיד ברמב"ם, א"כ אין מקום להשגתו. ועם כל זה דברי הב"י צריכים יישוב, שפירש תחלת דברי הטור דסבירא ליה גם לדעת רש"י דתלי בכוונה, ומסוף דבריו משמע דלרש"י לא תלי בכוונה, ולקמן יתיישב זה בס"ד.

ועתה נבוא לדברי הט"ז [סק"ב] שכתב דלרש"י בעי תרתי, כוונה ומעשה, ולהרי"ף תלוי בכוונה לחוד. וכתב שזהו הפלוגתא בין רש"י לרי"ף. דבריו תמוהים מאוד, דהא ודאי בלא כרך אף שמכוון להדליק בטלה מחשבתו ושרי, בין לרש"י ובין להרי"ף, דהא בגמרא ורי"ף ורמב"ם וש"ע לא הזכירו רק כרוך, ובכרוך ומכוין אסור לתרווייהו, ובכרוך ואינו מתכוין שרי לתרווייהו, וא"כ לפ"ז ליכא שום פלוגתא בין רש"י לרי"ף. ודברי רש"י שפירש להקפות שאינו כורך נשארים בקושיא שהקשה הרי"ף, וכמו שכתבו הרא"ש והטור בשמו. וז"ל הטור: והרי"ף פירש דאפילו בכרוך שרי, והטעם שתלוי בכוונתו וכו'. ולדברי הט"ז דתרווייהו בעו כוונה ופליגי במעשה, מאי קאמר והטעם שתלוי בכוונתו, הא גם לרש"י תלוי בכוונה, והכי הוה ליה למימר, והטעם דלא תלוי אלא בכוונתו, מה שאין כן לרש"י דתלוי גם במעשה. אלא ודאי כמו שכתב הב"י, דהטור הבין דעת רש"י כמו שהבין הרב המגיד, דליכא שום פלוגתא בין רש"י לרי"ף, ולתרווייהו אינו אסור אלא בכרוך ומכוין, ואין ביניהם רק הקושיא של הרי"ף. ואפשר שהטור נתכוין ליישב תחלת דבריו שכתב בדעת רש"י אם כיון להדליק אסור, והוא כמו שפירשו הרב המגיד וכמו שביאר הרב ב"י, דהרב המגיד סבירא ליה דמה שכתוב ברש"י לא היה מדליקו, ר"ל לא היה מכוין להדליקו, ולא היה גורס ברש"י לא היה כורכו כמו שהיתה הגרסא לפני הטור. ולהחזיק דבריו, כתב ורש"י פירש שלא היה כורכו, אבל הרי"ף כתב דאפילו כורכו שרי, והטעם שתלוי בכוונתו וכו'. ומזה מוכח דפירוש הרב המגיד ברש"י הוא אמת, דלא נניח דברי רש"י בקושיא, ובזה הטור לא סתר את עצמו. ועם מה שכתבתי לעיל אין מקום למה שכתב הט"ז בסוף דבריו וז"ל: וא"כ אין כאן מחלוקת ודלא כב"י וכו', דהא גם להב"י ליכא שום מחלוקת. וכתב המשנה למלך עוד, דממה שכתב הטור אחר שהביא דברי הרי"ף, ומטעם זה מותר לתת גמי בפתילה שתהא זקופה. משמע שהבין דלרש"י לא תלי בכוונה, דאם לא כן אף לרש"י שרי. ובאמת שהרב ב"י הרגיש בזה, וכתב דאף לרש"י שרי. וכתב גדולה מזו דאפילו נימא דרש"י לא אזיל בתר כוונה, מודה בגמי דשרי משום דלא חזי לפתילה בעיניה, וא"כ אין מקום להוכחה זו. (ברכת דוד)

סד) שם אם נתכוון וכו'. כתב ב"י, וא"כ לא היה לו לכתוב אם כוון כו'. נ"ב: עמ"ש הב"ח [אות ב'] והט"ז (בסק"ב). עמ"ש על דבריהם הרב יד אהרן (בהגב"י)[17]. ועמ"ש הרב נהר שלום (בסק"ב)[18], חמד משה (סק"א)[19]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ד)

סה) שם אם נתכוון וכו'. כתב ב"י, ושמא יש לומר שאינו מפרש דברי רש"י [שבת כא. ד"ה לא להקפות] כהרא"ש [שם פ"ב

הערות וציונים

17. נדפס לעיל אות ס'. **18.** נדפס לעיל אות ס"ב. **19.** נדפס לעיל אות נ"ט.

אוצר ההלכה

סימן ב׳] כו׳. נ״ב: עמ״ש על דבריו הרב משנה למלך (בפ״ה מהלכות שבת דין ו׳). עיין מה שתירץ בזה הרב מעשה רוקח שם והרב קרית מלך רב ח״א שם. (דברי מנחם – הגב״י סק״ו)

סו) שם אם נתכוון וכו׳. כתב מרן בב״י וז״ל: דקשה על לשון רבינו שאמר אם כיון וכו׳. וכתב הב״ח [אות ב׳] וז״ל: ולפע״ד אין על דברי רבינו שום תפיסה כלל וכו׳, והכי קאמר במה דברים אמורים וכו׳. פירוש, דוקא אם נתכוון להדליק דאז כורך פתילה פסולה וכו׳, אבל אם כוונתו להקפות וכו׳. עכ״ל. יע״ש. ולפקע״ד דרצה לתקן ולא תקן כלום. דאף לפי דבריו ז״ל, מה צורך באם כיון להדליק לאם כיון להקפות, הלא עיקר החילוק בין אם כרך פתילה פסולה לתוך פתילה כשרה, לאם כרך פתילה כשרה על גבי פתילה פסולה, דבחד אסור ובחד שרי. דבשלמא אי בחד גוונא הוא, ובכיון להדליק אסור ובכיון להקפות שרי, אתי שפיר שיש חילוק בין אם כיון להדליק לאם כיון להקפות. אבל אי כל חד בגוונא חדא מה יאמר שיש חילוק בין אם כיון וכו׳, הלא עיקר החילוק בנדונות כדפירשתי. וצל״ע במה שכתב ליישב על פרש״י [שבת כא. ד״ה לא להקפות], דהלא בלהקפות לאו כריכה היא. לא תקן כלום, דאף לפי פירושו גם כן לא הויא כריכה בלהקפות, אלא נתן פתילה כשרה על גבי פתילה פסול[ה]. ואם יישב דלסברת רש״י אם נתן פתילה כשר[ה] על גבי פתילה פסול[ה] זאת מקריא כריכה, עדיין הקושיא במקומה עומדת, דהא קא חזינן דלאו כרוכא היא. ועוד בהדיא כתב הטור להקפות שרי, פרש״י שלא כרכו סביבו. ודו״ק כי קצרתי. (זה כתב ידי)

סז) שם אם נתכוון וכו׳. עיין ט״ז (סק״ב). נ״ב: עיין מה שכתב הב״ח הכא (סק״ב), והקרבן נתנאל [אות פ׳] על דברי הרא״ש ז״ל [שבת פ״ב סימן ב׳] בזה. והאמת יורה דרכו דמשמעות דברי הרא״ש כהבנת הרב ב״י בפשיטות, ואע״פ כן סיים ושמא יש לומר וכו׳.

ומ״ש עיקר הטעם לאיסור וכו׳ בלא היתר. נ״ב: דלפירוש רש״י [שם כא. ד״ה לא להקפות] כפי הבנת הרב ב״י נמי דלהקפות מותר, אע״פ דלא תליא בכוונה ושאינו מדליק האיסור, מ״מ יש לומר דאצטריך הש״ס לאשמעינן דלא חיישינן מפני הרואים שיבואו להדליק האיסור בעין. ותו לא מידי. (מגן בעדי)

סח) שם אם נתכוון וכו׳. כתב הב״י במסקנת ד״ה ואם כרך דבר וכו׳, וז״ל: ומה שכתב רבינו אם כיון להדליק אסור, אינו אלא לפי דברי הרי״ף [שבת ט.], אבל לדעת רש״י [שבת כא. ד״ה לא להקפות] לא תליא מלתא בכוונה, לפי מה שהוכחתי שסובר הרא״ש [שבת פ״ב סימן ב׳] (כפירוש) [בפירוש] דברי רש״י, וא״כ לא היה לו לכתוב אם כיון, אלא אם להדליק אסור כלשון הברייתא, כדי שיבואו עליו דברי רש״י והרי״ף, אלא דלא דק. ושמא יש לומר שאינו מפרש דברי רש״י כהרא״ש אלא כמו הרב המגיד [הלכות שבת פ״ה ה״ו]. עכ״ל.

וכתב עליו הרב משנה למלך (פ״ה מהלכות שבת ה״ו) וז״ל: וכתב מרן הב״י דהטור מפרש דברי רש״י כמו הרב המגיד ודלא כהרא״ש. ותמהתי מגדולת חכמתו, שהרי לפי דבריו אין חילוק בין רש״י והרי״ף אלא היכא שכיון להעבות הפתילה ולהרבות אורה, דלרש״י אסור ולהרי״ף שרי, [20][לפי דברי הרב המגיד לעבות הפתילה להרבות אורה, גם להרי״ף אסור, עיין הרב המגיד שם. וכן הביא הב״י וז״ל: אבל מדברי הרב המגיד בפ״ה נראה שהוא גורס בהרי״ף, להדליק, להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה. להקפות, להקשות הפתילה]. אבל היכא שכיון להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת שלא תשתלשל למטה, אף רש״י יודה דשרי. ומדברי הטור שכתב, פירש״י שלא כרך סביבו והרי״ף פירש אפילו כרך סביבו שרי, משמע דסבירא ליה לרש״י כל היכא דכרך סביבו אסור אפילו שכיון להקשות הפתילה. דאי לא תימא הכי אלא דאף לרש״י היכא דכיון להקשות שרי, ולא פליגי אלא בכיון להרבות אורה, לא הו״ל להטור לתלות מחלוקתם בכרך או לא כרך, אלא בכיון להקשות הפתילה או להרבות אורה. וממה שכתב ג״כ בסוף דבריו: ומטעם זה מותר לתת גמי בפתילה כדי שתהא זקופה, מוכח נמי שהבין דברי רש״י דכל היכא שכרך סביבו אף שכיון להקשות אסור, ומשום הכי כתב דזה הדין נפיק מתוך פירוש הרי״ף ולא מדברי רש״י. ואם כדברי מרן, אף רש״י מודה בדין זה דמותר לתת גמי כדי שתהא זקופה. וצ״ע. עכ״ל המשנה למלך ז״ל.

ונלע״ד ליישב (ד)דעת הב״י לפי סברת הרא״ש בדברי הרי״ף ורש״י, דלהרי״ף כרך פתילה הפסולה תוך הכשרה, אם לא כיון רק לעבות אותה ולהרבות אורה, אע״פ שמדליקין יחד מותר. ולא גזרינן דלמא ידליק בפסולה לבדה, כיון דלא כיון להדליק אלא להקפות. אבל אם כיון להדליק, אסור דגזרינן וכו׳. ולרש״י לא בכוונה תליא מלתא, אלא אם כרך הכשר על גבי הפסול דהיינו הכשר למעלה והפסול למטה, ובודאי עשה כן כדי שתהא צפה הפתילה שלא תטבע בשמן מותר. אבל אם כרך הכשר על הפסול דהיינו הפסול תוך הכשר, מסתמא עשה כן להעבות אותה להדליק ולא להקפות, ואסור, ואינו צריך כוונה. ולפי סברת הרב המגיד בדברי הרי״ף (והרא״ש) [ורש״י], אין חילוק ביניהם בכוונה, ולשניהם אם נתכוון להדליק אסור ואם נתכוון להקפות מותר, כדמוכח מדבריו שכתב, ופירש רבינו להדליק, להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה. וכן כתוב בהלכות זה הלשון, להקפות, להקשות הפתילה. וכן פירש רש״י ז״ל, כדי שתהא הפתילה צפה וכו׳. שנראה שגם לרש״י צריך כוונה, רק שהוא גורס בהרי״ף להדליק, להעבות הפתילה כדי להוסיף אורה. להקפות, להקשות הפתילה. דהיינו אם נתכוון להעבות להוסיף אורה

הערות וציונים

20. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

אסור, דלא כהרא"ש דגריס ברב אלפס ואם נתכוון לעבות אע"פ שמדליקין יחד מותר.

והנה מה שכתב הטור וז"ל: אם כיון להדליק אסור, להקפות שרי. ופירש"י, שלא כרכו סביבו אלא נתן דבר הפסול תחת הפתילה שתהא צפה שלא תטבע בשמן. ורב אלפס פירש אפילו כרכו סביבו שרי, וכן [פירש] אדוני אבי ז"ל. משמע מדבריו שפירש"י ופירוש הרי"ף שהביא לדעת הרא"ש, שלשניהם אם כיון להדליק אסור, להקפות שרי, ולא כן כאשר זכרנו, שלדעת הרא"ש בפירש"י אין צריך כוונה. לכן כתב הב"י, לא היה לו לכתוב אם כיון, אלא אם להדליק אסור כלשון הברייתא, כדי שיבואו עליו דברי רש"י והרי"ף, אלא דלא דק. ר"ל שלא כתב כיון בדקדוק על שניהם, רק כיון לומר 'כיון' על הרי"ף, ולעולם הוא תופש שיטת הרא"ש אביו ז"ל. ומה שכתב אח"כ, ושמא יש לומר שאינו מפרש דברי רש"י כהרא"ש אלא כמו הרב המגיד. ר"ל שהוא מפרש דברי רש"י שצריך כוונה כמו שפירש הרב המגיד דברי רש"י ודברי הרי"ף כמו הרא"ש. דהיינו אף אם עיבה הפתילה להרבות אורה מותר אם כיון להקפות ולא להדליק, וכמו שכתב הטור אח"כ. וכשהוא מתכוין לפתילה איכא למגזר, אבל כשאין מכוין רק לעבות ליכא למגזר, וכדעת הרא"ש. ומה שכתב אח"כ הטור, ומטעם זה מותר לתת גמי בפתילה כדי שתהא זקופה, הוא לכל הדעות, אף לרש"י, כיון שטעם האסור בפסולה דילמא מדליק בעיניה וגמי אין ראוי להדליק בפני עצמו, ולכן מותר לכרוך עליו פתילה, כיון דליכא למגזר ביה אטו בעיניה. ולפ"ז נסתלקו תמיהות הרב משנה למלך מעל הב"י. (זרח יעקב)

סט) שם ואם נתכוון להקשות וכו'. הקשה הרב טירת כסף (דף ק"ב [ע"ד]), דלהרי"ף [שבת ט.] והרמב"ם [הלכות שבת פ"ה ה"ו] מה הועיל כוונת הלב אחר שהוא מדליק גם האיסור ויבא להטות כיון שאין האור שלה יפה. עכ"ד. ולק"מ, דהדבר ברור דכשכורך מידי דחזי להדליק, בין שכוונתו לאדלוקי עם מידי דלא חזי, בין שכוונתו להקפות, הפתילה דולקת יפה וליכא למיחש שמא יטה. רק דאם כוונתו להדליק גזרינן דילמא אתי לאדלוקי לדבר האסור בעיניה. וכפ"ז מה שכתב הרב מגן אברהם (סק"ה), נתכוון להקשות, אפילו מדליק שניהם יחד, דכשמכוין להקשות לא גזרינן שמא יטה. עכ"ל. אינו מדוקדק, והרי הוא כמבואר. (ברכי יוסף – סק"ב)

ע) שם ואם נתכוון להקשות וכו'. כתב ב"י, ואם להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת כו' מותר. נ"ב: כתב הרב מג"א (בסק"ה) וז"ל: נתכוון להקשות, אפילו מדליק שניהם יחד, דכשמכוין להקשות לא גזרינן שמא יטה. והיינו לדעת הרי"ף [שבת ט.] דבכוונתו תליא מילתא. ועיין מה שהקשה הרב טירת כסף (בדף ק"ב ע"ד). ועיין מה שכתב בספר הנד"מ משבצות זהב נר"ו בסימן פ"ג, ברכי יוסף ז"ל (סק"ב)[21]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ז)

עא) שם ואם נתכוון להקשות וכו'. במג"א (סק"ה), לא גזרינן שמא יטה. נ"ב: בכהאי גוונא לא גזרי רבנן אטו דידליק בעינייהו. ונקט המג"א האי לישנא, דעיקר הגזירה היה משום שמא יטה. (אהל ברוך)

עב) שם ומטעם זה מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי גמי או קש. כתב ב"י (שיטה מ'), כיון דליכא למגזר ביה אטו בעיניה. וכן כתב הר"ן [שבת ט. דבור ראשון] בשם הרשב"א [שם כא. ד"ה מאי] כו'. נ"ב: ולפי חילוק זה קשיא לי מאי פריך [שם] מדרשב"ג דכורכין פתילה על גבי אגוז, שאני התם דאגוז אינו ראוי להדליק בעיניה, והוי כמו גמי דליכא למגזר אטו בעיניה דלא חזו לאדלוקי. ואפשר דסבר המקשה דאגוז יש בו שומן וראוי להדליק בו בעיניה טפי מקש, ודייק נמי לישנא דרשב"ג דקאמר כורכין פתילה ע"ג אגוז ומדליקין, דתיבת ומדליקין היא שפת יתר, אלא דבא לומר רשב"ג לא תהא סבור דאגוז אינו מדליק דומיא דקש, ולכך לא גזור ביה אטו בעיניה. דליתא, אלא אגוז הוא דבר דמדליקין בו והוא מפיסול פתילות, ואפילו הכי ע"י שהיו כורכין פתילה על גבי אגוז, הוו מתירין להדליק, דלא לגזור ביה אטו בעיניה. תשובת מהר"מ בן חביב ז"ל מכתיבת יד. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ג)

עג) שם ומטעם זה מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי גמי או קש. דין זה הובא בב"י מכח הסברא דכל דבר דלא חזי לפתילה בעינייהו לא גזרינן שמא ידליק בהן בעינייהו. ע"ש. ונראה לי דמוכח כן מסוגית הש"ס על פי פירוש התוספות, דהא בריש פרק במה מדליקין [שבת כ:] איתא, תנא הוסיפו עליהן של צמר ושל שיער. ותנא דידן, צמר מכוון כויץ, שיער איחרוכי מיחרך. ע"כ. וכתבו התוספות בד"ה ותנא דידן וז"ל: וא"ת כיון דמתניתין נמי סברה דצמר (משיער) [ושיער] פסולין להדלקה, א"כ מאי הוסיפו. ויש לומר דהוסיפו היינו טעמא מפני שאין מושכין השמן יפה. ותנא דמתניתין פסיל להו משום דצמר כויץ ושיער מיחרך, ולא איצטריך למיתני. עכ"ל. ולכאורה דבריהם קשה להולמו, מאי הועילו בתירוצם, כיון דסוף סוף גם לתנא דמתניתין פסולין להדלקה, א"כ מאי הוסיפו. לכן נראה לומר דלתנא דמתניתין דלא איצטריך למיתני צמר ושיער משום דצמר כויץ ושיער מיחרך ולא חזו להדלקה, א"כ אם כרך עליהן דבר שמדליקין בו מותר להדליק בו. ולתנא דברייתא הטעם דצמר ושיער פסולין להדלקה משום שאין מושכין השמן יפה כשאר פסולי פתילות דחשיב במתניתין, א"כ אף אם כרך עליהן דבר שמדליק בו נמי פסול, וזה הוא מה שהוסיפו התנא דברייתא, וזהו כסברת הב"י. וזו מה שרצינו לבאר.

(אותות השמים – דרישת ארי – סק"א)

הערות וציונים

21. נדפס באות הקודמת.

ג [ח]**אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. ולפיכך אין מדליקין בזפת, ולא בשעוה, ולא משמן העשוי מצמר גפן, ולא באליה, ולא בחלב.** [ט]**וכן אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע ויניחנו ויצא, ולא בצרי מפני שריחו נודף, שמא יסתפק ממנו ונמצא מתחייב משום מכבה:**

באר הגולה

ח. שבת כ׳ [ע״ב] וכ״א [ע״א]: ט. שם כ״ד [ע״ב] וכ״ה [ע״ב; ריי״ף שם דף י״א ע״ב; רא״ש שם פ״ב סימן י״ח; רמב״ם שם פרק ה׳ הלכה י׳]:

אוצר ההלכה

עד) שם ומטעם זה מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי גמי או קש. כתב מרן בב״י, דאפילו לדעת רש״י [שבת כא. ד״ה לא להקפות] מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאינו ראוי להדלקה כלל, דליכא למגזר דילמא אתי לאדלוקי בעיניה, כיון שאינו ראוי להדלקה, ולא אסרו אלא על גבי דבר הראוי להדלקה. ע״ש. וזה נ״ל דעת התוספות ריש פרק במה מדליקין [שם כ:] בד״ה ותנא וכו׳, שכתבו, דהוסיפו הטעם משום דאין מושכין, ותנא דמתניתין פסיל להו משום דכויץ. דקשה, מאי נפקא מינה דפסולין מהאי טעמא או מהאי טעמא ומאי הוסיפו, אלא דכוונתם דנפקא מינה (לברך) [לכרך]. וע״ש במהרש״א ז״ל. (שלחנו של אברהם)

עה) שם ומטעם זה מותר לכרוך דבר שמדליקין בו על גבי גמי או קש וכו׳. כתב הרב מגן אברהם [סק״ו], דבב״י כתב דזה לכולי עלמא שרי, כיון דגמי וקש לא חזי לפתילה בעינייהו וכו׳. ע״ש. וקצת קשה, דהרי כתב מרן בב״י דמדברי המרדכי [שבת סימן רס״ד] וספר התרומה [סוף סימן רכ״ז] משמע דגמי חזי לפתילה בעיניה. וכן משמע קצת מדברי הטור דלא החיר בגמי אלא בנותנו כדי שתהא הפתילה זקופה (ו)לדעת הרי״ף [שם ט.] והרא״ש [שם פ״ב סימן ב׳]. ואם נאמר דהטור סבר דלרש״י [שם כא. ד״ה לא להקפות] אף אם הפתילה לא חזיא בעינה אסור לכרוך, דגם הרשב״א [שבת כא. ד״ה מאי] בלשון אפשר אמרה, יקשה יותר על הרב מג״א דפסיק ותני דלכולי עלמא בגמי וקש אף להעבות שרי. ומהני טעמי מרן הכא בש״ע נקט טעמא רויחא אליבא דהלכתא.

ואחר זמן רב נדפס ספר אליה רבה וראיתי [בסק״ה] שהרב כתב דברי הרב מג״א והשיגו, דלמרדכי וספר התרומה אסור, דסבירא להו דחזו בעינייהו. עכ״ד. וכיונתי לדעת עליון. (ברכי יוסף – סק״ג)

עו) שם על גבי גמי או קש וכו׳. אפילו נתכוין להעבות שרי, כיון דלא חזי לפתילה ליכא למיגזר שמא ידליק בעינייהו. מג״א [סק״ו]. תניא [ש״ע הגר״ז סעיף ד׳]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ה)

עז) שם על גבי גמי או קש וכו׳. המג״א (סק״ו) הביא דברי [הב״י] דבזה אפילו נתכוין להעבות מותר, דאינהו לא חזי לפתילה, א״כ ליכא למיחש דידליק בהם בעינייהו. וקצת צ״ע, דבגמרא [שבת כ:] גבי צמר ושער פריך, ותנא דידן למה לא חשיב להו. ומשני הנהו מכווץ כויץ. ופרש״י [שם ד״ה מכווץ כווץ] ואינו דולק כלל, ואין שלהבת אוחזת בו, ולא צריך למיתנייהו. ע״ש. וקשה, למה הוצרך לומר דלא צריך למיתנייהו, לימא כיון דלא חזי כלל אין עליהם איסור, ונפקא מינה בכרך עליהם להעבות. ואולי דמ״מ יכול להדליק וראוי קצת, דלא שייך דלפלגו בזה תנאי אם חזי קצת או לא, ואם ודאי לא חזי כלל, לא היה התנא דברייתא אוסר. (גנזי חיים – סק״ד)

סעיף ג׳

עח) סעיף ג׳ אין מדליקין וכו׳. כתב ב״י (שיטה נ״ז), בעטרן ובנפט וכו׳. נ״ב: עיין בפירוש המשניות להרמב״ם [שבת פ״ב מ״ב], שפירש דנפט דמתניתין [שבת כד:] היינו נפט לבן. והם דברים תמוהים, שהוא היפך הגמרא [שם כו.]. וצ״ע. ועיין בספר דבר שמואל (סימן רפ״א)[22]. (יד אהרן – הגב״י)

עט) שם אין מדליקין וכו׳. אם מותר להדליק בנפט לבן נרות של שבת, ובחול הנר תמיד. ([הערת מהרש״ם]: עיין עוד שו״ת משיב דברים חאו״ח סימן מ״ח). עיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח״ג סימן קי״ח) שהורה, דאם הנפט מזוקק יפה ולבן אז מותר להדליק[23]. ובשו״ת שערי צדק (אורח חיים סימן כ״א) חוכך להחמיר שלא להדליק בנאפט בליל שבת. יעו״ש טעמו. ועיין בשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סימן פ״ג) שכתב דרשאין להדליק הנר תמיד בבהכנ״ס בנאפט לבן. ועיין בספר זכר נתן [ערך ש׳ דף ע״ט ע״ב אות מ״ב] שמותר להדליק ע״י גאז בעלאכטונג בשבת. ועיין בדברינו לקמן (סימן רע״ה סעיף א׳ ובסימן תקי״ד סעיף ד׳). ועיין בשו״ת בית יצחק (חיו״ד ח״א סימן ק״כ אות ד׳-ה׳) שהעלה דיכול לברך על גאזליכט או על עלעקטרישעס ליכט[24] להדליק נר של שבת, דכל מאור הדבוק בכלי בפלאטינען דראטה בגליהליכט או בפחמים בבאגענליכט נקרא נר. וכתב שם דאם מכבה אור כזה בשבת חייב משום מכבה. יעו״ש. ועיין עוד מה

הערות וציונים

22. לאחר שהאריך הרב דבר שמואל לתמוה על דברים אלו, כתב וז״ל: וזאת אשיב אל לבי כמה פעמים בכגון זה דאפשר דע״י המעתיקים אירע קצת ערבוב או קלקול בענין ומלות ההעתקה באיזה שנוי חסיר יתיר או חליף, וכבוד הרב מאור עינינו במקומו מונח שלא יצאה תקלה מתחת ידו וכו׳. ע״ש. ובפירוש המשניות מהדורת הרב קפאח כתב שגרסא זו שבנדפס משובשת. **23.** עיין שו״ת יביע אומר ח״ט (סימן כ״ה אות ב׳), ובספר חזון עובדיה שבת ח״א הלכות הדלקת נרות (הערה י״ז). **24.** פירוש, נר גאז ונר חשמל.

אוצר ההלכה

שהאריך בספרו בית יצחק הנ"ל (ח"ב סימן ל"א) בדין כיבוי הנ"ל. ואם מדליקין בכלי שמן בלא פתילה רק מונח טס קטנה וזכוכית קנה חלל דק בתוכו ודולק, אם חייב משום כיבוי בהדלקת נר בלא פתילה. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ג)

פ) שם אין מדליקין נר וכו'. אם גנב שמן מגוי אי שרי להדליק בו נר של שבת, ואם תמצי לומר דשרי אי יש לברך עליו, דאפשר דהוי מצוה הבאה בעבירה. עיין להרב נהר שלום ז"ל לקמן סימן תרע"ג [סק"א] שנשאל כן גבי נר חנוכה. והעלה דכיון שגזלו מגוי, ואיכא פלוגתא אי גזל הגוי איסורו דאורייתא או דרבנן[25], והרב מוהרש"ל ז"ל [ים של שלמה בבא קמא פ"א סימן מ"א] הכריע להלכה דאין איסורו אלא מדבריהם, ולא מחייב בהשבה בעיניה, יצא ידי חובה גם לכתחילה אם אין לו שמן אחר, אבל אינו מברך, דהגם דיוצא בו ודמים בעלמא הוא דמיחייב לגוי, אינו מברך, כיון דמעיקרא בגזל אתא לידיה. עש"ב. ונראה דהוא הדין לנר שבת, דאם אין לו שמן אחר ידליק בו ולא יברך. (פתח הדביר ח"ג – סק"ז)

פא) שם אין מדליקין נר וכו'. נמצא עכבר בשמן ונמאס השמן, שפסק מרן ז"ל לעיל (סימן קנ"ד סי"ב) שאסור להדליקו בבית הכנסת. ע"ש. כתב שם הרב פרי מגדים ז"ל בחלק אשל אברהם (סקי"ט) וז"ל: ויראה דלכל נר מצוה נר חנוכה ונר שבת וכדומה אסור אם הוא מאיס. ע"כ. וריהטא דלישניה נראה דקאי אשריותא דשרי התם הרב אליה רבה ז"ל (סקי"ח), והביאו שם לעיל בסמוך בדין בית הכנסת, דדוקא אם מאוס לדידיה אסור להדליק, אבל אם אינו מאוס לדידיה אף שמאוס לאחרים שרי להדליק. וסיים הוא ז"ל שהוא נכון. אהא קאי הוראתו לאיסור בנר חנוכה ושבת, דיראה דכל שהוא מאוס הגם דלדידיה לא מאיס, אסור להדליק בו לנר חנוכה ושבת וכל דבר מצוה. ואם האמת כן לא ידעתי מה חילוק שייך ביניהם, דגם נר בהכ"נ דהתיר כשאינו מאוס לדידיה, נר מצוה הוא, ומאי שנא משאר דבר מצוה. ותו דבחלק משבצות זהב (סימן קנ"ד סק"י) צידד להחמיר בבהכ"נ טפי מנר חנוכה ושבת, וכתב דאפשר לבהכ"נ כל שמאוס לאחרים הקריבהו נא, ודוקא בביתו נר שבת וחנוכה ויארצייט וכדומה שרי כל שאינו מאוס לדידיה. ע"ש. וצריך לומר דמה שכתב באשל אברהם ויראה וכו' אכולה מילתא קאי, וכלומר לאו דוקא נר בהכ"נ, אלא הוא הדין לכל נר מצוה דיינינן הכי, דאם מאוס לדידיה אסור, ואי לא מאיס לדידיה שרי. ומאי דכתב במשבצות זהב בדרך אפשר, קאמר הכא דנראה לו להיפך, וזהו מה שעשה ציון אחר זה דבריו שבמשבצות זהב כיע"ש, וכלומר דהם דלא כדברי האליה רבה דמתיר גם בבהכ"נ כשאינו מאוס לדידיה.

וראיתי בספר הנדפס מחדש ממש לאחד מרבני אשכנז נר"ו הנקרא חיי עולם חדושים על ש"ע או"ח, דבסימן קנ"ד (סקי"ט ממג"א) הביא דברי הרב פרי מגדים ז"ל הנז', וכתב וז"ל: ויש לעיין בשבת (דף כ"ד ע"ב) אין מדליקין בעטרן משום שמא יצא, והדלקת נר שבת חובה, מדוע לא קאמר משום הקריבהו נא לפחתך. וצ"ע. ע"כ. ור"ל דאם איתא דנאסר לנר שבת שמן זה שנמצא בתוכו עכבר, וטעמא משום הקריבהו, היה לו להש"ס לאסור עטרן מטעם זה ולא משום שמא יניחנו ויצא. ולע"ד נראה ליישב בשני פנים הפכיים. חדא דתלמודא נקט טעמא דעדיפא מינה, וקאמר דעטרן גרע טובא מהדברים הנאסרים משום הקריבהו, דהקריבהו לא שייך אלא במידי דגברא דעביד ליה לא קפיד עליה, דאיכא אנשי דלא אכפת להו כיין מגולה שהעבירו במסננת וכיוצא, ואפילו הכי דליכא קפידא אסרינן ליה משום דהקריבהו, דהגם דאיהו לא קפיד הפחות והסגנים קפדי, ואין זה כבוד שמים לקיים מצוה בדבר זה. ברם ריח עטרן חמיר מיניה, דאפילו כל אדם הדיוט שבהדיוטים קפיד ביה כי אין אדם יכול לעמוד מפני ריחו, ואין האיסור קל משום הקריבהו לבד, אלא שמא יניחנו ויצא מתוך שריחו רע ביותר. ועוד יש לומר איפכא, דבעטרן אפילו משום הקריבהו לבד ליכא, דהקריבהו לא שייך אלא בדבר שנפסל ושנתקלקל שאם לא היה מתקלקל הוה חזי, כגון שמן שנפל בו עכבר, דאי לאו הכי השמן כשר. וכן יין מגולה לקידוש דבבא בתרא (דף צ"ז ע"ב). וכן יין שריחו סרוח שכתב הרב שער אפרים ז"ל [או"ח סימן י"ח] דאם לא היה מתקלקל הוה חזי וקלקולו פסלו. וממקומו הוא מוכרע, שהנביא מתרעם "וכי תגישון עור לזבוח אין רע, וכי תגישו פסח וחולה אין רע, הקריבהו נא" וכו' [מלאכי א', ח'], שכל זה שהיה ראוי מעיקרו ונתקלקל. אבל עטרן מה שריחו רע לאו מחמת קלקול הוא, אלא שכן הוא ריח שלו מטבעו, ואין זה מסוג הקריבהו נא דקרא, לכך פסלוהו חז"ל מטעם אחר, שמא יניחנו ויצא. וחילוק זה הנה מצאנוהו שגיא כח לענין הרחקת ארבע אמות לק"ש ולתפלה, שכתב הרב חיי אדם ז"ל (כלל ג' סימן י"ב) וז"ל: נ"ל דדבר שטבעו ריח רע מותר, ולא נקרא צואה אלא מה שנסרח מחמת עיפוש, כדאיתא בירושלמי [שבת פ"ב ה"ב] אין מדליקין בעטרן וכו', שלא תאמר הואיל וריחו רע יהא טעון הרחק ארבע אמות, לפום כן צריך לומר אין מדליקין. וכן משמע בסוכה (דף י"ב ע"ב). עכ"ל. ואנכי עפר הבאתי דבריו אלה בפתח הדביר (ח"א סימן פ"ו אות ג') והסברתי פנים לזה. דכיון דקרא בתר דכתיב "ושבת וכסית את צאתך" [דברים כ"ג, י"ד] כתיב "והיה מחניך קדוש" [שם, ט"ו], א"כ יש לומר דדוקא בצואה וכל ריח רע דדמי ליה דנתהוה הריח רע מחמת עיפוש הוא דלא קרינן ביה מחניך קדוש, הא ריח רע שלא מחמת עיפוש אלא מטבעו ומברייתו כגון עטרן ונפט, לא דמי לצואה דסרחון דידה מחמת עיפוש, קרינן ביה מחניך קדוש. ע"ש. דכוותה הכא גמרינן מענייניה דקרא, היכא אתמר הקריבהו נא, במידי דהוה חזי במינו מעיקרא ושוב נתקלקל, דומיא דעור ופסח וחולה שהנקרב מין טהור דחזי

הערות וציונים

25. עיין בזה בשד"ח (כללים ח"ב מערכת ג' אות ל"ח). ע"ש.

אוצר ההלכה

להקרבה הוא וקלקולו גרם פיסולו, וכן יין מגולה וחבריו. אבל עטרן אינו מן השם הזה, שאין ריח רע שלו מחמת עיפוש וקלקול, אלא מטבעו שהטביע בו היוצר יתברך שמו, ולא יצדק על סוג זה לומר דפסול משום הקריבהו, להכי אתו עלה מטעם אחר דשמא יניחנו ויצא. כנלע"ד. (פתח הדביר ח"ג – סק"ח)

פב) שם אין מדליקין נר לשבת כו'. היו יושבים אצלי מופלגי תורה יחיו, והשתעשענו ופלפלנו מענין לענין, ובאנו לסוגיא דמסכת שבת (דף כ"ו ע"א), ת"ר אין מדליקין בטבל טמא בחול ואין צריך לומר בשבת כו'. ע"ש עד סוף הענין. ועמד אחד התורניים ירא אלקים מו"ה משה פוקס נר"ו ושאל: הך ואין צריך לומר בשבת צריך ביאור, מה בין שבת לחול לענין טבל טמא. וגם הרמב"ם העתיק כלשון הברייתא (פ"ו מהלכות מעשר הלכה ב'). ואמר אחד מן המסובין ששמע ממ"ו הגאון המנוח מוהר"מ פישלס זצללה"ה משום דמעורב בו תרומה אשר [עומדת] לשרפה, וגזרינן שמא יטה, דממהר לשורפו כדרבא שם (דף כ"ג ע"ב). ואמרתי מה יענה לרב חסדא [שם] דמוקי ביו"ט שחל להיות ערב שבת, ולשמא יטה לא חייש. ודוחק לומר דהברייתא דטבל נמי איירי ביו"ט שחל להיות ערב שבת. ובלאו הכי לא נראה לומר דנקט טבל וכוונתו על תרומה שבו. והיה בין המסובין ידידי נכד הגאון הנ"ל הקדוש הרבני החרוץ מו"ה משה בן הגאון המנוח מוהר"ל פישלס זצללה"ה ואמר, ואין צריך לומר בשבת, דנתוסף איסור ברכה לבטלה. גם זה אינו מחוור בעיני. ולענ"ד נראה אחרי דהלכה מרווחת בכמה דוכתי דאכילת עראי מותר אף קודם הרמה, כמבואר בהרמב"ם פ"ד ופ"ה מהלכות מעשר דיניו בארוכה. ועיין ש"ע יו"ד סימן של"א סעיף פ"ב ופ"ג. וגם הלכה מרווחת דשבת קובעת למעשר כמבואר שם. ועיין במשנה למלך שם ([פ"ה] הלכה כ"ב). א"כ קשה מאי טעמא אין מדליקין בטבל טמא בחול הדלקת עראי, דמותר אף קודם הרמה. וצריך לומר דלענין הדלקה לא שייך לחלק בין קבע לעראי. ועתה יפה אמרו, אין מדליקין בטבל טמא בחול אפילו דלא שייך בו עראי, ואין צריך לומר בשבת, ר"ל אפילו אם נימא דשייך גם בהדלקה עראי, ובשבת אי אפשר לומר כן להתיר, דשבת עושה אותו קבע. כן נלענ"ד. **אלעזר פלעקלש.**

והיה באותו מעמד גם ידידי הרב הגדול החריף ובקי מו"ה **איסרל ליפא** נ"י וכתב אלי וז"ל:

ב"ה כאז בימי יונים יעשה אדון האדונים כעת הזאת, אל כבוד אדוני הרב המאור הגדול יקר מפנינים נ"י ע"ה פ"ה מו"ה אלעזר יחיה.

מדי צאתי מבית כבוד אדוני הרב יחיה, עודנה רעיוני אחוזות בדברי נופת תטופנה שפתיו בענינים שונים, ולאשר חשקה נפשי מאד למצוא דבר נכון בביאור לשון הברייתא בטבל טמא, עיינתי מעט ומצאתי כי הרשב"א ז"ל שם [כו. ד"ה אין מדליקין] העיר על הקושיא. אולי אין הספר הזה בבית אדוני, הנה אעתיק לשונו. ותמיהא לי מהא דקתני (ואת"ל) [ואין צריך לומר] בשבת, דאין זה איסור נוסף בו בשבת, דאי משום דאין שורפין ביו"ט ובשבת[26], תינח למאן דאמר [סוטה ל:] חולין הטבולין לתרומה כתרומה, אלא למאן דאמר לאו כתרומה, מאי איכא למימר. וצל"ע. הנה בדבריו נדחו הדברים אשר הוגד לנו בשם הגאון מוהרמ"פ ז"ל. גם דברי נכדו הנכבד אינן מחווירין היטב, היות לא נזכר בתלמוד מאומה מהברכה על הדלקת נר שבת. ויש רוצים לאמר שאין מברכין כלל כנודע. והנה אביא לפני כבוד אדוני בכור הבחינה ענין אחד אשר על פיו אפשר ליישב היטב לשון הברייתא. הנה הר"ן ז"ל כתב בנדרים (דף י"ג ע"א) דהא דרשאי במודר הנאה מחברו ליקח ממנו זבינא דרמי על אפיה, אע"ג דמהדר הלוקח לקנותו והרי הוא נהנה. מיהו כיון דמשכח הלוקח מזה טובא, ומצוי הוא ביד הכל, אין זה הנאה, אע"ג דאתי לידיה ממדיר גופא. ומזה יש לדון, האומנם הנאת כילוי בטבל אסור, והיינו ההדלקה, מצינן למימר דוקא אם לא סגי בלא הדלקה הוא דהוי הנאה, אבל אם אפשר לו בלא הדלקה הרי זה כזבינא דרמי על אפיה, דלאו הנאה חשיבא ללוקח, כי אף דמצוי הוא, כל שכן אם אינו צריך כלל לדבר והדלקתו רשות. והיינו דקתני ואין צריך לומר בשבת דאסור דהא הדלקתו חובה ולא סגי דלא אדליק, והוי הנאה ממש ואסור. ואין מפרשין לחכם. ואם אמצא חן בעיני אדוני יודיעני ברב טובו אם הדמיון לנדון הר"ן דמיון ישר הוא אם לא. וכאשר אמר רבי אברהם בן עזרא ז"ל בהלצתו "אל תחרוז שור בחמור, אלא שור במישור והחמור בהר המור". ואשתחוה מרחוק מול הדרת מעלת כבוד אדוני הרב הגדול יחיה. החפץ טובתו כל הימים. **איסרל ליפא.**

וזו תשובתי להרב הגדול החריף ובקי מוהי איסרל הנ"ל.

גם את זה לא נהירא לי לע"ד, אפילו אם נקבל באהבה שדמיונו עולה יפה כשיר מזמור על הר המור, דהנאת הנודר עם הנאת כלוי בטבל טמא שוין, אי אפשר לפרש כן לשון הברייתא. דעל כרחך צריך לומר לשיטת מעלתו הכי פירושא, אין מדליקין בטבל טמא אפילו נר של בטלה דהוי הדלקת רשות ואין בה הנאה, ואין צריך לומר בשבת דהדלקה חובה והוי הנאה. אהובי ידידי הרב נ"י וכי לא משכחת לן גם בשבת נר של בטלה בחדר שאינו נכנס לשם, או כבר נתמלא כל הבית אורה. וצריך לומר דמה דאמרו ואין צריך לומר בשבת, רצונם לומר אם אינו נר של בטלה א"כ הוא לא יהיה הצריך לומר ואין צריך לומר על סוג אחד, דעל כרחך צריכין לפרש אין מדליקין בטבל טמא בחול אפילו בנר של בטלה, ואין צריך לומר בשבת בנר שאינה של בטלה. ואין זה נופל על לשון ואין צריך לומר, דמשמע שיש בו איסור מוסיף וכאן לא נתוסף האיסור, דלענין הדלקת טבל טמא בנר של בטלה אין חילוק בין חול לשבת. באופן שהקושיא עודנה במקומה עומדת, מהו ואין צריך לומר בשבת. וגוף הדבר

הערות וציונים

26. וכדאיתא בשבת (כג:).

אוצר ההלכה

שרוצה מעלתו לומר דאסור להדליק טבל טמא אפילו אינו רוצה ליהנות בו כמו בנר של בטלה, לא ידעתי מנא ליה הא, אם לא משום גזל הכהנים ואין ענין לכאן. ומחוורתא לפי השעה כמו שאמרתי. ידידו **אלעזר פלעקלש**.

(שו"ת תשובה מאהבה ח"ב – סימן ר"מ–רמ"א)

פג) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן וכו'. במשנה [שבת כ:] איתא ולא בשמן שריפה, ובגמרא (דף כ"ג ע"ב) מאי שמן שריפה, אמר רבה שמן של תרומה שנטמאה וכו'. ובשבת מאי טעמא לא, מתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה. ופירש"י, שמצוה עליו לבערו, דילמא אתי בה לידי תקלה דאכילה. שמא יטה, כדי שיתבער מהר וכו'. רב חסדא אמר לשמא יטה לא חיישינן, אלא הכא ביו"ט שחל להיות ערב שבת עסקינן, לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט וכו'. ע"ש בסוגיא. וצריך טעם במאי פליגי רבה ורב חסדא, דלרבה חיישינן לשמא יטה, ולרב חסדא לא חיישינן. ולקמן (דף כ"ד [ע"ב]) על המתניתין דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, קאמר מאי טעמא, לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט, מנא הני מילי וכו', רב אשי אמר שבת שבתון עשה, והוה ליה יו"ט עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה. ביו"ט הוא דאסור הא בחול שפיר דמי, מאי טעמא, אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף התרומה שנטמאת, ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה. היכן אמרה תורה, כדרב נחמן, דאמר רב נחמן וכו' ואני נתתי לך את משמרת תרומותי, בשתי תרומות הכתוב מדבר וכו', ואמרה תורה לך, שלך תהא להסיקה וכו'. ופירש"י [שם כה.] מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, דדמיא לקדש, ועוד משום תקלה. ע"כ. ותוספות [שם ד"ה כך] דחי הטעם דתקלה, דא"כ סגי בקבורה, ובתמורה חשיב לה בהדי הנשרפין, על כן כתבו הטעם משום דאיקרי קדש. ע"ש. ויש להקשות דלמה לעיל בדברי רבה פירש"י רק הטעם משום תקלה, וכאן כתב שני הטעמים. גם קשה דלמה תלאן כאן זה בזה, דקאמר כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, ולעיל בדברי רבה לא תלאן זה בזה רק אמר הואיל ומצוה עליו לבערו, ולא קאמר כשם שמצוה וכו'. עוד תמהו כולם, הפני יהושע [שם ד"ה בגמ' הא] והעץ הדעת טוב [דף ל"ט ע"א], וכבר תמה בזה בחדושי הרשב"א ז"ל [שם ד"ה אמר] דקאמר ביו"ט הוא דאסור הא בחול שרי, מאי טעמא, אמר רב כשם שמצוה וכו'. והא בדברי רב אינו מתורץ כלל הקושיא, רק בדברי רב נחמן דבשתי תרומות הכתוב מדבר, ואמרה תורה לך בשעת ביעורה תיהני ממנה. וא"כ למה מביא כלל דברי רב דכשם שמצוה לשרוף קדשים וכו' כך מצוה לשרוף תרומה וכו'. ע"ש.

ונראה לענ"ד ליישב הכל, דהנה בתשובת נודע ביהודה תנינא (חאו"ח סימן (צ"ח) [צ"ו]) הקשה לפי דברי התורת כהנים (פרשת צו [פרשה ז']) והירושלמי פרק במה מדליקין [שם פ"ב ה"א] דאין שורפין קדשים ותרומה טמאה בלילה, מדכתיב "ביום" [ויקרא ז', י"ז] ולא בלילה. א"כ הא דפשוט בש"ס דמדליקין בשמן שריפה בחול ובשעת ביעורה תהני ממנה, על כרחך לא ביום, דשרגא בטיהרא מאי מהני, ובלילה אי אפשר. ועל כרחך דמדליק בעוד יום ודולק והולך בלילה. אך דא"כ קשה, כמו דגזרינן לרבה שמא יטה בשבת משום שמצוה עליו לבערו, הכי נמי בחול נגזור שמא יטה בלילה והוי הבערה חדשה בלילה. (ואי דכיון דרואה שהוא לילה אין לחוש שיטה וישכח שהוא לילה, א"כ גם בשבת לא נגזור, דנהי שישכח שהוא שבת, מ"מ הרי רואה שהוא לילה ולא יטה משום איסור לילה). ומזה הוכיח דרבה לית ליה הא דתורת כהנים וירושלמי הנ"ל, וסבירא ליה דמותר להדליק בלילה. עכת"ד ז"ל. ע"ש. והנה התוספות בפ"ק דקידושין (דף ל"ד ע"א בד"ה מעקה) הקשו, דיהיו נשים מותרות להדליק בשמן שריפה ביו"ט, דהא הטעם דאין שורפין קדשים ביו"ט הוא כדאמר רבי אליעזר דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ולגבי נשים דליכא עשה דיו"ט דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, לישתרי להדליק בשמן שריפה ביו"ט, ועיקר הדלקת נרות היא בנשים, והאיך תנן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט. ע"ש בפני יהושע שפירש כן קושית התוספות. והנה הפני יהושע שם הביא תירוץ העולם על קושית התוספות על פי דברי התורת כהנים והירושלמי הנ"ל דאין שורפין קדשים בלילה, א"כ גם מצות שריפת שמן שריפה הוי מצות עשה שהזמן גרמא, דאין שורפין בלילה. ע"ש. והנה לפ"ז רב אשי דקאמר כאן הטעם דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט משום דאין שורפין קדשים ביו"ט, והטעם משום דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, על כרחך סבירא ליה כתורת כהנים הנ"ל דאין שורפין קדשים בלילה, דאם לא כן תקשי קושית התוספות בקידושין הנ"ל. א"כ לדידיה תקשי קושית הנודע ביהודה הנ"ל א"כ גם בחול לתסר שמא יטה בלילה, ואי לא גזרינן גם בשבת לא נגזור.

ונראה דהנה כבר כתבתי דרש"י ז"ל כתב שני טעמים על שמן שריפה דמצוה לשרוף, טעם ראשון משום דאיקרי נמי קודש כמו קדשים, וטעם שני משום תקלה שלא יבא לאוכלו. והנה לטעם משום תקלה שייך שפיר טעם רבה הנ"ל דבשבת מאי טעמא לא, משום כיון דמצוה עליו לבערו חיישינן שמא יטה כדי שיתבער מהר ולא יבא לידי תקלה, דמשום טעם זה איכא מצוה במהירות. אבל לטעם דאיקרי קדש והוי מצוה בשרפה כמו קדשים, א"כ לא שייך שמא יטה, דאין מצוה במהירות, דבין כך ובין כך מתבער. ולפ"ז נכון פלוגתא דרבה ורב חסדא הנ"ל, דרבה סבירא ליה דשמן שריפה המצוה לבערו משום תקלה, ועל כן חיישינן שמא יטה כדי למהר הביעור שלא יבא לידי תקלה. ורב חסדא סבירא ליה דאין הטעם משום תקלה, רק דאיקרי קודש כמו קדשים, א"כ אין מצוה במהירות, וליכא למיחש שמא יטה. ואתי שפיר דרש"י ז"ל כתב בדברי רבה הטעם משום תקלה ולא משום דדמי לקדשים. ובזה אתי שפיר דאחר דקאמר רב אשי דמשום הכי אין שורפין קדשים ביו"ט, משום דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, והיינו טעמא דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, א"כ קשה קושית התוספות, הא מצות הדלקה היא עיקר בנשים, ולגבי נשים ליכא עשה דיו"ט. וצריך

אוצר ההלכה

לומר כתירוץ העולם, דלגבי נשים גם עשה דשריפה ליכא, כתורת כהנים וירושלמי הנ״ל דאין שריפת קדשים נוהג בלילה, א״כ קשה, ביו״ט הוא דלא הא בחול שפיר דמי. וקשה שתי קושיות מ״ט, חדא כיון דאין מדליקין בשמן שריפה בשבת משום כיון דמצוה עליו לבערו שמא יטה כדאמר רבה, א״כ גם בחול יהיה אסור שמא יטה בלילה, כמו שהקשה הנודע ביהודה הנ״ל. ועוד קשה מנא לן שמותר ליהנות משמן שריפה בשעת ביעורו. ועל זה משני שתי הקושיות, אמר רב כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. והיינו דמדמה תרומה לקדשים, ואין הטעם משום תקלה כדאמר רבה לעיל, רק הטעם משום דדמי לקדשים, ולטעם זה אין לחוש כלל שמא יטה. ועל הקושיא השניה דמנא לן דמותר ליהנות בשעת שריפה, על זה אמר כדרב נחמן וכו׳, שלך תהא להסיקה וכו׳, ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנו. ואתי שפיר דלעיל בדברי רבה לא קאמר כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, משום דלרבה לא תלוי זה בזה, דקדשים שנטמאו מצוה לשרוף מפני שהם קדשים, אבל תרומה שנטמאת טעם אחר יש בה משום שלא יבא לידי תקלה לאכלה, ומשום הכי חיישינן שמא יטה שיתבער מהר שלא יבא לתקלה. רק כאן דסבירא ליה דהטעם הוא משום דאיקרי נמי קודש ודמי לקדשים, ומשום הכי אמר כשם שמצוה לשרוף וכו׳, וא״כ לא חיישינן שמא יטה וכרב חסדא. ואתי שפיר הכל ונכון.
(אורח לחיים – זוודסקי – סק״א)

פד) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך וכו׳. יעוין בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״א סימן ק״כ אות ה׳) שמותר לברך על נר אלקטרי וגז, ומה שכתבתי להלן סימן רע״ו.
(נפש חיה – מרגליות)

פה) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך וכו׳. שאלה: האם יוצאים ידי חובת הדלקת הנרות של שבת במאור החשמל, או צריך להדליק נרות שבת בשמן או בשעוה דוקא?

תשובה: הגאון רבי יצחק שמלקיס בשו״ת בית יצחק (חלק יורה דעה סימן ק״כ) פסק, שיוצאים ידי חובת הדלקת נרות שבת במאור החשמל, ומברכים עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת, שכל מאור המחובר לפתילת שמן או שעוה נקרא נר, ואף כאן שהמאור נתלה בחוטי החשמל נקרא נר, וראוי לברכה, ומכל שכן שיוצאים ידי חובת הדלקת הנרות בגאז, שיש לו עיקר. ע״כ. וכן הסכים הגאון מברודי בשו״ת מחזה אברהם (סימן מ״א). ע״ש. אולם הגאון רבי מרדכי וינקלר בשו״ת לבושי מרדכי תליתאה (חלק אורח חיים סימן נ״ט) פסק, שאין יוצאים ידי חובת הדלקה בנרות חשמל, כי צריך להיות שמן ופתילה דוקא לעיכובא. ע״ש. ויש להעיר קצת מדברי הגמרא (תענית כה.), במעשה דרבי חנינא בן דוסא שראה את בתו בליל שבת כשהיא עצובה, אמר לה בתי מפני מה את עצובה, אמרה לו כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן, והדלקתי ממנו (מהחומץ) אור לשבת, אמר לה בתי מה איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה. ולכאורה קשה, שאם הברכה של נרות שבת נתקנה דוקא על פתילת שמן או בשעוה לעיכובא, עדיין היה לה להתעצב על שבירכה ברכה לבטלה, שההדלקה עושה מצוה. שהרי נוסח הברכה ״להדליק״ נר של שבת, וכמו שאמרו בשבת (כב:) לגבי נר חנוכה, הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ופשטא הגמרא (שם כג.) מנוסח הברכה, שמברכים ״להדליק נר חנוכה״, שמע מינה שהדלקה עושה מצוה. ע״ש. וכן הוכיח במישור האליה רבה ריש סימן תרע״ה, ושכן כתב המרדכי פרק במה מדליקין [שבת סימן רע״ג]. ע״ש. (וכן כתב מדנפשיה הראשון לציון הגאון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל בשו״ת משפטי עוזיאל חלק אורח חיים סימן ז׳). וכן כתבו התוספות (שבת כה: [ד״ה חובה]) בשם רבינו תם, שאם היה הנר דלוק ועומד צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לכבוד שבת. (וכדקיימא לן בשבת כג. לגבי חנוכה). ע״ש. (ועיין להפני יהושע בחדושיו לשבת (כג.). וי״ל ע״ד). ולפי זה כיון שבשעת ההדלקה היה חומץ, ועדיין לא נתברך בברכתו של רבי חנינא בן דוסא שהוא יאמר לחומץ וידלוק, הברכה שבירכה בתו הויא לבטלה. וכמו שכתב כיוצא בזה הרא״ש (פרק במה מדליקין סוף סימן ז׳), שהואיל והדלקה עושה מצוה, צריך שיהיה שמן בנר כשיעור קודם ההדלקה, אבל אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן כשיעור לא יצא ידי חובתו. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן תרע״ה סעיף ב׳). ע״ש. אלא ודאי שהעיקר שיהיה דבר הדולק ומפיץ אור, וגם לגבי רבי חנינא בן דוסא שהוא רגיל בנסים, אגלאי מילתא למפרע שהוא נר הדולק, ויוצאים בו ידי חובת הדלקת הנרות של שבת, וכל שכן במאור החשמל. ויש לדחות. ועיין בשו״ת פתחי שערים בחדושיו לשבת (דף כא.). ודו״ק.

ותבט עיני להגאון רבי שמעון גרינפלד בשו״ת מהרש״ג חלק ב׳ (סימן ק״ז), שנשאל בזה, וכתב, לא אוכל לומר דבר ברור בנידון זה, כי אינני בקי בטיב הענין של אור החשמל, ובהשקפה ראשונה נראה לי שאין יוצאים בזה ידי חובת ההדלקה, כי אור זה אינו שלהבת, ואין יכולים להדליק ממנו דבר. ומה שמאיר הוא כח נעלם, והגע בעצמך, הרי יש אבנים טובות המאירות בלילה, וכמו שפירש רש״י בפרשת נח על הפסוק ״צהר תעשה לתיבה״ [בראשית ו׳, ט״ז], והאם יעלה על הדעת לצאת ידי חובת הדלקת הנרות בסידור אבנים טובות המאירות בלילה, ואף אם תמצא לומר שהכח המאיר של החשמל הוא איזה כח אש, אינו אלא גחלת בעלמא, והמבעיר גחלת אינו יוצא בה ידי חובת הדלקת הנרות וכו׳. ע״ש. ובאמת שנראה מדבריו של ברבי שאינו בקי כלל בענין החשמל, כאשר העיד

סימן רסד סעיף ג

אוצר ההלכה

על עצמו, והאמת כפי שהסכימו גדולי האחרונים בזמנינו שהחשמל הוא אש בוערת, והדליק נר חשמל בשבת, חייב מן התורה משום "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", וכמו שכתב הגאון מסטמאר בשו"ת קרן לדוד (סימן פ'). וכן פסקו בשו"ת אבן יקרה תליתאה (סימן קס"ח), ובשו"ת מחזה אברהם (סימן מ"א), ובשו"ת מלמד להועיל (סימן מ"ט), ובשו"ת פני מבין (סימן נ"ו). וכן פסק הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי בשו"ת אחיעזר חלק ג' (סימן ס'), והחזון איש (סימן נ' אות ט'). וכן כתב הגאון רבי שלמה יוסף זוין בספר סופרים וספרים (בחלק התשובות עמוד שט"ז) בשם הגאון הרגאצ'ובי. ע"ש. ועוד אחרונים. ובשו"ת נחלת שמעון (סימן ט"ו) העיד, שהגאון רבי חיים מבריסק היה נוהג לברך במוצאי שבת "בורא מאורי האש" על אור החשמל, כדי להוציא מלב הטועים שחושבים שאין החשמל בכלל איסור הבערת אש בשבת מן התורה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הגרא"י ניימרק בספר אשל אברהם על חולין (בפירות גינוסר סימן כ"א), שהגאון רבי חיים עוזר היה מהדר לברך בורא מאורי האש על אור החשמל, כדי להורות וללמד דעת את העם שהחשמל הוא אש וחייבים על הבערתו בשבת מן התורה. ע"ש. (אלא שכבר כתבנו בשו"ת יחוה דעת חלק ב' סימן ל"ט, שלמעשה אין לברך בורא מאורי האש על החשמל, משום שהזכוכית שסביב אור החשמל חוצצת ומפסקת, ואנן בענין אש גלויה דוגמת האש שהמציא אדם הראשון במוצאי שבת (פסחים נד.). ע"ש). ולכן מה שדימה המהרש"ג והשוה מאור החשמל לאור הנוצץ מאבנים טובות, לא קרב זה אל זה. וגם יתר דבריו נסתרים על פי הנ"ל. ואמנם גם בשו"ת פקודת אלעזר (סימן כ"ב) כתב לפקפק בנידון שלנו, משום שאין כאן פעולת הדלקה ממש, שהוא רק פותח הכפתור והאור יוצא מעצמו, ולדעת רבינו תם והפוסקים ההדלקה היא עיקר המצוה, וכו'. ע"ש. אולם לפי המבואר לעיל בשם כל הגדולים הנ"ל, שהמדליק חשמל בשבת חייב מן התורה משום מבעיר אש בשבת, יש ללמוד שהיא הדלקה גמורה, וממילא יכולים לצאת בהדלקה זו ידי חובת הדלקת נרות של שבת.

והן אמת כי בשו"ת משפטי עוזיאל (חלק אורח חיים סימן ז') כתב, שבהיות שהדבר מצוי שמאור החשמל עלול לכבות לפתע באמצע בסעודה, על ידי קלקול בתחנת הכח, או בכבל החשמלי, ונמצא מתבטל מעונג שבת, ולכן אין יוצאים בזה ידי חובת הדלקת נרות של שבת. ע"ש. וכן כתב בירחון הפוסק (חדש טבת תש"ג סימן ש"פ), בשם אביו הגאון רבי אליהו פוסק. ע"ש. וכן כתב גם בשו"ת פקודת אלעזר (סימן כ"ב) הנ"ל. ע"ש. (וראה עוד בשו"ת המהרש"ג סימן ק"ז הנ"ל). אולם נראה כי לפי המצב כיום אין מקום לחששא זו ברוב ככל המקומות, שאין הפסקת זרם החשמל מצויה אלא רק לעתים רחוקות מאוד, ואם באנו לחוש לזה, הרי גם בנר שמן ופתילה קורה לפעמים שנכבה באמצע הסעודה מאיזו סיבה, ובפרט אם ניתז מים על הפתילה לפני ההדלקה, ואם כן אין לדבר סוף. ולכן אין לחוש לזה כלל, דלא חיישינן למיעוטא דלא שכיח. וכן ראיתי להרה"ג רבי יצחק אהלבוים בשו"ת שאילת יצחק (סימן ל"א) שהביא דברי המהרש"ג שחשש לכך, והשיג עליו לנכון, ודחה חששא רחוקה זו, וכן דחה את דברי הפקודת אלעזר הנ"ל, והעלה כדברי הבית יצחק שיוצאים ידי חובת הדלקת הנרות של שבת במאור החשמל, ושכן העלה בספר "החשמל לאור ההלכה". וכן פסק הגאון רבי יוסף אליהו הנקין בספר עדות לישראל. ע"ש. וגם הלום ראיתי לידידי המנוח הרה"ג רבי יוסף אלישר זצ"ל, בתשובה שהובאה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ג' (חלק אורח חיים סימן י"ח), שהשיג לנכון על המשפטי עוזיאל הנ"ל, כי במציאות של ימינו הפסקת זרם החשמל אינה מצויה כלל אלא במקרה של פעם ביובל, ובודאי שאין לגזור שלא לצאת ידי חובת הדלקת הנרות בחשמל משום חששא רחוקה זו. ואדרבה בנרות שמן מצוי הדבר יותר, שיעלה עשן הנרות ויחשך האור או יכבה לגמרי, מה שאין כן בחשמל שאין בו כל חשש כזה, שאורו בהיר ונהיר, ומתענגים באורו יותר מכל הנרות. ע"ש. וכמה מן האחרונים הביאו גם כן תשובת הבית יצחק להלכה, ומהם בשו"ת דרכי שלום (סימן ס"ג אות ה'), ובשו"ת מלמד להועיל (סימן מ"ז), ובשו"ת משיב הלכה (סימן ר"כ). וכן פסק הגאון רבי אליהו קלצקין בשו"ת דבר הלכה (סימן ל"ט). ע"ש. ומכל מקום נראה שכל שאפשר למצוא נרות שמן או שעוה עדיף יותר לצאת בהם ידי חובת הדלקת הנרות של שבת, ולברך עליהם, בלי שום פקפוק, וגם מפני שיש בהם היכר מיוחד שנעשו לכבוד שבת, ורק כשאין אפשרות כלל להשיג נרות שמן או שעוה, יכול לברך ולהדליק נרות שבת במאור החשמל. וראה עוד בשו"ת כוכבי יצחק חלק א' (סימן א' וב'), שהאריך מאוד בדין הדלקת נרות שבת בחשמל, ובסוף דבריו (בעמוד כ') כתב, שהגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל, הקיל ליולדת בלבד שהיא בבית החולים, ואין באפשרותה להשיג נרות שמן או שעוה, שתוכל לצאת ידי חובת הדלקה בנרות חשמל. ע"ש. ועיין בשו"ת ירושת פלטה (סימן ו'- ז'), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק א' (סימן כ' פרק י"א). ואכמ"ל יותר.

בסיכום: במקום שאפשר להשיג נרות שמן או שעוה, בודאי שעדיף לצאת בהם ידי חובת הדלקת הנרות של שבת ויום טוב, כיון שיש בהם היכר מיוחד שנעשו לכבוד שבת ויום טוב, ונכון לכוין בברכה שקודם ההדלקה, לפטור בברכתו גם את הדלקת החשמל שידליק לאחר מכן. ומכל מקום במקום שאין אפשרות בשום פנים להשיג נרות שמן או שעוה, אפשר לברך ולהדליק מנורות חשמל, ויוצאים בהם ידי חובת ההדלקה[27].

(שו"ת יחוה דעת ח"ה – סימן כ"ד)

פו) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. כתב הרב פרי מגדים ז"ל חלק משבצות זהב

הערות וציונים

27. וע"ע בספר חזון עובדיה שבת ח"א הלכות הדלקת נרות הלכה י"ט וכ' ובהערות שם.

אוצר ההלכה

(סק״א) וז״ל: עוד רגע אדבר, פשיטא לי שמן ערלה וכדומה אסור לנר שבת, דלא שייך מצוות לאו ליהנות ניתנו [ראש השנה כח.], דעיקר המצוה משום עונג הוא ודמי לישיבת סוכה וכל שכן הוא וכו׳. ע״כ. ועיין להרב אליה רבה ז״ל (סימן רצ״ד סק״ה) לענין בשמים של מסיבת עבודה זרה. ובלאו הכי נלע״ד דמצד אחר הרי הוא נהנה משמן ערלה דהוי מאיסורי הנאה, שהרי אם לא היה השמן הזה, היה צריך לקנות בדמים שמן להדלקת נר שבת שהוא חובה, כדמוכח מההיא דפרק אין בין המודר ([נדרים] דף ל״ג ע״ב) גבי מחזיר לו את אבידתו דפליגי בה ר׳ אמי ור׳ אסי, חד אמר לא שנו אלא כשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה, אבל נכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר לא קמיהדר ליה, דקמהני ליה פרוטה דרב יוסף. וחד אמר אפילו נכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר מהדר ליה, ומשום פרוטה דרב יוסף לא שכיח. ע״כ. נמצא דכי היה זה צריך ליתן מעות לקיים המצוה וע״י המדיר מרויח שאינו צריך ליתן מעות, הרווחה זו חשיבא הנאה. והכי אמרינן בפרק הזרוע ([חולין] דף קל״א [ע״א]) שאני התם דקא משתרשי ליה. וכן כתב הרב גט פשוט ז״ל (סימן קכ״ד סק״א) וז״ל: וה״נ אם נייר זה שכתב הגט הוא מאיסורי הנאה מתשמישי ע״ז וכו׳, וכתב גט עליו, נהי דהוא אינו מכוין ליהנות ממנו כלל אלא לכתוב עליו גט, מ״מ כיון דמשתמש בו וכותב בו לגרש את אשתו, חשיב מכוין ליהנות ממנו, דהא ע״י נייר זה מתהני דאינו קונה נייר אחר בפרוטה שהוא צריך לקנות לכתוב בו את הגט, הלכך יראה דאין לכתוב הגט באיסורי הנאה לכתחילה וכו׳. ותו דלענין חליצה אמרינן [יבמות קג:] סנדל של עבודה זרה לא תחלוץ וכו׳. ע״ש. הרי דפשיטא ליה דמה שהיה צריך לתת מעות כדי לקיים המצוה, חשיבה הנאה מה שאינו מוציא מעות ע״י שנראה מאיסורי הנאה. ועיין לעט״ר מורי הרב המובהק בספר הנחמד פרי העץ ז״ל (דף קי״ג [ע״ב]) שהקשה מזה להרשב״א ז״ל (ח״א סימן תשמ״ו). ומה שהקשה שם על הרב שער אפרים ז״ל (סימן ל״ח), כן תמה הרב לשון למודים ז״ל (חיו״ד סוף סימן ד׳ דף ז׳ ע״א), והביא דבריו ג״כ הרב מחזיק ברכה ז״ל (יו״ד סימן פ״ז אות טו״ב). ועיין להרב ערך השלחן ז״ל (סימן תרע״ג אות ב׳). ועיין להתוספות בחולין (דף ק״מ ע״א ד״ה למעוטי) דכתבו גבי צפורי עיר הנידחת דאפילו לקרבן כפרה מותרות, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולהרב תנא ז״ל במשנה למלך פ״ה מהלכות איסורי מזבח ה״ט. (פתח הדביר ח״ג – סק״ב)

פז) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. עץ זית שנטעו להדליק מהשמן היוצא ממנו נר שבת, אם יאסר להדליק בשמן זה בתוך שני ערלה, די״ל דעד כאן לא אמרינן דשמן ערלה אסור לנר שבת אלא בנטעו לצרכו וחל עליה איסור ערלה, בהא ודאי פשיטא דהשמן היוצא מזיתיו אסורין לנר שבת, אבל אילן זה שנטעו מתחילה לשם מצות הדלקה מהשמן היוצא ממנו, אפשר דמפקיע ממנו חובת ערלה. הנה זה בא מפורש בירושלמי פ״ק דערלה [ה״א], רב חונא שאל, אתרוג שנטעו למצותו מהו שיהא חייב בערלה, חזר רב חונא ואמר אתרוג שנטעו למצותו חייב בערלה. ופריך, ולא כן תנינן ״ולקחתם לכם״ [ויקרא כ״ג, מ׳] ולא מן המצוה. ומשני, תמן ולקחתם לכם בדמים לא מן המצוה, ברם הכא כמה דתימה גבי שופר ״יום תרועה יהיה לכם״ [במדבר כ״ט, א׳] מכל מקום, וכא ״שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל״ [ויקרא י״ט, כ״ג] מכל מקום, מה בינו למשמר פירותיו לעצים, כשם שהוא רוצה בפריו כך הוא רוצה בעציו, ברם הכא רוצה הוא בפריו ואינו רוצה בעציו. ועוד מן הדא דא״ר חנינא, פרי אם אתה אומר עצו אין אדם יוצא ידי חובה בחג הסכות, מה דמי לה זית שנטעו והדליק בו בחנוכה, א״ר יוסי בר בון זה דבר תורה וזה מדבריהם ואת אמר הכי. מה דמי לה, זית שנטעו להדליק בו את המנורה וזה דבר תורה. ע״כ. מתבאר מפשט הירושלמי הלז דאפילו שנטעו לשם מצוה, לא מיבעיא שנטעו למצוה דרבנן כגון הדלקת נר חנוכה, דודאי נוהג בו איסור ערלה, ואסור להדליק בו נר חנוכה תוך שני ערלה, אלא אפילו שנטעו למצוה דאורייתא כגון אתרוג, אסור לקיים המצוה באתרוג הגדל בשני ערלה.

אתאן להדלקת נר שבת, לא מיבעיא למאן דאמר דהוי מצוה דרבנן דאסור, אלא אפילו למה שכתב הרב משבצות זהב כאן לעיל בסמוך [סק״א] דנר שבת הוי כבוד ועונג, וכתב הרב צמח צדק (סימן כ״ח) דכבוד שבת דבר תורה הוא, וכן ענג ״וקראת לשבת ענג״ [ישעיה נ״ח, י״ג]. ע״ש. פשיטא דלא עדיף מנטע אתרוג למצותו וזית למנורה דהוו דבר תורה בלי ספק, ואפילו הכי לא הופקע איסור ערלה מהם אף למצותם.

אלא דחזה הוית להגאון מוהר״א ליב ז״ל [מהר״א פולדא] שם [ד״ה חזר ואמר], במה שאמר רב חונא אתרוג שנטעו למצותו חייב בערלה, שכתב וז״ל: חייב בערלה. אם בא לאוכלו אסור, אבל רשאי לצאת בו אפילו בשלש שנים הראשונות. ע״כ. הנה שהוא ז״ל הבין בדעת הירושלמי היפך מאי דכתיבנא, דכל השקלא וטריא דהתם, ומאי דהוה סלקא דעתין לפוטרו ומסיק לחיובא, אינו אלא ליהנות ממנו לצורכו, אבל אם בא לקיים בו המצוה רשאי אפילו בתוך שני ערלה, ומינה לדינא דקמן, אפשר דכשנטעו להדלקת נר שבת שרי להדליק ממנו אפילו בתוך שני ערלה. אלא דלע״ד אחהמ״ר לא זכיתי להבין דבריו, דכיון דסוף סוף איהו ז״ל אזיל ומודה דאתרוג ושמן זה אסור לאכלן וליהנות מהן לתשמיש חול, איך יתכן להתירם למצוותם, דשניהם לא יכונו, דהתנן בפרק לולב הגזול ([סוכה] דף ל״ד ע״ב) אתרוג של ערלה פסול, ושם (בדף ל״ה ע״א) פליגי בה רבי חייא בר אבין ורבי אסי, חד אמר דטעמא דפסול לפי שאין בהם היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בהם דין ממון. ופירש״י [שם ד״ה אלא בהיתר] לפי שאין בהם היתר אכילה, ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו. לפי שאין בו דין ממון, שאינו שוה פרוטה, דאיסור הנאה הוא, הלכך לאו שלכם הוא. וכן כתבו התוספות ז״ל שם ד״ה לפי. והרמב״ם בפירוש המשניות [סוכה פ״ג מ״ה] נתן טעם אחר, דערלה מהדברים הטעונים שריפה, לפיכך פסול למאמר השי״ת, פרי דאלו אינם ראויים לאכילה בשום פנים. ע״ש. והתוספות ז״ל

אוצר ההלכה

שם [ד״ה לפי] כתבו טעם אחר לפסול, דכיון דמצותם בשריפה, כתותי מכתת שיעוריה. וכן כתבו הרמב״ן ז״ל במלחמות [שם טו.], והר״ן שם [יז. ד״ה של ערלה]. ע״ש. והכי איתא בירושלמי בסוכה פרק לולב הגזול ([פ״ג] ה״א), דהתם אפליגו בשופר של עבודה זרה ועיר הנידחת, חד אמר כשר וחד אמר פסול, הכל מודים בלולב שהוא פסול. מה בין שופר ללולב, אמר רבי יוסי בלולב כתיב ״ולקחתם לכם״ [ויקרא כ״ג, מ׳] משלכם, לא משל איסורי הנייה, ברם הכא ״יום תרועה יהיה לכם״ [במדבר כ״ט, א׳] מכל מקום, א״ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו, ויש קול אסור בהנייה. ע״כ. הרי דהדין תלוי באיסור הנייה, וכל שאסור בהנייה אסור למצותו גם כן, ועל כרחך דזה עצמו טעם אתרוג ערלה דפסול, דאסור בהנייה ולא קרי ביה לכם, וכש״ס דילן, והגם דמתניתין והש״ס והירושלמי איירו בנטעו מתחילה להדיוט ורוצה ליקח ממנו אתרוג למצותו, מ״מ הרואה יראה דכיון דגם בנטעו למצותו דינא הוא דחייב בערלה, אין דין חלוקא בינייהו.

והשתא קשה לדעת הרב ז״ל איך מתיר ליטול אתרוג למצותו ואפילו בשנים הראשונים, דכיון דאין בו היתר אכילה להדיוט, דאסור בהנאה ואין בו שוה פרוטה, לא קרינן ביה לכם, וכיון דטעון שריפה לאו פרי הוא, וכיון דבעי שיעור, כתותי מכתת שיעוריה ופסול לצאת בו. וכן יש להוכיח לע״ד מדברי הירושלמי [ערלה פ״א ה״א] גופיה, דכי מייתי לדמיון זית שנטעו להדליק בו בחנוכה, הקשה רבי יוסי בר בון, זה דבר תורה וזה מדבריהם ואת אמר הכי, ופירש הוא ז״ל שם וז״ל: זה מדבריהם. מדרבנן, ופשיטא דחייב ומאי קמ״ל. ע״כ. ולפי דרכו דכשמשתמש בו למצוה אין בו דין ערלה, קשה מאי פשיטותיה, דנהי דמצד איסור הנאת השמן לצורכו אסור כיון דהמצוה דרבנן אין כדאי לפוטרו בנטעו למצוה דרבנן, מיהו אכתי ריבותא טובא איכא בהיתר שימושו להדליק נר חנוכה, דהגם דהויא מצוה דרבנן, כשנטעו מתחילה לשמו שרי למצותו, אלא ודאי דסבירא ליה להירושלמי דכי נטעו למצוה דחייב בערלה, היינו דגם למצוה נאסר, וכן נראה מסתמיות דברי הפוסקים, הרמב״ם ז״ל פ״י דמעשר שני [ה״ז] והטוש״ע יו״ד סימן רצ״ד [סכ״ד]. וכיון דאתרוג בעי שיעור ונר חנוכה נמי בעי שיעורא להדליק בו משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, כל דאיכא חיוב ערלה להדיוט ולשריפה קאי, פסול אפילו למצותו.

שוב ראיתי להרב נהר שלום ז״ל לקמן ריש סימן תרמ״ט [סק״א] שתירץ קושית הרב באר הגולה ז״ל [שם אות ז׳] למה השמיט מרן ז״ל שם דין המשנה דאתרוג של ערלה פסול, וז״ל: ונראה דסמך על מה שכתב ביו״ד סימן רצ״ד (סעיף כ״ד) והוא מהירושלמי [ערלה פ״א ה״א] דהנוטע לצורך מצות לולב או אתרוג חייב, משמע דאפילו להשתמש למצוה אסור. ע״כ. הרי להדיא שהבין בפשיטות בפירוש הירושלמי דאפילו למצוה אסור כדכתיבנא בעניותין. ותו דמהירושלמי מוכח דחיוב המצוה מביאו לחיוב ערלה, דאינו דומה למשמר פירות לעצים דפטור, דהכא רוצה בפריו למצוה ולא בעצו, וכיון דהמצוה מחייבו בערלה איך יצוייר שיפטר מערלה לקיום המצוה ויהיה רשאי ליטלו בשני ערלה. ודבריו צריכים אצלי תלמוד.

והנה זה שכתב הרב מוהר״א ליב ז״ל דזית שנטעו להדליק בו בחנוכה פשיטא דחייב כיון דהוי דרבנן, כן פירש ג״כ הרב שדה יאושע ז״ל שם, וכן כתב הרדב״ז ז״ל בספר יקר תפארת על פסק הרמב״ם ז״ל דפ״י מהלכות מעשר שני הנזכר, שפסק דין הירושלמי, ומפרש דכל שכן זית לנר חנוכה דהוי מדבריהם וחייב. כי מזה יש להרגיש על הרב לחם חמודות ז״ל בהלכות קטנות הלכות ערלה [מעדני יו״ט אות מ׳] שהעתיק הירושלמי הלז וכתב וז״ל: וכך מסיק נמי התם דנוטע זית למנורה של בית המקדש הוי דומיא דאתרוג. וכתב בשני חצאי לבנה לאפוקי דחנוכה שאינו דבר תורה כדאיתא בירושלמי. עכ״ל. ותיבת לאפוקי לכאורה אינו מובן, דמשמע דנר חנוכה דהוי דברי סופרים נשתנה דינו מנוטע למנורה ופטור מערלה. והא לא מסתבר, דאם מצוה דאורייתא לא היה לה כח לפטור מערלה, דרבנן מיבעיא. והוה ליה למימר וכל שכן דחנוכה דחייב, וכדכתבו כל הני רבוותא ז״ל. אם לא שנאמר דגם הרב לחם חמודות ז״ל לא קאמר לאפוקי נר חנוכה אלא לענין הדמיון, דדוקא מנורה דמי ממש לאתרוג, דתרוייהו דאורייתא, לאפוקי נר חנוכה דלא דמי משום שאינו דבר תורה, אבל לענין הדין גם הוא ז״ל הבין בירושלמי דפשיטא דחייב, ומינה לדינא דקמן בזית שנטעו מתחילה לנר שבת, דאפילו אי הוי דאורייתא אסור להדליק בו נר שבת תוך שני ערלה. (פתח הדביר ח״ג – סק״ג)

פח) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. פשיטא לי שני בעלי בתים בחדר אחד, אחד הדליק נר מותר ואחד נתן שמן מאיסורי הנאה כגון שמן ערלה וכיוצא, מ״מ אין יוצא בו כלל. ומיהו אדם אחד ויש לו נר מותר, ורוצה להרבות אורה למצוה עם איסור הנאה ג״כ אפשר אסור, או תליא בפלוגתא מה שכתב הרב מג״א ז״ל (אות ד׳), בתרע״ג[28] שמש אצל הנרות, אי מותר לשמש אצלן או לא. הרב פרי מגדים ז״ל בחלק משבצות זהב (סק״א).

והנה בעששית אחת הדולקת בשמן של ערלה נראה ודאי דאסור ליהנות ממנה, הגם דהפתילה הויא של היתר ועששית עצמה הוי גורם דהיתר, ואי אפשר לשמן להיות דולק אלא ע״י הפתילה שכולן מונחות בתוך העששית, ולא אמרינן בהא דלישתרי למאי דקי״ל כמאן דאמר [פסחים כו.] זה וזה גורם מותר, אלא אסור בפשיטות. דהכי תניא בפרק כל שעה ([פסחים] דף ב״ך [ע״ב]) ובשאר דוכתי, ״ערלים לא יאכל״ [ויקרא י״ט, כ״ג] אין לי אלא איסור אכילה, מנין שלא יהנה ממנו, שלא יצבע בו, ושלא ידליק בו את הנר, תלמוד לומר וערלתם ערלתו. ע״כ. הרי דתנא

הערות וציונים

28. ר״ל שהמג״א כאן ציין למחלוקת שיש בסימן תרע״ג. וע״ש במג״א (סקי״א).

אוצר ההלכה

דברייתא יליף מריבויא דקרא לאסור הדלקה בשמן של ערלה, הגם דאי אפשר להדליק אם לא ע״י העששית והפתילה דהיתר. ונראה טעמא דאמרינן בהא יש שבח שמן באור לכולי עלמא, אפילו למאן דאמר גבי פת [שם כו:] אין שבח עצים בפת, הכא מודה, וכדכתבו שם [כב:] התוספות ז״ל ד״ה מנין בשם ר״י, דאצטריך לפרש שלא ידליק בו את הנר, דהוה סלקא דעתין דשריא כיון דהוי דרך ביעורו, ולמאן דאמר אין שבח עצים בפת דשרי עצים בהדלקה, הא דאסר קרא הכא היינו בשמן, דהוי בעין כשדולק בנר וכו׳. ע״ש. הרי דלא אמרינן זה וזה גורם ולישתרי למאן דאמר אין שבח עצים בפת, מטעם שהשמן בעין כשהוא דולק וניכר שבח השמן באור, מה שאין כן בפת שאינו נאפה אלא אחר שנעשים גחלים, והפתילה והעששית לא חשיבי גורם נגד שבח השמן שהוא בעין. וכן מוכח מדברי עט״ר מוה״ר הגדול חקרי לב ז״ל (ח״א) [ח״ב] מיו״ד (סימן קפ״ג דף נז״ר ע״א) שכתב ליישב מה שהוקשה לו, דכיון דקי״ל יש שבח עצים בפת, כל שכן דיש לומר יש שבח שאור בעיסה, וא״כ היכי תנן [ערלה פ״ב מי״א] שאור של חולין ושאור של תרומה שחימצו דלרבנן [פסחים כו:] שרי מטעם זה וזה גורם, והרי שבח שאור דתרומה ניכר בעיסה. ותירץ דשאני הכא דשבח שני הגורמים נראה, ובכהאי גוונא אמרינן זה וזה גורם מותר, ולא נאסר אלא כששבח גורם האיסור ניכר ולא דהיתר וכמו שכתב הר״ן ז״ל (בתשובה סימן ע׳). ומכח זה כתב דהגם דעיקר החימוץ הוא ע״י המים, שבהיותה עיסה הוא שהשאור מחמיצה, דאם מניחים שאור בקמח כל היום אינו מחמיץ חימוץ גמור. (וגם הקמח הוי הנאה גדולה, שבזולתה אין כאן עיסה ולא חימוץ, עיין למוה״ר ז״ל גופיה לקמן סימן רי״ג דף ש״ד. ע״ש). ואפילו הכי כיון שאין טעם זה בא כי אם מכח השאור שיש בו בנותן טעם, הוא חשיב שבח שאור שבעיסה, ומים אין בהם בנותן טעם. ואע״ג דבלי מים אינו מחמיץ, אינו אלא הכשר וכו׳. ע״ש. הכא נמי בנידון דידן, נר הדולק בשמן ערלה עם פתילה ועששית דהיתר, קים להו לרבנן דעיקר השבח אינו אלא מהשמן, ועששית אינה אלא להחזיק השמן. ופתילת ההיתר מכשיר ומסייע להאיר, ולא עדיפא פתילה מקמח ומים שבעיסה דלא הוו אלא מכשירין, כל שכן הכא דעיקר השבח אינו אלא השמן והוא בעין. והא דידן עדיפא, דאילו התם לא משכחת חימוץ בלא קמח ומים, והכא משכחת הדלקת השמן בלי אמצעות פתילה כמו שיקרה שנדלקת השמן במחבת ועולה שלהבת גדולה ומאירה אור גדול, לכך אין זה בסוג זה וזה גורם כדי להתיר כלל, וכדמוכח מדברי התוספות ז״ל, ולכך לא הקשו מהך ברייתא למאן דאמר זה וזה גורם מותר, וקי״ל הכי, וגם הרב משבצות זהב לא נסתפק בזה דפשיטא דאסור, וספקו הוי כשצירף אצלו גם נר אחר כולו דהיתר.

אמנם בספקו של הרב ז״ל יש לעמוד, דנראה דאיירי בנודע וניכר האיסור לעצמו כמבואר בלשונו, ואילו הדמיון שהביא בצד השני דתליא בפלוגתא איירי באין האיסור ניכר, כמבואר במקור הדין הוא תשובת הרב תרומת הדשן ז״ל (סימן ק״ג), שכתוב בשאלה, שנתערב נר חנוכה בין שני נרות שהם שמשים, וכלם מונחים ודולקים, ולא ידעינן איזה מן הנרות נר חנוכה וכו׳. ומור״ם ז״ל (סימן תרע״ג [ס״א]) כתב דין זה של הרב תרומת הדשן ז״ל, וחלק עליו הרב ב״ח ז״ל [אות ד׳], והרב מג״א ז״ל [סקי״א] נקיט כמור״ם. ע״ש. היא המחלוקת שהזכיר כאן. ולענין ביטול איסורין יש חילוק רב בין ניכר האיסור לעצמו לאינו ניכר, דבניכר אפילו באלף ויבוא לא בטיל, כיון שבידו לסלק ולהפריד האיסור מן ההיתר, כמו שכתב הרשב״א ז״ל (ח״א סימן (תפ״א) [תפ״ה]), והרא״ה ז״ל בבדק הבית (דף קכ״ח [ע״ב, בית ד׳ סוף שער ד׳]), והר״ן ז״ל פ״ק דסוכה [ה. סוף ד״ה גרסינן], ויתר הפוסקים ז״ל. עיין עליהם. ועם כל זה ליכא למימר דלמאן דאמר דשרי בההיא פלוגתא טעמו הוי משום דאין האיסור ניכר, אבל בספקו דנר ערלה ניכר לעצמו כולי עלמא מודו דאסיר. דהרב ז״ל לאו מטעם ביטול איסורים אתי עלה, דהא נקיט לספיקיה בנר חד דהיתר וחד דאיסור, וחד בחד לא בטיל, וספקו אינו אלא שכבר הדליק נר שבת ההיתר שיספיק לו לאורו ולתשמישו, ונר דאיסור לא נצרכה אלא להעדפה להרבות אורה, וכגון דא יש צד להתיר אע״פ שאי אפשר שלא ישתמש גם מנר דאיסור, על דרך שפסקו הטור ומרן ז״ל לקמן (סימן רע״ו ס״ד), אם יש נר בבית ישראל, ובא גוי והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו כל עוד שהנר ראשון דולק. ודין זה מהגהות מיימוניות [הלכות שבת פ״ו אות ה׳], והרב הסמ״ג ז״ל [לאוין ס״ה דף כ׳ ע״ב], והתרומה [סימן רנ״ב], והמרדכי ז״ל [שבת סימן ר״נ], וטעמא דבלאו זה הנר הרי היה שם נר אחר מספיק להנאת תשמישו. דמזה למד הרב פרי חדש ז״ל לקמן סימן תרע״ג (ס״א) לנר חנוכה דמהני להדליק נר אחר אצלה, ואע״ג דע״כ משתמש לאור נר חנוכה, אין בכך כלום. ע״ש. והכא נמי דכוותה. והיינו דמייתי דברי הרב מג״א ז״ל בסימן זה (סק״ד) בדין פתילות הפסולות לנר שבת, דאם יש נר אחד כשר ועומד אצלו נר פסול, מותר להשתמש, דלא יהא אלא נר אחד בלבד, וכמו שכתוב סימן רע״ו. ואע״ג שהרב ב״ח [אות א׳] מחמיר בזה, לטעמיה אזיל שכתב בסימן תרע״ג וכו׳. ע״ש. הרי דהרב מג״א ז״ל קאי בניכר האיסור וההיתר, ומדמי למילתיה לדינא דתרע״ג דפליג הרב ב״ח עם מור״ם, והיינו טעמא דגם הרב מג״א לאו מטעם ביטול אתי עלה, דהא בנר חד דאיסור וחד דהיתר איירי, ובכי הא לא שאני לן בין ניכר לאינו ניכר ופשוט.

והנה לפום ריהטא נראה לאסור, דהגם דיש לו נר דהיתר, כל שנהנה מתוספת האור דאיסור ולא סגי בלאו הכי, נמצא נהנה מאיסורי הנאה. ואין ראיה ממה שהתירו כהאי גוונא גבי נר חנוכה, דשאני התם דאין איסורו אלא מדרבנן, והקלו בו להתיר הנאתו בדאיכא עיקר נר דהיתר, ברם הכא דאיסור הנאת ערלה מדבר תורה דאתרבי מקרא דועלתם הנזכר, בכי הא מסתבר להחמיר גם כשיש אצלו נר דהיתר, דגזרינן דילמא אתו למשרי גם בנר דאיסור יחידי. וכיוצא בזה אמרינן בהגוזל קמא ([בבא קמא] דף ק״א [ע״ב]) לענין חזותא, לחלק בין איסור ערלה דהוי דאורייתא לאיסור דרבנן, דרבא רמי, תנן בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק, אלמא חזותא מילתא היא, ורמינהי רביעית דם שנבלע בכסות רואין אם מתכבסת הכסות ויוצא ממנה רביעית

אוצר ההלכה

דם טמאה, ואם לאו טהורה. ומשני ההיא בדם תבוסה דרבנן. ע״כ. הרי דבדאורייתא אמרינן חזותא מילתא היא ובדרבנן מקילינן ואמרינן דלאו מילתא היא. והכי אסיק הר״ן ז״ל בתשובה (סימן ע׳) וז״ל: אפילו תאמר דבעיין לא אפשיטא כדברי הראשונים ז״ל, לענין איסורי הנאה של דבריהם איכא למנקט לקולא דחזותא לאו מילתא היא, אלא באותן איסורי הנאה בלבד דגלי בהו קרא, דהיינו ערלה ושביעית וכו׳. ע״כ. וכן כתב הרב פרי חדש ז״ל ביו״ד (סימן ק״כ אות ה׳) וז״ל: דרבא הכי קאמר, למאי דאבעיא להו לקמאי אי חזותא מילתא או לא, ולא פשיט להו, לכשתמצא לומר דחזותא מילתא היא, תקשי להו ההיא דקליפי ערלה עם ההיא דרביעית דם, ותפשוט מינה דלאו מילתא, ושאני ערלה דגלי קרא, ודחינן דילמא חזותא מילתא היא, וההיא בדם תבוסה דרבנן, ובדרבנן לאו מילתא היא וכו׳. וא״כ שמעינן מהך שמעתתא כיון דבעיין לא אפשיטא, בכל מידי דלא אסיר אלא מדרבנן, אי איכא חזותא ולא טעמא, הוה ליה ספקא במידי דרבנן ולקולא וכו׳. אבל במידי דאסור מדבר תורה, חזותא מילתא היא דומיא דערלה, וכמו שכתב הר״ן ז״ל בשלהי פרק כל הצלמים [עבודה זרה כב:], דגבי ערלה אנו רואין הצבע כאלו ממשו של איסור מעורב בבגד. ומינה ילפינן לכל איסורים שבתורה משום ספקא דדינא, דהא ספקא דאורייתא לחומרא. עכ״ל. ונילף מינה לספקו של הרב משבצות זהב ז״ל, דהגם לענין נר חנוכה אפליגו אי שרי ליהנות מתערובת היתר בהדי נר חנוכה ואיכא מאן דשרי, שאני הכא דהנאת שמן ערלה הוי דאורייתא, וערלה בנין אב דילפינן מיניה לכל איסורי תורה. ונר וצבע תרוייהו משום חזותא, דגם הנאת הנר חשיב ליה בגמרא הנאה הנראית לעינים דאמרה תורה, ובדאורייתא אמרינן מילתא היא. ועיין למורינו הרב חקרי לב ז״ל (ח״א) [ח״ב] מיו״ד (סימן רי״ג דף ש״ג ע״ד) שכתב כן. והגם דלא אתרבי מקרא לאסור אלא כשנהנה ממנה להדיא, כלומר דאין נר היתר אצלה, מכל מקום כיון דאיסור תורה הוא, אית לן למיסר גם בדאיכא בהדה נר דהיתר, משום גזירה. ולא דמי (דההיא) [להההיא] דסימן רע״ו [ס״ד] דשרי ליהנות מנר שהדליק גוי לישראל כשהיה לישראל נר דהיתר דולק. דהתם שאני, דעיקר איסור דליהנות מנר שהדליק גוי בשביל ישראל אינו אלא מדרבנן וכמו שכתבו התוספות ז״ל בשבת (דף קכ״ב ע״א ד״ה ואם בשביל ישראל אסור), דטעמא דאסור אינו אלא משום דאי שרית ליה ליהנות כשמדליק הגוי מאליו, אתי לומר לגוי שידליק לצרכו דישראל, דכיון דליכא איסור סקילה קל בעיניו. ע״ש. הרי דמה שנאסר ליהנות מנר שהדליק הגוי הוי משום גזירה דרבנן, ולהכי לא גזרו אלא ליהנות מאותו הנר לבדו, אבל בדאיכא ג״כ נר אחר דהיתר שרי. וכמו שכתב הרב הלבוש ז״ל [שם ס״ד] הטעם דחשיב כאלו הדליקה הגוי לצורך עצמו כיון דיש לישראל נר דהיתר, וא״כ דמי לנר חנוכה דאיסורו דרבנן ולא גזרו. ברם הכא דעיקר איסור הנאה בשמן ערלה הוי דאורייתא, אימא דגזרינן אפילו בתערובת דהיתר, דילמא אתי ליהנות מנר של ערלה לבדו.

אלא דאחד הרואה דהא לא איריא לאסור מדעתינו מאי דלא אסרו בהדיא בש״ס ע״י תערובת מטעם גזירה, שהרי כתב הרב המגיד ז״ל (פ״ה מהלכות חמץ ומצה הלכה כ׳), והרב פרי חדש ז״ל (או״ח ריש סימן תנ״א וריש סימן תס״א), הביא דבריהם הרב החסיד הרב מלאכי כהן ז״ל ביד מלאכי (בכלל הדינים אות קנ״ג כללי הגימ׳ל) דאין לנו לגזור גזירות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז״ל. גם הביא שם דהרא״ש ז״ל בשבת (דף קס״ד ע״ג) [פ״ב סימן ט״ז] תמה היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש״ס. ע״ש[29]. וא״כ כיון דלא מצינו דאסרו בשמן הניית ערלה אלא היכא שנהנה בעיניה ולא ע״י תערובת, לית לן למיסר מדעתא דנפשין משום גזירה, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו כנזכר. ואדרבא יש להביא ראיה להיפך, דכל שהוא נהנה מנר של ערלה ושל היתר ביחד ליכא שום איסור, ונלמד ממה שכתב הרמב״ם ז״ל בפרק ט״ז מהלכות מאכלות אסורות (הלכה כ״ד) וז״ל: קדרה שבשל אותה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ובעצי היתר, הרי התבשיל אסור. ואע״פ שזה וזה גורם, שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור עדיין לא באו עצי ההיתר, ונמצא מקצת הבישול בעצי היתר ומקצתו באיסור. ע״ש. וכתב מרן ז״ל בכסף משנה דטעמא דהקדרה אסורה אפילו למאן דאמר זה וזה גורם מותר, משום דהא קבלה בשולה מקמי דניתי עצים דהיתר. ע״ש. דון מינה דדוקא כהאי גוונא הוא דאסור, הא אם עצי היתר ועצי איסור הוסקו בבת אחת ואפה או בישל בהן, למאן דאמר זה וזה גורם מותר הכא נמי שרי. וכן ראיתי למרן מלכא מוה״ר הגדול חקרי לב ז״ל (ח״א) [ח״ב] מיו״ד (סימן רי״ד) שנסתפק בזה למאי דקי״ל כרבי [פסחים כו:] דיש שבח עצים בפת, ואסור באבוקה כנגדו אף בזה וזה גורם, כמו שכתב הטור יו״ד (סימן קמ״ב [ס״ד]), אם היו עצי היתר ועצי איסור מעורבין ואפה ובישל בהם מי נימא דאסיר, דאף אי חשיב זה וזה גורם, הא קי״ל דאבוקה או גחלים לוחשות למאן דאמר אמרינן יש שבח עצים בפת ואוסר אף בזה וזה גורם, או דלמא שאני התם דאין השבח כולו מצד עצי איסור, דגם עצי ההיתר נותנין שבח בפת ושרי. ופשיט לה מדברי הרמב״ם ז״ל הנזכרים. וכתב דממ״ש ואע״פ שזה וזה גורם, על כרחך דבהיסק אבוקה מיירי, דאי בגחלים, כבר הכריח הרב כסף משנה ז״ל לעיל (הלכה כ״ג) דגם בכוליה גורם האיסור דהיינו תנור חדש, שרי, דכבר הלך האיסור, וא״כ למה לי לטעם דבא גורם האיסור תחילה וכו׳, אלא ודאי דבכי הא לא שייך יש שבח עצים (דתבשיל) [בתבשיל], שהרי כי היכי דנתנו עצי איסור שבח בתבשיל כך נתנו עצי היתר וכו׳, והרי כהאי גוונא כי היכי דניכר גורם דאיסור ניכר ג״כ גורם דהיתר, דהרי שני הגורמים שוים הם ונותנים שבח שרי למאי דקי״ל זה וזה גורם מותר, וקמ״ל הרמב״ם דכיון דבא גורם דאיסור תחילה אסיר לכולי עלמא. וכן כתב הר״ן ז״ל בתשובה (סימן ע׳), דכי אמרינן יש שבח עצים בפת, היינו שבא ע״י גורם איסור לבדו, דגורם של איסור ניכר ושל היתר אינו ניכר, אבל היכא שאיסור

הערות וציונים

29. עיין מ״ש מרן ראש הישיבה שליט״א באריכות בענין זה במבוא למשנה ברורה ח״ג.

אוצר ההלכה

והיתר נצטרפו לאותו שבח סממנין שניכר בעור, מסתבר דשרי, דכשם ששבח עצים בפת כך שבח שאור בעיסה, ואפילו הכי אמרינן [פסחים כו:] שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה ואין בזה כדי לחמץ ואין בזה כדי לחמץ והצטרפו וחימצו, למאן דאמר זה וזה גורם מותר שרי, אלמא כל שאין ממש של איסור שם אלא שנשאר טעמו אע״פ ששבחו ניכר בעיסה, כיון שהשבח בא משני גורמים שרי, ע״ש בזה שהביא עוד ראיות ומסיק הכי לדינא. הנה לפניך דהגם דקי״ל זה וזה גורם מותר, באבוקה כנגדו דהאיסור בעיניה אמרינן יש שבח עצים ואסור, הגם דאיכא תנור דהיתר ועצים דאיסור. אך כשאין כל העצים דאיסור, דאיכא נמי עצי היתר, שרי, דכשם שהאיסור שבחו ניכר גם ההיתר שבחו ניכר, נילף מינה לספקו של הרב משבצות זהב ז״ל היכא דהדליק לשבת נר כשר והוסיף נר משמן ערלה, דנראה דשרי. דהגם דהיכא דלא הדליק אלא נר של שמן ערלה לבד, הגם דבההוא נר לבדו איכא זה וזה גורם, פתילה ועששית דהיתר ושמן דערלה כנזכר, מ״מ כל שיש לו נר אחר אצלו דכוליה היתר, ומשניהם בא האור מעורב, שרי למאי דקי״ל זה וזה גורם מותר, אף שאבוקה כנגדו דהאיסור במקומו הוי בעין. ואין לאסור משום שבח ערלה באור, דכשם שניכר שבח האיסור כך ניכר שבח ההיתר, דאין כאן הנאת ממשו של איסור, דהיינו השמן כגון אכילה וסיכה, אלא שבח האור הנמשך ממנו, וכיון דשבח זה בא מעורב עם שבח אור דהיתר, שרי. כנלע״ד כעת[30].

והדבר פשוט דאם כבה הנר של היתר, או בא גוי והוליך נר היתר למקום אחר, דאסור לו עתה ליהנות מהנר הנשאר, כי הוא נהנה מהאיסור לבדו, וצריך להפסיק סעודתו ולילך משם כיון שהאיסור ניכר, וכל עיקר טעם ההיתר, היינו כשהוא נהנה משניהם ביחד, וכל שנסתלק ההיתר נמצא נהנה מהאיסור לבדו ואסור. וזה ברור מאד. ועיין בסוף אות שאחר זה[31] ד״ה אלא דאכתי איכא לאצדודי וכו׳. (פתח הדביר ח״ג – סק״ד)

פט) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. בפנים (דף ס״ט ע״ב וג׳)[32] כתבתי במוסכם דלא אמרינן זה וזה גורם מותר אלא כששני הגורמים באים כאחד, ולא בזה אחר זה. ע״ש. והגם דאיכא פלוגתא בין רש״י [עבודה זרה מט. ד״ה מאי] ורבינו שמואל [שם מח: תוד״ה ורבנן], ולדעת רש״י ז״ל גם שלא באו הגורמים יחד אף לא פעלו בבת אחת כי אם בזה אחר זה חשיב שפיר זה וזה גורם. וכן דעת התוספות ז״ל בתמורה (דף (ל׳) [לא.] ד״ה שינקה). ע״ש. ואנא עניא אייתינא הך פלוגתא לקמן (סימן שי״ח אות ו׳ דף ריי״ח ע״ג וד׳). מ״מ נקוט מיהא דכששני הגורמים באים יחד לכולי עלמא חשיב זה וזה גורם. וא״כ דברינו זה במכל שכן נפקא להתיר כששני גורמים באים בבת אחת, כיון דלדעת החולקים אפילו באה הנאת הראשון תחלה ואח״כ הנאת השני חשיב זה וזה גורם ושרי. ואפילו אם היינו באים לדון על הזמן שלא היו שני גורמים אלא גורם אחד, הרי הגורם הראשון דהיתר היה. וכבר כתבתי שם (דף רי״ט ע״ב) משם הרב מאמר מרדכי ז״ל [סימן שי״ח סקי״ב] דכשגורם הראשון היה דהיתר קיל טפי, דכשנפל אח״כ גורם של איסור אע״פ שהוא משלים תקון הדבר וגמרו מותר, דבזה גם הרמב״ם ז״ל [הלכות מאכלות אסורות פט״ז הכ״ד] יודה. ע״ש. ולפ״ז יש להתיר בשופי בנדון ספקו של הרב פרי מגדים ז״ל [משבצות זהב סק״א] לפי סגנון דבריו, שכתב בספקו דיש לו נר מותר ורוצה להרבות אורה עם איסור הנאה. ע״ש. הרי דגורם ההיתר היה שם תחילה ושוב בא גורם האיסור, דבכי הא אפילו הרמב״ם יודה אפילו היו באים בזה אחר זה. (פתח הדביר ח״ד – השמטות לח״ג)

צ) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. מיהו הא מספקא לי, אם היו לו שני נרות של שמן דהיתר[33] ונר אחד של שמן ערלה, ונתערבו ואין ניכר האיסור, אי אמרינן בהא חד בתרי בטיל וחזרו להיות כולן היתר גמור, ונפקא מינה דמותר ג״כ ליהנות מהאור שלו בנר שבת מכל אחד מהם לעצמה כשהיא לבדה, כגון אם כבו השאר או שהוליך הגוי אחד מהנרות למקום אחר כנזכר. ואע״ג דביטול ערלה באחד ומאתים[34], אפשר דהיינו דוקא כשנהנה מגוף האיסור, כגון שאוכל פירות ערלה שנתערבו, אבל הנאת אורה כהאי גוונא, אימא דבטלה ברוב כשאר איסורין דיבש ביבש חד בתרי בטיל, או דלמא לא שנא ואפילו ליהנות מאורן לא מבטיל ברוב ובעי מאתיים.

ונראה דבכהאי גוונא בטל ברוב, דאמרינן בירושלמי פ״ג דערלה [ה״א], א״ר אבא בר ממל הניית ערלה בטלה ברוב. מתניתא פליגא על רבי אבא בר ממל, תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ידלק, פתר לה בקדרה בין הקדרות. והר״ן ז״ל בתשובה (סימן ע׳) הביא הירושלמי הלז ופירש וז״ל: נ״ל דמסיפא הוא דפרכינן עליה דר׳ אבא, דקתני סיפא נתערב באחרים יעלו באחד ומאתים, ופתר לה קדרה בין הקדרות. כלומר דנתערב באחרים אקדרה קאי, וטעמא משום דיש שבח עצים בקדרה, כדמסקינן בפרק כל שעה [פסחים כז.], כוסות וצלוחיות אסירי משום דיש שבח עצים בפת. ע״כ. משמע דדוקא בקדרה בין הקדרות, דחשיב כאלו גוף האיסור מעורב בתבשיל כיון דיש שבח עצים בפת, בהא הוא דאמרינן יעלה באחד ומאתיים, הא בהנאה בעלמא סגי ברוב לבטלו. ועיין לעט״ר מוה״ר הגדול חקרי לב ז״ל (ח״א) [ח״ב] מיו״ד (סימן רט״ו דף ש״ו ע״ב) שביאר יותר דעת הר״ן ז״ל בפירוש הירושלמי הנזכר, והוא דלעיל מזה אמרו שם בירושלמי, רבי יוחנן אומר סממנים בסממנים בטלים במאתיים, מי צבעים במי צבעים בטלים ברוב. וכתב מוה״ר ז״ל דהיינו משום דסבירא ליה דכי שייך יש שבח סממנים בבגד הוה ליה כטעם כעיקר דחמיר, דיבש ביבש חד בתרי בטיל, ולח בלח

הערות וציונים

30. עיין מה שהוסיף בזה הרב בהשמטות, נדפס באות הבאה. **31.** נדפס לקמן אות צ׳. **32.** נדפס באות הקודמת. **33.** דיבור זה הוא המשך למ״ש הרב המחבר בסק״ד, נדפס לעיל אות פ״ח. **34.** וכדאיתא בערלה (פ״ב מ״א).

אוצר ההלכה

בעי שישים, ובערלה דחמירא במאתיים. וסבירא ליה להירושלמי דכי החמירו דבעי מאתיים היינו במידי דחזי לאכילה או בהנאה, וכגון במידי דשייך ביה שבח, כגון חזותא דבעי בבבא קמא [קא.] אי הוי מלתא, וכן אפיית הפת ובישול דשייך יש שבח עצים בפת וחשוב איסור בעין ולא בטיל. אבל הניית ערלה במידי דלא חזי לאכילה ואין בה שבח כגון מי צבעים בטל ברוב, זהו דעת רבי יוחנן. אבל רבי אבא בר ממל אתא לפלוגי על רבי יוחנן דגם סממנים בסממנים בטל ברוב, דמעת שנתערבו אין כאן שבח וכו'. עש"ב. מבואר מדבריו דבין לרבי יוחנן ובין לרבי אבא הניית ערלה שאין בה שבח בטלה ברוב, ומשמע לכאורה דהדלקה נמי הנייתה בטלה ברוב, דדמו למי צבעים, דלאו מידי דאכילה הוא וגם בהנייתא ליכא שבח ניכר, ולהכי כי איכא רובא דהיתרא בטלה, וכדאמרינן תו בירושלמי [שם] במתניתין שאחריה ובפרק בתרא דעבודה זרה [פ"ה הי"ב] וז"ל: ר' יוסי בשם רבי חנינה בעי איסורי הנאה מהו שיבטלו בצירוף, והתנינן שור הנסקל, תפתר בחתיכות וכו'. כד מטון לערלה אתיב רבי יעקב והתנינן האורג מלא הסיט מצמר בכור בבגד ידלק וכו'. ע"כ. נראה דקא פשיט דמדבעי שיעור מלא הסיט, שמע מינה דבטלי איסורי הנאה ברוב היתר. ומינה נמי איכא למילף להניית ערלה דבטלה ברוב כדברי רבי אבא בר ממל.

וכן ראיתי לעט"ר מוה"ר הגדול חקרי לב ז"ל (ח"א מיו"ד סימן צ"ג) שנכנס בחקירה זו אי איסורי הנאה בטלי ברובא, או דלמא איסורי הנאה לא בטלי כל דמתהני. ותחילה הביא מתשובת ה"ה מהרימ"ט ז"ל (בח"א סימן ו') דפשיטא ליה דאין ביטול לאיסורי הנאה, והוא ז"ל העמיק הרחיב ברוחב מבינתו והאריך לחלוק על סברת מהרימ"ט ז"ל הלזו, ומסיק דגם איסורי הנאה בטלי ברובא כאיסורי אכילה. ובסוף התשובה כתב דעיקר ספקו הוא בעיית הירושלמי הנזכר דבעי רבי חנינה אי איסורי הנאה יתבטלו בצירוף. ופשיט דאית להו ביטול ברוב, ושכן משמע מבבלי בתמורה (דף ל"ד [ע"א]), דלא כמהרימ"ט ז"ל. ע"ש. ויש להרגיש עליו אמאי לא אייתי נמי סוגיית זבחים (דף ע"ב ע"א), ומייתי לה נמי בתמורה (דף כ"ח ע"א), דמבואר שם להדיא דגם איסורי הנאה בטלי ברובא, אי לאו דהוי דבר שבמנין או דבר חשוב או בעלי חיים, דכל הני חשיבי ולא בטלי כידוע. דעביד התם צריכותא אמתניתין, דתנן התם, כל הזבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אפילו אחד בריבוא ימותו כלן. (דהא) [והא] תנינא חדא זימנא, ואלו אסורין ואוסרין בכל שהן יין נסך ועבודה זרה. ומשני, צריכי דאי מהתם וכו', ואי מהכא הוה אמינא הני מילי קדשים דמאיס, אבל חולין דלא מאיס אימא איסורי הנאה ליבטלי ברובא, צריכא. והדר פריך, וניבטלו ברוב, וכי תימא חשיבי ולא בטלי, הניחא למאן דאמר כל שדרכו לימנות וכו'. א"ר פפא האי תנא תנא דליטרא קציעות היא וכו'. רב אשי אמר אפילו תימא רבנן, בעלי חיים חשיבי ולא בטלי וכו'. ע"ש כל הסוגיא דמתבאר מינה להדיא דשאר איסורי הנאה דלאו מדברים החשובים נינהו בטלי ברוב, ואמאי לא מייתי מינה נמי מוה"ר ז"ל. איך שיהיה, באופן דכל זה אתי כדברי רבי אבא בר ממל, דהניית ערלה דאין בה שבח ניכר בטלה ברוב, וכן מי צבעים לא בעי מאתיים וסגי ברוב. ודין מי צבעים פסקו הרמב"ם ז"ל פרק [ט"ז] מהלכות מאכלות אסורות הלכה [כ"א]. ע"ש.

אלא דלקושטא דמילתא הא לאו מידי הוא, דכבר הוכחנו באות הקודם[35] משם התוספות דפסחים (דף כ"ב [ע"ב ד"ה מנין]) ושאר דוכתי, דשבח הנאת השמן דהוי בעין כשהוא דולק אסר ליה קרא להדיא, ואפילו מאן דאמר גבי פת אין שבח עצים בפת הכא מודה. ע"ש. ולפי זה אין הנאת הדלקת שמן ערלה נכלל בכלל הניית ערלה דאמר ר' אבא בר ממל דבטלה ברוב, דהנאה זו דניכר השבח שלה עדיף משבח עצים בפת וחזותא דצבועה, ואין לה ביטול בפחות ממאתיים. ומינה נמי דעששית דשמן ערלה דנידון דידן לא בטלה ברוב.

אמנם אחר עור"י חזינא דעדיין יש לומר דבטלה ברוב, שהרי כתבנו שם משם תשובת הר"ן ז"ל (סימן ע' הנזכר) דכי אמרינן יש שבח עצים בפת, היינו שבא ע"י גורם איסור לבדו, דגורם של איסור ניכר ושל היתר אינו ניכר. אבל היכא שאיסור והיתר נצטרפו לאותו שבח, מסתבר דשרי. דכיון דשני הגורמים שוים ושניהם נותנין שבח שרי למאי דקי"ל זה וזה גורם מותר, דכי היכי דניכר גורם דאיסור, ניכר ג"כ גורם דהיתר וכו'. ע"ש. כל שכן בנידון דידן דהוי רובא דהיתר דשרי ליהנות מהם. והשתא הגם דיש שבח שמן באור, ולהירושלמי לפי פירוש מוה"ר חקרי לב ז"ל דמאי דלא בטלה ערלה אלא במאתיים אינו אלא בהנאה דשייך בה שבח, אפילו הכי הכא שרי, דמסתברא דאין זה אלא כששבח האיסור ניכר ולא שבח היתר, אז בעינן לערלה מאתיים לבטל, אבל כשגורם ההיתר ג"כ ניכר שבחו וכל שכן רובא דהיתרא כנידון דידן, אז חזר הניית ערלה להיות כשאר איסורים דיבש ביבש חד בתרי בטיל, וא"כ אפילו פריש חד מנייהו למקום אחר שרי ליהנות ממנו, דהא בטיל איסורא.

אלא דאכתי נראה דאין להתיר בהחלט בנידון דידן לא ליהנות משלשתן כשהן דולקות ביחד והאור בא מכלם, ולא אם כבו שנים מהם ונשאר נר יחידי דולק, ולא אם בא גוי ונטל אחת מהם והוליכו לחדר אחר, לא שרי ליהנות ממנו. וטעם האיסור, דכיון דהני עששיות קבועות במקומן אוסר. דרובא דהיתרא הא קי"ל [יו"ד סימן ק"י ס"ג] כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ואין כאן ביטול ברוב. ואי הוה שייך להתיר הכא בפריש חד מנייהו ע"י גוי כנזכר, מטעם כל דפריש מרובא פריש, הוה ניחא שפיר לפי מה שכתב עט"ר מורינו הרב הגדול חקרי לב ז"ל (ח"א מיו"ד סימן ק"ד) דחקר בהא דקי"ל [שם] תשע חנויות מוכרות שחוטה ואחת מוכרת נבלה הלך אחר הרוב. אם הוא הדין בתשע חנויות

35. נדפס לעיל אות פ"ח.

אוצר ההלכה

מוכרות היתר ואחת מוכרת תרומה או ערלה וכלאי הכרם אי שרי. דיש לומר דדוקא יבש ביבש דחד בתרי בטיל שרי אף בשתי חנויות היתר וחד איסור, אבל תרומה דאינו בטל אלא באחד ומאה וכן ערלה וכלאי הכרם בעי כנגדן מאה או מאתיים חנויות דהיתר, ובבציר מהכי לא מבטיל. או דלמא היתר כל דפריש מן הקבוע אלים טפי מרוב שנתערב, דאלו ברוב דברים החשובים לא בטלי ברובא, ואי פריש שרי כבזבחים דף ע"ג [ע"ב], הכא נמי יש לומר דכי הצריכו מאה בתרומה ומאתיים בערלה אינו אלא בנתערבו, אבל כשהיתר ואיסור ניכר לעצמו ברוב כל דהו דחד בתרי סגי. והביא מתשובת מהרשד"ם ז"ל (יו"ד סימן רצ"ג) והרב המבי"ט ז"ל (ח"ג סימן קכ"ז), דברוב דחד בתרי סגי, דלא הצריכו בהא מאתיים של היתר. ומה שנראה בהיפך מתשובת הרדב"ז (בחדשות סימן תק"ף), כבר דחאו. ע"ש. והכא נמי נימא אם היינו באים להתיר מטעם כל דפריש כדיניה, שלקח הגוי העששית שלא בפנינו למקום אחר, הגם דבשמן ערלה קיימינן דביטולו באחד ומאתיים, הכא דמצד היתר כל דפריש אתינן עליה, ברוב כל דהו סגי למתלי ולמימר דמרובא פריש. והגם דמוה"ר שם מסיק דהדבר צריך לימוד עוד, אפשר דהיינו דוקא לנדונו שבא ליהנות מגוף פירות הערלה וכלאי הכרם לאוכלן, אבל לענין נידון דידן דקליש איסוריה דאינו אלא הניית ערלה, דבלאו הכי בטלה ברוב כמו שכתוב בירושלמי, נראה דיש לומר בפשיטות דהוא הדין לענין היתר, כל דפריש סגי בפירש מרוב כל דהו, ולא בעי מאתיים.

אלא דנראה דבנידון דידן אין להתיר מדין כל דפריש, דכיון דנולד הספק במקום הקביעות הרי פסקו הפוסקים ז"ל ביו"ד סימן ק"י [ס"ה] דאסור ליקח מן המקולין משנודע טריפה במקולין ואילך. ע"ש. וממילא אין להתיר ליהנות מאותו נר שפירש מן התערובת ע"י גוי כאילו היה במקום הקביעות, ואכתי כמחצה על מחצה דמי. והוא הדין אם כבו שנים מהם ונשאר אחד מהן דולק במקום קביעותו, נראה דבכל אופן יש לאסור ליהנות מהם, ואין צד להתיר אלא היכא דנעקר הקביעות לגמרי, כגון שבא הגוי ופזרן שהוליך כל נר לחדר מיוחד ובמקום קביעותן לא נשאר מהם עד אחד, וכמו שכתב הרשב"א ז"ל בתורת הבית (דף ק"ג [בית ד' שער א' דף י"ב ע"ד]), הביא דבריו הרב פרי חדש ז"ל סימן ק"י (סקכ"ו וכ"ח), דכיון שנתבטל הקביעות ואין כאן רוב במקום אחד כלן מותרין. ע"ש. אבל בשאר האופנים ומעשיהם דכתיבנא לעיל נראה דאין בהם צד היתר ליהנות מהם.

שבתי אני וארא דבכגון ספקא דנידון דידן דבאין ניכר האיסור איירינן נראה דלא שייך דין קבוע, וכמו שכתבו התוספות ז"ל בנזיר (דף י"ב ע"א ד"ה אסור) גבי האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם, שהקשו, וא"ת וליהוי איסורא דאורייתא דהוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ויש לומר דלא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו, אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו לא אמרינן קבוע. ע"כ. וכן כתבו בחולין (דף צ"ה ע"א ד"ה ספקו אסור) וז"ל: דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והא דקי"ל מדאורייתא חד בתרי בטיל, היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור, אבל הכא ידוע האיסור בדוכתיה. ע"כ. וכן כתבו בגיטין (דף ס"ד ע"א [ד"ה אסור]) ובשאר דוכתי, וכדבריהם מסיק הרב פרי חדש ז"ל (ביו"ד סימן ק"י סקי"ג). ע"ש. וכן כתב הרב משבצות זהב ז"ל (סימן תרע"ג סוף סק"ו). וא"כ כיון דנידון דידן אינו ניכר איזו היא העששית דשמן ערלה, לפי כל האמור סמי מכאן דין קבוע לגמרי והרי זה דומה לשתי חתיכות שומן וחד חלב ואין האיסור ניכר דקי"ל חד בתרי בטיל, ולא דיינינן ביה דין קבוע, וכדברי התוספות דחולין הנזכרים, ושרי ליהנות מהנרות הנזכרים בכל אופן שיהיה, בין בעוד שלשתן דולקין יחד בין כבו מקצתן, בין פריש חד מינייהו ע"י גוי שלא בפנינו, כיון שנתבטל האיסור כמאן דליתיה.

אלא דחזי הוית דאין דברי התוספות ז"ל הללו מוסכמים, שהרי הרשב"א בחדושיו לגטין (דף ס"ד [ע"א ד"ה האומר לשלוחו]) כתב בשם הרמב"ן ז"ל, דמדינא כל נשים וקטנות מותרות משום חזקת פנויה, אבל הוא אסור שאין חזקת נשים מועלת לו, וכן כתב הרב המגיד בשמו בפ"ט מהלכות אישות ה"ו. ועיין להרב הגדול מהרימ"ט ז"ל (חאה"ע סימן ח"י) שלמד מזה דבכל גוונא חשיב קבוע, הגם שאין האיסור ניכר. ע"ש. ועיין לעט"ר מוה"ר הגדול חקרי לב ז"ל (ח"א מיו"ד סימן ק"ג) באורך. והרב הגדול מר יאודאי גאון ז"ל בספר הבהיר קהל יאודה (סימן ק"י דף ל' ע"ד) כתב וז"ל: ולענין דינא הנה מדברי מהרימ"ט ז"ל נראה דהא מילתא בפלוגתא דקמאי מתנייא, אבל הרב פרי חדש ז"ל החליט המאמר וכתב בפשיטות דמן התורה לא מיקרי קבוע אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר לעצמו, מיהו איסורא מדרבנן איכא אי איכא בינייהו חתיכה הראויה להתכבד וכו'. ולפי הנראה שהרב ז"ל לא ראה דברי מהרימ"ט. ולפי דבריו אית לן למיחש לכת האומרים דאף דלא מנכר האיסור במקומו מיקרי קביע דאורייתא, ולדידהו אפילו בדיעבד אסיר. ולפיכך לענין מעשה אנו אין לנו אלא דברי מהרימ"ט, וכן דעת שאר האחרונים ז"ל, ודלא כמו שכתב הרב ז"ל שהאחרונים בדו מלבם דין זה דמיקרי קבוע וכו', ואנן חזינן דסברא זו קדומה היא זאת מרבוותא וכו'. ע"ש. ולפי זה כיון דלמעשה קפסיק ותני הרב ז"ל להחמיר, אריה שאג מי לא ירא, וגם אנן בדידן אית לן למיחש לסברת רבוותא ז"ל דסבירא להו דגם דאין האיסור ניכר איתיה לדינא דקבוע, וא"כ הדרן למילתין דבנידון דידן ליכא רוב נגד חד עששית דערלה, דכמחצה על מחצה דמי.

והיה נראה להתיר בנידון דידן ולומר דלא שייך בהא דין קבוע, כיון דבאור הנמשך ופורש מן הנר איירינן. והיינו כמו שכתב הרב מג"א ז"ל לקמן סימן רצ"ח (סקי"ג) על פסק מרן ז"ל [שם ס"ז] באור שמברכין עליו בהבדלה, היה הולך חוץ לכרך וראה אור, אם רובן גוים אינו מברך, שהקשה וז"ל: וצ"ע דנימא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והוה ליה ספק וכו'. ואפשר

אוצר ההלכה

דזה לא מיקרי קבוע דהאור פירש, וכן ריח הבשמים. ע״כ. והרב מחצית השקל ז״ל שם, והגאון הרב בית אפרים ז״ל בתשובה שבסוף הלכות טרפיות (סימן ב׳ דף מ״ב ע״ד), הביאו סיעתא לתירוץ זה ממה שהעלו מן הישוב המרדכי ז״ל פ״ק דחולין [סימן תקצ״ג], והתוספות פ״ק דסנהדרין [ג: ד״ה מוקי לה], ומהר״י קולון ז״ל שורש (קע״ב) [קע״א] לקושית רבינו יקר ז״ל, דעיקר קרא דאחרי רבים להטות בסנהדרין כתיב, ואי אמרינן כל קבוע הלא הם קבועים בלשכת הגזית, דדבורא דנפיק מפומייהו נייד, והוה ליה ככלהו ניידי ואין כאן קבוע, ומשום הכי אזלינן בתר רובא. ע״ש. והכא נמי דלאורה הוא צריך כפירש דמי. ע״ש. גם בנידון דידן בנר דערלה המעורב בשתים דהיתר לא שייך ביה דין קבוע, כיון שאין ההנאה אלא מהאור הנמשך מהם, והאור נייד, ואזלינן בתר רובא. אלא דחזינא להרב ט״ז ז״ל לקמן סימן תרע״ג [סק״ו] גבי נר חנוכה שנתערב, דן בהם דין קבוע לאסור הגם דההנאה הוא מהאור הפורש ונייד, דלא כהמג״א ז״ל. מיהו עיין להרב ערך השלחן ז״ל (סימן תנ״ג אות ט׳ ותרע״ג אות ד׳) שרצה לומר דאפילו לדעת הרב מג״א ז״ל האור פירש ולא מקרי קבוע, מ״מ שייך ביה דין קבוע לענין דאסור להדליק מהם נר דחול, וכן אסור ליטול נר אחד להשתמש לאורו במקום אחר, כיון דנולד הספק במקום קביעות, כמו שכתוב ביו״ד סימן ק״י [ס״ג]. ע״ש שכתב זה לחלוק על הרב מטה יאודה בליקוטיו לאו״ח סימן תרע״ג [סק״א], שכתב דשרי ליקח נר אחד להשתמש במקום אחר, כיון דנתבטל במקומו ברוב. ע״ש. ונראה מדבריו דנקיט בדעת הרב מג״א ז״ל דכי מהני מאי דפירש האור ולא מקרי קבוע, אינו אלא להשתמש שם במקום קביעותן, דהאיסור וההיתר דולקין יחד ואיכא נר דהיתר ודאי שם, בהא אהני לן מה שהאור פירש וליכא קבוע, ברם ליקח אחד מהנרות להוליכו למקום אחר, בהא דיינינן ביה דין קבוע, וכיון דנולד הספק במקום קביעות אסור, והיינו כדאסיק אדעתין למימר לעיל דלא שייך הכא למימר כל דפריש ולהתיר בדפריש חד מינייהו ע״י גוי, כיון שכבר נודע האיסור במקום קביעותו מקמי דפריש. ועינא דחזי דגם הרב מטה יהודה ז״ל כבר הביא דין זה דיו״ד סימן ק״י, אך חילק וז״ל: ועוד לא שייך הכא דין קבוע, דאם לענין אם יהא מותר להשתמש לאורן בעודן במקומן דולקין, מה איסור שייך שם, כיון דאיכא נר של היתר בודאי. ואם לענין אם יטול נר אחד וישתמש בו במקום אחר שלא במקום קביעותו, למה לא יתבטל הא כל דפריש מרובא פריש, דאע״ג שנולד הספק במקום הקביעות דאפילו פירש מיקרי קבוע כדאיתא בטור יו״ד סימן ק״י [ס״ג], מ״מ שאני הכא דבמקומו ליכא איסור, וכיון דהמקום גורם לעשות לו שם קבוע היאך במקומו יהא מותר ואח״כ כשיפרוש יהא אסור, אתמהה וכו׳. ע״ש. מיהו הרב ערך השלחן ז״ל משום שחלק עליו בעיקר הדין, וסבירא ליה דחשיב קבוע ולא נתבטל ברוב, דאיכא קבוע אפילו בדרבנן, אלא דאנו באים להתיר מצד דהאור חשיב כפריש, וכשאנו באים ליקח נר אחד עצמו מהם, נמצא שהוא אינו לוקח ממה שפירש אלא מגוף האיסור עצמו, וכיון שיש לו דין קבוע יש לאסור. נמצא דהך דינא דקמן לכאורה בפלוגתא מיתנייא, דלדעת הרב מטה יהודה ז״ל דלא שייך קבוע כלל בנרות כאלו, א״כ גם ליקח נר אחד מהקביעות שרי. ולדעת הרב ערך השלחן ז״ל אין להתיר אלא ליהנות מהאור, ולא ליקח נר אחד עצמו. אכן נראה מבואר דלא פליגי אלא בנר חנוכה דרבנן אי שייך קבוע, ברם בנידון דידן דבאיסור ערלה דאורייתא קיימינן, דלכולי עלמא אית ביה דין קבוע, נראה דכולי עלמא מודו דאסור ליקח נר אחד מהם, ואם הגוי הוליכו למקום אחר אסור ליהנות ממנו, דכל דדיינינן דין קבוע ליכא ביטול ברוב, ולא אהני טעמא דפרישת האור אלא ליהנות מכלן יחד, לא להיכא דפירש אחד מהתערובות כמדובר. ועיין בחדושי ליו״ד (סימן ק״י) בס״ד.

ברם מאי דמשכחת שריותא ליהנות מהנר הפורש מהקביעות למקום אחר, הוא אם יהיה הענין דהני תלת שרגי לא נתערבו בעודן מונחות במקומן על השלחן במקום סעודה, אלא התערובת היה קודם זה, שהונחו במקום אחר כדי להכינם ולתקנם בנתינת מים ושמן ופתילות, ושם נתערבו עששיות דהיתר עם חד דשמן ערלה, שבמקום זה לא ניתנו כדי להאיר אלא להכינם כנהוג, ומשם נלקחו ופירשו אחת לאחת והונחו על גב השלחנות אחת הנה ואחת הנה בשלשה בתים במקום סעודה להאיר להם לכבוד סעודת שבת, דבכגון דא נראה דשרי, דפרישה זו שפירש כל חד מנייהו ממקומם הראשון לא חשבינן ליה כנולד הספק במקום קביעותן לומר דאפילו פירש מקרי קבוע, כיון דבמקום שהונחו תחילה לא הונחו להנאת תשמישן להאיר אורן, דאין כאן מקומן אלא על השלחן, ושם לא הונחו אלא לפי שעה עד גמר הכנתן ושעת הולכתן למקומן, וכיון שכן אכתי לא נולד לנו בהם שום ספק מחמת תערובתן. ואמינא לה ממה שראיתי להגאון הרב בית אפרים ז״ל שם שיישב קושית הרב צבי ז״ל על תירוץ המרדכי ז״ל הנזכר, שתירץ שהדיבור של הסנהדרין נייד ופירש ואין כאן קבוע כנזכר, דקשה, דהא קי״ל דבפירש בפנינו לא אזלינן בתר רובא, ומה לי ראייה או שמיעה, דלא שייך קבוע אלא בדאפשר להספק להיות מהמיעוט ולא מהרוב כלל, כתשע חנויות, אבל בסנהדרין על כרחך נדון זה יש בו רוב אין כח במיעוט שיש בו לבטל הרוב שיש בו. ע״כ. והוא ז״ל בא לכלל ישוב, דבשלמא בתשע חנויות כיון שהדבר שאנו צריכין לדון עליו אם הוא מן הרוב דהיינו הבשר, הוא קבוע, וכיון שפירש לפנינו הרי הספק נולד במקום קביעות בשעה שלקח משם, ואמרינן כל קבוע, מה שאין כן כאן דעל ישיבת הסנהדרין במקומן אין אנו צריכין לדון כלל ומה איכפת לנו, ומה שאנו צריכים לדון בו דין רוב ומיעוט הוא על הדיבור היוצא מפיהם, א״כ אין כאן קבוע כלל, דהדיבור היוצא פורש ממקום קביעותו, ועל אחר שפירש אנו דנים דין רוב ומיעוט, אז אף שהפרישה לפנינו אזלינן בתר רוב. וזה מבואר ממה שכתבו הפוסקים הטעם בפירש לפנינו לפי שנולד הספק במקום קביעות, וגם דבר זה מתורתו של הרב המגיד ז״ל למדנו (פ״ב מהלכות שבת הלכה כ׳) וז״ל: נ״ל לפרש בדעת רבינו וכו׳, וא״ת אכתי פשיטא דזה כתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה וכו׳ ספקו אסור מדין

אוצר ההלכה

קבוע. יש לי לומר דהתם אירע הספק בקבוע, אבל כאן בעת פרישתו, ספקו אם היה ישראל או גוי לא צריך לנו בדבר, ולא נפל ספק עד שנפלה מפולת בחצר אחר, והרי זה דומה לנמצא שהלך אחר הרוב. עכ״ל. וא״כ ה״נ כיון שעיקר הספק דברי איזה מהם יוכשר אינו נופל כי אם אחר שדברים שביניהם נשמע בין החיים ואזן מלין תבחן, ואז אין כאן קביעות כלל, ולא אכפת לן מה שהפרישה היה לפנינו, כיון שעיקר מה שאנו דנין הוא אחר הפרישה, וכן הוא בנידון דידן לענין האור כיון שעיקר מה שאנו דנין הוא אחרי אשר הגיע האור לעיניהם וכו׳. ע״ש.

אשר מדברי הרב המגיד ז״ל הללו היה נלע״ד להביא סיעתא למה שכתב מורינו הרב הגדול חקרי לב ז״ל (ח״א מיו״ד סימן ק״ג דף קמ״ח ע״ד), כי שם הביא ספיקו של הרב הגדול מהריב״ל ז״ל (ח״א סימן ט״ו) על האנוסים הקודמים מכמה דרי אם זוקקים ליבום, דמיעוטם נושאים נשים גויות ורובם נושאים ישראליות, ומדין קבוע חשיב כמחצה על מחצה. אלא שיש להסתפק אי אזלינן בתר הבעל שפירש משם ובא בכאן לחסות תחת כנפי השכינה, והוי כל דפריש מרובא פריש, או דלמא נלך אחר היבם שהוא קבוע במקומו ובארצו, והוי כל קבוע כמחצה על מחצה. והרב השואל למהרימ״ט ז״ל (בחאה״ע סימן ח״י) כתב, דספק מהריב״ל אי נלך בתר בעל או יבם אין צריך לפנים, דודאי על היבם החי אנו דנים והוי קבוע. וגם מהרימ״ט ז״ל הרבה לתמוה דמה לנו בפרישתו של בעל, הרי אין זו אסורה אלא מחמת היבם. ומורינו הרב ז״ל פשיטא ליה איפכא, דיש לנו לילך אחרי הבעל, דעיקר הזיקה מכח הבעל קאתי וחשיב כל דפריש. והכריח עוד הדבר, שהרי כשבא האנוס לחסות תחת כנפי השכינה, באותה שעה חל הספק אם אביו נשא גויה או ישראלית, דאם נשא גויה הוי גוי גמור, דבנך הבא מן הגויה אינו קרוי בנך כמו שכתוב ביבמות (דף י״ז [ע״א]), ובעי טבילה עם המילה כדי שיהיה גר, והא ודאי גם הם יודו דלא בעי טבילה, כיון דקי״ל כל דפריש וכו׳, דכאן לא שייך להסתפק אם נלך אחר אחיו היושבים בפורטוגאל, שלא חל הספק כי אם לזה שבא להתייהד כאן. וכיון שמדינא אין צריך טבילה דמכח כל דפריש הוחזקה אמו ישראלית, א״כ אם קידש אשה ומת ונפלה לפני יבם ודאי זוקק ליבום, כיון שהוחזקה אמם ישראלית, ואיך אפשר לדונה עכשו לגויה. דדמי למה שכתב רש״י ז״ל [בתשובה סימן ס׳] בנאבדה הריאה, דכשר מטעם דאתמול אכלנו מחלבה וכו׳. עש״ב. ולפי דברי הרב המגיד ז״ל יש לתרץ באופן זה, דעל כרחך אזלינן בתר הבעל, שקודם שפירש זה מקרב אחיו שהיה קבוע לא היה לנו שום ספק, דעדיין לא היה כאן שום שמץ זיקת יבום, וכי נפל הספק בפנינו אינו אלא אחר הפרישה, שכבר בא לכאן ונשא אשה ומת, ונפלה אשתו לפני יבם. ובכי הא הגם דהבעל פירש ממקום קביעותו לא אכפת לן, מידי דבעת ההיא לא היה מעלה ומוריד ידיעתנו אם אמו גויה או ישראלית, וכיון דהספק אחר הפרישה דיינינן ליה, כי השתא דפריש מרובא ויש כאן זיקה. אלא דיש לומר דראיה זו לאו מידי הוא, דאין הכי נמי דכולי עלמא מודו דכל לגבי הבעל הוי פריש גמור ונידון אחר הרוב, ולא חשיב פורש מן הקביעות לאחשוביה קבוע גם אחר הפרישה, וזה פשוט לכולי עלמא. מיהו הספק הוא דהשתא נמי אחר הפרישה הרי היבם קבוע ועומד במקומו, ואי חשבת לעיקר בענין היבום לגוף היבם, הגם דהבעל פריש בודאי, אכתי כמחצה על מחצה דמי מכח קביעות היבם, ומה יוכיח מכל זה להכרעת אותו ספק.

איך שיהיה הדרן למאי דאמרן דבנידון דידן נמי הוי דכוותה דדין הרמב״ם והרב המגיד ז״ל הנז׳, דבשעה שהיו כל העששיות קבועים במקום שהוכנו, וכן בעת שפירש לפנינו אחד מהם, לא רמיא עלן למידע אם השמן שלה הוי דערלה או דהיתר, ולא איכפת לן אי הוי דאיסור, כיון שבעת ההיא אין אנו משתמשים ממנה ולא נהנים מאורה, ולא חל הספק אלא אחר שפירשה והונחה במקומה על השלחן שהוא עת הנאתה, ואז דמי לבשר הנמצא דקי״ל הלך אחר הרוב וכדברי הרב ז״ל ממש.

(ואחרי כתבי כל זה הרציתי הדברים לפני רב אחאי מעלת הרב הכולל כמוה״ר חיים מודעי נר״ו, וכה הראני תשובת עט״ר מוה״ר הגדול ז״ל בספר שפת הים (חיו״ד סימן ו׳), שנשאל במעשה שהיה ששחטו במקולין עשרה בהמות והוליכו שנים שנים לכל חנות למכור ולא נשאר בהמה במקולין, ושוב נמצאת מחט בכרס אחת מהן ולא נודע מאיזה מהבהמות היתה אותה הכרס. והשיב דלא חשיב כפירש וכלן אסורות, ויליף לה מתשובת הרב גינת ורדים ז״ל חיו״ד (סימן א׳) [כלל א׳ סימן ט׳] שכתב וז״ל: ואל תשיבני דא״כ כאן נמי החנויות מיקרי פירש מבית המטבחים ושרי, דודאי כאן צדקו דברי התוספות ז״ל דפרק בתרא דיומא (דף פ״ד ע״ב [ד״ה הא]) שכתבו מה לי קבועים במקום זה מה לי קבועים בחצר אחרת, כיון שכל הקביעות נעקר ולא נשאר שם קבוע במקום הראשון, בהא ודאי מודינא מה לי קבועים כאן וכו׳, אבל כשנשאר הקביעות הראשון במקומו, כל מה שיצא מן האגף ולחוץ נקרא פירש ומותר. וא״ת לפי זה אפילו בבתים נמי נימא כשנמכר הכל חזר והוקבע בבתים, זה אינו, דא״כ אין לדבר סוף, בשלמא בחנויות כיון שדרך הבשר להיות קבוע שם עד שימכר, מיקרי קבוע וכו׳, אבל בבתים הוי פירש לגבי בשר ואינו קבוע וכו׳. ומזה למד לאסור גם בנדונו הנזכר. עש״ב. וא״כ גם בנדון זה כשפירשו העששיות אחת אחת מאותו הבית שמכינים אותם לבתים אחרים להאיר להם, נימא דלא בטל שם קביעות מהם, דמה לי אם קבועים במקום זה או במקום אחר כנזכר, ובשלמא אם נשאר אחת מהעששיות קבועה במקום הראשון שמכינים אותן, היה מקום לומר דגם אם פירשו רובן כיון שלא פירשו כלן למקום אחד אלא אחד הנה ואחד, הנה כל חד מנייהו חשיב פריש, ולא אמרינן הדר קביעותא היכא דאיתנהו, ודמו הני תלת שרגי דקביעי בתלת בתי כמו קביעות דתשע חנויות כנזכר, דלא אמרה הרב גינת ורדים אלא בשלא נשאר אפילו אחד במקום הקביעות כנזכר. ברם לפי הצעת הספק שהצענו בנידון דידן דלא נשאר במקום הקביעות אפילו אחת מהנה, דמי ממש לדינו של הרב

אוצר ההלכה

גינת ורדים ומוה״ר זה הי״ם גדול ז״ל, דאכתי קביעותייהו בדוכתיה קיימא. אלו דבריו נר״ו.

מידו לע״ד אכתי יש לצדד בנידון דידן דדמי קצת לפרישת הבשר לבתים, דאפילו הרב גינת ורדים מודה דלא דיינינן קביעות בבתים כיון דאין לדבר סוף, דבשלמא בחנויות להכי עבידי להיות הבשר קבוע שם עד שימכר ולהוליכה משם לבתים לאוכלה, מה שאין כן בבתים עצמם כנזכר. הכי נמי נימא בנידון דידן, דדוקא במקום שהכינו העששיות הוא דחשיב קביעות דומיא דחנויות, שכן דרך להיותם קבועים שם עד שיהא צריך לאורן ויוליכם לבתים ליהנות מהם, וא״כ אין ראוי להחשיב גם בבתים קבוע, דא״כ אין לדבר סוף, כמו שכתב הרב גינת ורדים ז״ל בדין הבשר דבבתים חשיב פירש. ולפי צד זה יש מקום לומר דגם אם לקח אחת אחת ולא נשאר במקום הקביעות כלום, אפילו הכי חשיב פירש ולא קבוע כדכתיבנא בעניותין. אלא דעל מה שדמיתי נידון דידן לדינו של הרב בית אפרים ז״ל, דכתב דכל שאין אנו צריכים לידע מקום קביעותם אי הוו דהיתרא או דאיסורא, אלא מה שאנו באים לדון הוא אחר הפרישה. וכתבתי שכן נמי כאן, מה שאנו באים לדון הוא על שעת הנאת אורן, ובאותה שעה הרי פירשו ממקום הקביעות כנזכר. בהא נראה דשפיר פריך רב נהוראי כמוהר״ח הנזכר נר״ו דלא דמי, דבנידון דידן נהי דהנאת אורה ליכא בדוכתא קמייתא דהיינו מקום הכנתם, דבההיא שעתא אינו צריך להם לכך, מ״מ הא משכחת לה הנאת סיכה, דניתנו להנאה זו בקביעותם הראשון גם קודם הדלקתם, ואהני הקביעות לאסור אפילו הנאה זו, וכי פירשו בתר הכי הוה ליה כפירשו ממקום קביעותם בפנינו דלא מהני כנזכר, ולא דמי לדינו של הרב בית אפרים ז״ל. וצריך לימוד וכבר נעתקתי לענייניים אחרים).

אמנם עוד לאלוה מילין לסלק דין קבוע מנידון דידן, וממילא האיסור בטל ברובא לכל מילי, כמו שראיתי למוה״ר חקרי לב ז״ל שם (סימן ק״ג בדף קמ״ז ע״ד) שתמה על דברי התוספות דסנהדרין [פ: ד״ה הנסקלין] וזבחים [עג: ד״ה אלא], דסבירא להו דגם באינו ניכר היתר ואיסור חשיב קבוע, דכפי זה לא ידענו לדבריהם ביטול חד בתרי ביבש דקי״ל בכולי ש״ס, איך יתכן הא הו״ל קבוע. ויישב דנסקלין בנשרפין הגופין לא נתערבו, אלא החיוב שבהן לא ידעינן, וכיון שכולן ניכרין בפני עצמם חשיבי קבוע, ולא דמי לחד בתרי בטיל דגוף החתיכות נתערבו ואינן ניכרין. ובזה יישב ההיא דנזיר [יב.] דהאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה הוי קבוע גמור, כיון דלא נתערבו הגופין דאינו ידוע למי קדש, וכי שרי מדברי תורה, היינו טעמא משום חזקת פנויה וכו׳. ובהכי יש ליישב מאי דהוה ק״ל דתנן בנדה (דף ס׳ [ע״ב]) ג׳ נשים שישנות במטה אחת ונמצא דם, כולן טמאות. ואמאי, לישתרן מטעם רוב וכו׳. ולמ״ש לא קשיא, דכיון שהגופין לא נתערבו אלא שנפל בדם ספק של מי הוי, הוה ליה קבוע, דחשיב כניכר ההיתר והאיסור. אלא שהתוספות בנזיר [שם ד״ה אסור] חולקים ע״ז וסבירא להו דגם כהאי גוונא כל שלא ניכר האיסור היכן הוא, לא חשיב קבוע ובטל ברובא. ע״ש עוד שהאריך בזה, ויישב כמה דוכתי דקשו לסברא זו עפ״י חילוק זה. והשתא לפי חילוק זה דכשגם הגופין אינן ניכרין אפילו החולקים מודו דליכא קבוע כדין חד בתרי בטיל, ניחא נידון דידן שפיר, דהני תלת שרגי דנידון דידן לא לבד שנתערבו ההיתר והאיסור אלא שגם הגופין נתערבו, דאינה ניכרת איזוהי עששית בשמן ערלה, ודמי ממש לדין חד בתרי דחתיכות, דגוף החתיכות עצמן נתערבו ולא מינכרי, דלכולי עלמא ליכא דין קבוע ובטל האיסור ברוב ההיתר כמאן דליתיה, ושרי לאשתמושי בהו וליהנות מהאור שלהם בכל האופנים ומעשיהם. וכל זה היפך דברי הרב ערך השלחן ז״ל הנז׳. ולדידיה קשה מדין חתיכה משתי חתיכות, שהרי הוא ז״ל לא מצא מנוח לסלק דין קבוע מתערובת נר חנוכה והבדלה אלא במה שכתב בסוף דבריו, דאי אמרינן דכל שלא ניכר ונודע האיסור במקומו לא מקרי קבוע, יש להתיר בכל גוונא. ע״ש. וקשה, תינח לסברא זו, אך לאידך סברא דרבוותא דגם באין ניכר האיסור איתיה לדין קבוע מאי איכא למימר, והרי רבנן סבוראי ז״ל חששו לה להחמיר כדכתיבנא לעיל, ולדידהו יש לאסור בכל הנך, ונמצא לדידיה נשאר הדבר באיסור. ברם לפום מאי דכתיבנא בחילוק מוה״ר ז״ל, בכהאי גוונא שנתערבו הגופין ג״כ ולא מנכרי, לכולי עלמא דמי לחתיכה משתי חתיכות דלא דיינינן בהו דין קבוע כלל ובטלי ברובא ושרי ליהנות מהם בכל גוונא.

באופן דנראה מכל האמור לעששיות דנידון דידן שלש אלה, חדא דערלה ותרתי דהיתרא שרי ליהנות מהם, דנתבטל האיסור ברוב. ועיין להרשב״א ז״ל בתורת הבית (דף קט״ז ע״ב), הביא דבריו הרב ערך השלחן ז״ל (יו״ד סימן ק״י אות י״ד), יבש ביבש בעלמא של ערלה או של תרומה ובריה וחתיכה הראויה להתכבד שנתערבו יבש ביבש אפילו חד בתרי ונפלה אחת מהן לים, הותרו כולן. ע״כ. ונראה דמאי דשרי בנפלה ונאבדה ולא מטעם ביטול חד בתרי אפילו שלשתן קיימות, משום דאיירי כשבא לאוכלן, שגוף הערלה אוכל. לכך אי לאו דנפלה אחת מהן דתלינן דאיסורא נפל, לא הוה שרי, דאין ביטול ערלה עצמה אלא באחד ומאתיים. ברם בנידון דידן דאין כאן אלא הניית ערלה שנהנה מאורה סגי לבטלה ברוב וכדאמרן.

אלא דאכתי איכא לאצדודי להחמיר, דשמא לא אשתרי ליהנות מאיסור שנתבטל ברוב אלא לצורך הדיוט, כגון נרות אלו ללילי החול. אבל לצאת בהם ידי חובת הדלקת מצוה דנר שבת, אפשר דלא נפיק משום דמאיס למצוה. ואין לומר דלא אמרינן מאיס לגבוה אלא להקריב מהם קרבן, אבל מצוה דקיל מקרבן לא אתמר ביה דין מאיס, הא ליתא, שהרי בע״ז דף מ״ו ע״ב בעי רמי בר חמא, המשתחוה להר אבניו מהו למזבח, יש נעבד במחובר אצל גבוה או לא. ובדף מ״ז ע״א בעי ריש לקיש, המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה וכו׳. מאי, מאיס כלפי גבוה או לא. ופרש״י ז״ל, לולבו מהו למצוה, אם תמצי לומר יש נעבד במחובר אצל גבוה, הכא לענין מצות לולב מאי. ע״כ. וכן כתב שם הר״ן ז״ל בהלכות [כ. ד״ה וגרסינן תו בגמ׳ בעי] דנקיט לה באם

אוצר ההלכה

תמצי לומר וכו׳, ומיבעיא ליה לענין מצות לולב אי יש נעבד במחובר לגבוה דהיינו לקרבן אבל למצוה שפיר דמי או לא. ע״ש. וכיון דהך בעיא סלקא בתיקו נקטינן להחמיר דדין מצוה כמו קרבן, וכי היכי דלגבי קרבן אמרינן דמאיס, הכי נמי למצוה. וכן כתב מרן ז״ל בכסף משנה פ״ד מהלכות איסורי מזבח ה״ז, וכיון דבעיית ריש לקיש הלזו לא איפשיטא, אזלינן בה לחומרא ופסלינן ליה. ע״ש. וכן מתבאר מדברי הטור ומרן ז״ל גופיה או״ח סימן י״א [ס״ח]. וכן כתב המרדכי ז״ל בעבודה זרה ריש פרק רבי ישמעאל [סימן תתמ״ג], הביא דבריו מרן ז״ל בב״י יו״ד סימן לק״ט [ס״ג] וז״ל: ראבי״ה קבל מאביו רבינו יואל ז״ל, דנרות ושעוה של עבודה זרה אסורים לנר מצוה דשבת וחנוכה ובית הכנסת, כדאמרינן פרק כל הצלמים [עבודה זרה מז.] גבי המשתחוה לדקל שנטעו ולבסוף עבדו, לולבו מהו למצוה, וכן באשרה שביטלה איבעיא להו וסלקא בתיקו. ע״כ. וכתב עוד דפסק רבנו מאיר ז״ל דתכשיטי כהני עבודה זרה דמותרים, מ״מ לדבר מצוה לצייץ טלית אין נכון לעשות כן. ובכהאי גוונא איתא בפרק (דם) [פרת] חטאת [זבחים קטז:] דבעינן מזבח שלא נשתמש בו הדיוט, ונהי דלגבי טלית לא היינו אוסרים אם נשתמש בו הדיוט, מ״מ אם נשתמש בו לעבודה זרה נראה דאסור. וכ״כ הגהות מיימוניות פ״ז דעבודה זרה [אות ב׳] ש[מ]המעילים לא יתקנו טליתות ולא שום דבר מצוה מהם, משום דמאיס, וראיה מפרק [פרת] חטאת מאימיה דשבור מלכא, ומפרק כל הצלמים וכו׳. ע״ש. וכל הדינים הללו פסקם מרן ז״ל בש״ע יו״ד סימן לק״ט מהלכה י״ג ואילך, שמע מינה דכל הני רבוותא ומרן ז״ל מכללם, סבירא להו דתיקו דהאי בעיא נקטינן לחומרא. וכן מתבאר מתירוץ שני של הרב שלטי הגבורים [עבודה זרה יט: אות א׳], והביא דבריו מרן החבי״ב ז״ל בכנסת הגדולה לעיל סימן י״א [הגה״ט]. וכן כתבו כמה מרבוותא ז״ל, הביא דבריהם הרב קרבן אליצור ז״ל (דף ס״ה ע״א). ומכללן של דברים אתה תשמע דכי אזלינן בהך בעיא לחומרא, לאו דוקא במצוה דאורייתא כלולב, אלא אפילו במצוה דרבנן כהדלקת נר שבת ונר חנוכה ובהכ״נ, דכתב ראבי״ה בכולהו אמרינן דין מאיס. וכן מבואר בתשובת הרשב״א ז״ל (ח״ג סימן רל״ד) דאפילו למצוה קלה להריח בשמים של הבדלה בבשמים שקלטו ריח יינם של גוים, דאסור משום דמאיס למצוה, ופסקו מרן ז״ל לקמן סימן רצ״ז [ס״ג] וביו״ד סימן ק״ח [ס״ו]. ע״ש. וכן כתב הרב פרי מגדים ז״ל בחלק משבצות זהב שם ברצ״ז (סק״ו) דבשמים של עבודה זרה שנתערבו עם רוב היתר, אף שמברכין עליו כבסימן רי״ז (ס״ח), בהבדלה אין מברכין, דכל שיש תערובת איסור מאיס לגבוה, אף דלהדיוט שרי וכו׳. ע״ש. כי ממנו נקח לנידון דידן, דהגם דנר זה דשמן ערלה נתבטל ברוב, לא שרי אלא להשתמש בו להדיוט, אבל להדליק ממנו נר מצוה אפילו דהוי מצוה דרבנן כגון נר שבת, אסיר משום דמאיס וכמדובר. והכי נמי מסתברא, דהא בשופר של עבודה זרה אחר שנתבטל אי הותר לתקוע בו לכתחילה, או נימא דכיון שהיה שם עבודה זרה עליה מאיס לגבוה גם אחר הביטול, פליגי בה רבוותא קמאי ז״ל. דר״ת בתוספות חולין (דף צ״ה) [פט. ד״ה והתניא] וסוכה (דף ל״א ע״ב [ד״ה באשרה]), סבירא ליה דגם אחר שנתבטל לא יתקע בו לכתחילה, דמאיס לגבוה, ומוקי בהכי מימרת רבא גבי שופר ולולב דעבודה זרה, דאמר לכתחילה לא יטול, ואם נטל יצא, דאחר ביטול איירי, ואפילו הכי לכתחילה לא יטול מטעמא דמאיס, כיון שהיה של עבודה זרה. אמנם רש״י ז״ל פרק מצות חליצה [יבמות קג: ד״ה חליצתה] סבר, דההיא דשופר של עבודה זרה דבדיעבד יצא, קודם ביטול איירי, ומשום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכתחילה לא יטול כיון דאסור בהנאה להדיוט דאכתי לא נתבטל. וזה דעת רוב המפרשים כמו שכתב הרב המגיד ז״ל [הלכות לולב פ״ח ה״א]. וכתב הרב מוה״ר יהודה עייאש ז״ל בספר מטה יהודה (סימן תקפ״ו סעיף ג׳) שכן דעת הטור ומרן ז״ל מדסתמו דבריהם. וכתב שם בסוף דבריו, ויש להסתפק בדעת רש״י אם לאחר ביטול שרי אפילו לכתחילה, דהא רבא לא איירי לאחרי ביטול כלל, וכתב דזה הוי פלוגתא דרבוותא, דלפי המתבאר מלשון התוספות גם לרש״י אסיר לכתחילה, שהרי כתבו דלאחר ביטול מיבעיא ליה לריש לקיש, וכמו שכתב הר״ן [עבודה זרה כ. ד״ה וגרסינן תו בגמ׳ בעי] משם הראב״ד ז״ל, וכן מוכח דעת מור״ם ז״ל בהגה לקמן סימן תרמ״ט (ס״ג). אבל הר״ן ז״ל פרק לולב הגזול [סוכה יד. ד״ה של אשרה] ופרק כל הצלמים [עבודה זרה שם] הכריע, דריש לקיש פליג אדרבא, וקי״ל כרבא דבתראה הוא, ולכך דוקא קודם ביטול הוא דאסרינן לכתחילה, משום דאסור בהנאה להדיוט, אבל לאחר ביטול דשרי בהנאה להדיוט מותר למצוה אפילו לכתחילה. ע״ש. ומחלוקת זה שהמציא הרב ז״ל כתבו מרן ז״ל בב״י סימן תרמ״ט [ס״ג] ד״ה בשל עיר הנידחת, שאחר שהביא דברי הר״ן ז״ל הנז׳ באורך כתב: ומיהו מדברי רש״י שכתב לא יטול משום דמאיס לגבוה לא משמע הכי. ע״ש. ומדברי הרשב״א בתשובה הנזכרת נראה דסבירא ליה נמי דלא כהר״ן, דהא איהו ז״ל מכת הסוברים כרש״י דקודם ביטול איירי רבא, ואפילו הכי כתב בתשובה הנזכרת בדין בשמים שבתוך יין נסך דאע״ג דלהדיוט מותרים, להבדלה מאיסי דהוי לגבוה. והרי הני בשמים כיון דלהדיוט מותרים, דמו לשופר ולולב של עבודה זרה אחר שנתבטלו דמותרים להדיוט, שמע מינה דאפילו אחר ביטול מאיסי לגבוה לכתחילה, דלא כהר״ן ז״ל. וכן דעת מרן ז״ל, שהרי תשובת הרשב״א ז״ל הלזו פסקה באו״ח ויו״ד, וגם כל הני דינים שפסק ביו״ד סימן לק״ט דאסירי למצוה משום מאיס, היינו אפילו דשרי להדיוט, וזה כמתבאר מדברי התוספות דאפילו שנתבטל אסיר למצוה לכתחילה.

אלא דיש לעמוד דכיון דהך שריותא דידן ליהנות מנרות הללו להדיוט מטעם ביטול אינו אלא דיעבד, אבל להדליק לכתחילה ולבטלם לא שרי דאין מבטלין איסור לכתחילה, א״כ מאחר דבדיעבד איירינן נימא דתו לא מאיס, וכדכתבנו משם כל הני רבוותא ז״ל, דדין מאיס אינו אלא לכתחילה אבל בדיעבד לא חיישינן למאיס, וכדכתב רש״י ז״ל להדיא בחולין (דף פ״ט ע״א [ד״ה לא אם]) לענין שופר של עבודה זרה, וז״ל: אם תקע יצא,

אוצר ההלכה

דלאו הנאה היא, ולכתחילה מיהא לא יתקע משום דמאיס. ע״כ. והכי נמי נימא דיצא ידי חובה מצות נר שבת כיון דהוי דיעבד.

ברם כד דייקינן פורתא חזינן דנידון דידן חשיב לכתחילה ואסיר, משום דההנאה שנהנה ממנו אחר שהדליקו ובטל האיסור הויא לכתחילה. ולא דמי לנטילת לולב ותקיעת שופר דברגע גומר קיום המצוה ומניחו, ושייך דיעבד, דלית בהו הנאה זולת קיום המצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. מה שאין כן הנר הזה דערלה דכבר כתבנו לעיל בסימן זה ריש אות ב׳[36] משם הרב משבצות זהב ז״ל [סק״א] דדמי לישיבת סוכה, דלא שייך בה מצוות לאו ליהנות ניתנו, שעיקר מצותה הוי משום כבוד ועונג שבת וברבות האורה מתרבה העונג. וא״כ הגם דעיקר ההדלקה היתה בדיעבד, וכבר נתערבו ונתבטלו והותרו להדיוט, מיהו לענין מאיס הא דיושב ונהנה מאור הנר כל זמן שהוא דולק חשיב לכתחילה, ואי דינא יתיב דמידי דמאיס למצוה אסיר לכתחילה, האי נמי אסיר. ואשכחן כיוצא לזה גבי ס״ת, דבר שכשר בו בדיעבד ולא לכתחילה, אם כבר נכתב כן בדיעבד ועדיין לא קראו בו, אם מה שקורים בו אח״כ מיקרי דיעבד אחר שכבר נכתב או לכתחילה הואיל ועתידין לקרות בו, דדבר זה במחלוקת הוא שנוי כמו שכתבתי מחלוקת זה אנכי עפר בתשובתי הנדפסת בספר הנחמד צפיחת בדבש לעט״ר מעלת הרב מו״ר אבי ר׳ חייא רבא זצוק״ל (סימן ט״ל), ואחר שסמכתי בשל סופרים על המקלים דרבים הם, היה לבי נקפי, והעליתי בעניותי להחמיר כל שבידו לתקן. עש״ב. כל שכן בנידון דידן דבאיסור הנאת ערלה דאורייתא קיימינן, דכיון דהנאתה נמשכת, כל מה שהוא נהנה והולך חשיב לכתחילה ואסיר. ומה גם דבידו לתקן שילך ויסעוד בבית אחר שיש שם נרות דשמן היתר. והגם דהכא המצוה דרבנן איירינן, לענין מאיס ליכא הדרגה בין מצוה דאורייתא לדרבנן, כמבואר מדברי הראשונים ז״ל דכתיבנא. וכיון דבנר זה איכא הנאה נמשכת חשיב כלכתחילה ואסיר, דומיא דקריאת ס״ת כנזכר.

שו״ר דלא צרכינן למילף להא בדדמי מדין ס״ת, דבדינא דקמן גופיה מבואר חילוק זה כמו שכתב ה״ה מוהר״מ בן חביב ז״ל בספר כפות תמרים דף ל״א מהש״ס, שהקשה על רבנו הטור ז״ל מדידיה אדידיה, דבסימן י״א [ס״ח] פסק המשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, שמע מינה דמצוה כלגבוה דמי לאסור משום מאיס. ואילו בסימן תרמ״ט [ס״ג] פסק לולב דעבודה זרה דגוי לא יטול, ואם נטל כשר, שמע מינה דמצוה כהדיוט דמי ושרי. ותירץ כמו שכתב הר״ן פרק כל הצלמים בשם הראב״ד ז״ל, דמאי דבעי ריש לקיש אי מצוה דמיא לגבוה היינו לענין אי מאיס לכתחילה, אבל לעולם בדיעבד מודה ריש לקיש דכשר, דמצוה דמיא להדיוט. וכן כתבו התוספות ז״ל שם ([עבודה זרה] דף מ״ז [ע״א] ד״ה מי מאיס) דריש לקיש אית ליה מה שאמר רבא, לא יטול ואם נטל יצא. ובכן עלו דברי הטור ז״ל כהוגן, דמה שפסק צמרה פסול היינו דלכתחילה לא יעשה מאותו צמר ציצית, ואם עשאו שלא ילבשנו, ולא שייך התם אם לבש יצא. ע״כ. ועיין לה״ה מר יאודאי גאון ז״ל בספר הבהיר קהל יאודה (סימן ק״י) שהסכים לתירוץ זה. אלא דק״ל על הרב כפת תמרים ז״ל דבתר הכי סמוך ונראה שקיל וטרי על דברי הרמב״ם ז״ל פ״ח מלולב [ה״א] בדין זה, ובסוף דבריו הקשה עליו דבדין שופר ולולב דעבודה זרה מכשיר דיעבד למצוה, וגבי ציצית פסק המשתחוה לבהמה צמרה פסול. ע״ש שהניחו בתימא. ואני לא ידעתי, דמאחר דלעיל הקשה קושיא זו על הטור מדידיה אדידיה וחילק בין הנושאים עפ״י דברי הראב״ד ז״ל הנז׳, מי מעכב שלא ליישב כן הני תרי דיני בדעת הרמב״ם ז״ל, דשופר ולולב וסנדל דלאו מצוות נמשכות נינהו שייך בהו דיעבד, ולכך אם נטל ותקע וחלץ יצא. מה שאין כן ציצית דנמשכת היא, דלא שייך אם לבש יצא, כדכתב הוא ז״ל עצמו. איך שיהיה על פי חילוק זה נראה דיש להחמיר בנידון דידן משום מאיס, דגם אחר דעבר ואדליק ונתבטל האיסור, הרי הוא יושב ונהנה מהאיסור שנתבטל זמן רב, כל זמן שהוא דולק. וכל כי הא לכתחילה חשיב ואסיר, כיון דגם במצוה אמרינן מאיס, דנקטינן בעית ריש לקיש לחומרא, וכדכתבו כלהו רבנן קמאי דכתיבנא לעיל. וכן כתב הרב קהל יאודה ז״ל שם דהחזיק במעוז סברא זו, וכתב דנקטינן הנך תרתי בעיי לחומרא, דאע״ג דלרב דימי [עבודה זרה מז.] פשיטא ליה במשתחוה לדקל דלולבו כשר למצוה, כיון דלריש לקיש מיבעיא ליה ולא אפשיטא, נקטינן לה לחומרא. והיינו דכתבו הנך רבוותא ז״ל דכל הנך מילי אסירי לשום דבר מצוה דמאיס, והיינו כריש לקיש, דלרב דימי עיקר טעמא היינו משום דיש דיחוי אצל מצוות. ונפקא מינה דלריש לקיש כל מידי שנותנין בפני עבודה זרה אע״ג דהוי דבר שאינו נאסר להדיוט, כגון חתיכות שעוה כמו שנתבאר בסעיף י׳ [יו״ד סימן קל״ט], אפילו הכי למצוה אסיר וכו׳. מיהו היינו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אי אדליק בהו נר חנוכה הדבר פשוט דיצא, וכמו שנתבאר באו״ח (סימן תרמ״ט ס״ג). ע״ש. וכיון דנידון דידן שניא מנר חנוכה, דהתם אסור להשתמש לאורה, וכי עבר ואדליק בדיעבד איסורא דעבד עבד, ותו ליכא מאיס. מה שאין כן בנר שבת, דעיקרא עשוי לאורה לכבוד ועונג שבת, חשיב לכתחילה כדאמרן.

אלא דנראה דכל דין זה דמאיס לגבוה ולמצוה שכתבנו פה לא שייך בנידון דידן, ולא נצרכה אלא להתלמד במקום אחר, דנראה דמאיס לגבוה לא שייך אלא באיסור עבודה זרה שנתבטל, אבל בשאר איסורים שנתבטלו לא שייך מיאוס, שהרי עינא דחזי דכל הבעיות שנשאלו בעבודה זרה (דף מ״ז [ע״א]) אי מאיס למצוה, כולהו גבי עבודה זרה איירי, המשתחוה להר, למעין, לדקל, לבהמה וכיוצא. וכן מה שפסק מרן ז״ל לעיל סימן י״א (ס״ח) וקנ״ד (סי״א) ותקפ״ו (ס״ג) ותרמ״ט [ס״ג] וביו״ד קל״ט [ס״ט], כולהו באיסור עבודה זרה איירו. גם תשובת הרשב״א ז״ל

הערות וציונים

36. נדפס לעיל אות פ״ו.

אוצר ההלכה

[ח״ג סימן רל״ד] ביין נסך דאביזרא דעבודה זרה היא אירי. והגם דכתב בתוך דבריו דכל שיש בו איסור מעורב אפשר דמימאיס למצוה ולא כתב להדיא עבודה זרה, מ״מ עין רואה דנדונו בסוג עבודה זרה אירי, ואילו נידון דידן דבאיסור הנאת ערלה דנתבטלה איירינן מה מיאוס שייך בה. וכן ראיתי להרב שער אפרים ז״ל (סימן ל״ח) שכתב להדיא בריש התשובה דטעם מאיס לא שייך בשאר איסורי הנאה רק בעבודה זרה מטעם דמאיס לגבוה. ואחר שהניח יסוד זה הביא ראיה להתיר בנדונו מפרק לולב הגזול ([סוכה] דף ל״ד [ע״ב]), דתנן, אתרוג הגזול והיבש פסול, של אשרה ושל עיר הנידחת פסול, של ערלה ותרומה טמאה פסול. ובגמרא יהיב טעמא על אשרה ועיר הנידחת דכתותי מכתת שעוריה, וערלה לפי שאין בה היתר אכילה או שאין בה דין ממון. ופרש״י [שם לה. ד״ה לפי] לאו שלכם הוא. מוכח טעמא דכתב רחמנא ״לכם״ [ויקרא כ״ג, מ׳] גבי אתרוג דממעטינן מיניה ערלה ותרומה טמאה, הא אי לא הוה כתיב לכם, הוה אמינא דגם ערלה ותרומה טמאה כשר לאתרוג, אף שהוא אסור בהנאה, אף שהוא מצוה דאורייתא, כל שכן בנדונו שהוא מצוה דרבנן. ע״ש. וכדבריו נלע״ד לדקדק מדברי הרב פרי מגדים ז״ל בחלק משבצות זהב (סימן ל״ב אות ז״ך) שכתב וז״ל: נסתפקתי, עור של איסור הנאה שור הנסקל או עבודה זרה מה דינו לבתים ולפרשיות וכו׳. והוא הדין תפילין דאותיות פורחות באויר, באם הקלף מדבר הטעון שריפה. ומיהו בלאו הכי עבודה זרה מאוס למצוה, כמו שופר של עבודה זרה וכו׳. ע״כ. הרי דאחר שקבע ספקו על שור הנסקל ועבודה זרה, פשיט ליה לפסול בעבודה זרה משום מאוס, ולא אהני ליה האי טעמא גם לשור הנסקל. שמע מינה פשיטא ליה דדין מאיס לא נאמר למצוה אלא באיסור עבודה זרה לבד ולא שאר איסורין, אפילו איסורי הנאה כמו שור הנסקל.

אמנם יש להרגיש על שני המלכים הנזכרים לכאורה בהא דפשיטא להו דבשאר איסורי הנאה ושור הנסקל עמהם לא שייך דין מאיס אלא בעבודה זרה בלבד, דהרי בזבחים (דף ע׳ ע״ב) תנן, כל הזבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אפילו אחד בריבוא ימותו כלם, ובדף ע״א ע״ב פריך הש״ס תנינא חדא זמנא, כל האסורין לגבי מזבח אוסרין בכל שהן הרובע והנרבע וכו׳, והדר פריך דהדיוט נמי תנא ליה, ואלו אסורין ואוסרין בכל שהן, יין נסך ועבודה זרה. צריכי, דאי מהתם הוא אמינא להדיוט, אבל לגבוה אימא לא נפסדינהו לכולהו, ואי מהכא הוא אמינא הני מילי קדשים דמאיס, אבל חולין דלא מאיס איסורי הנאה ליבטלי ברובא, צריכא. ופריך ונבטלו ברוב, וכי תימא חשיבי ולא בטלי וכו׳. ע״ש כל הסוגיא, ובתמורה (דף כ״ח [ע״א]). הרי לך דגם בשאר איסורי הנאה דלאו עבודה זרה ולא אביזרה דעבודה זרה נינהו, כגון שור הנסקל וחבריו, אמרינן דגם אחר שנתבטלו ושרו, מאיסי כלפי גבוה, ושאני הני דחשיב בסוגיא דלא בטלי ברובא, משום דהוו דבר חשוב או דבר שבמנין או דהוו בעלי חיים, ולהכי לא בטלי כדמסיק התם בסוגיא, הא שאר איסורי דבטלי, מ״מ מאיסי לגבוה הגם דלא הוו עבודה זרה. וכן נראה מדברי הירושלמי (פ״א דבכורים ה״ב) עלה דתנן התם דהגזלן אינו מביא בכורים מדכתיב ״אדמתך״ [שמות כ״ג, י״ט], אמר התם וז״ל: עד כדון כשגזל קרקע, גזל זמורה ונטעה, ולא דמים הוא חייב לו. אלא צריכא לרבנן, מצוות כגבוה הן או אינן כגבוה, אין תימר כגבוה הן אינו מביא, ואין תימר אינן כגבוה מביא. ע״כ. ועיין להרב החסיד מוה״ר יעקב אלגאזי ז״ל בספר הבהיר קהלת יעקב בתוספת דרבנן (סימן קנ״ט דף נ׳ ע״ג) דעמד על דברי הירושלמי הלז וכתב, דהיכא דגזל זמורה מלאה פירות שלא נתבשלו כל צרכם וצריכין הם לקרקע, ונטעה בקרקע שלו ונגמרו הפירות, בכהאי גוונא פשיטא דמאיסי לגבוה, כיון דהפירות עצמן הם גזולין, ובהא הוא דלרבנן אינו מביא דהוי דומיא דקרבן, דאם גזל בהמה לא יביאנה לקרבן דגוף הקרבן גזול, והוא הדין גזל זמורה בכהאי גוונא. אבל הבעיא הוא בגוזל קרקע ריקם והגזלן נטעו באילנות, ויצאו פירות, אי בכהאי גוונא נמי דאין גוף הפירות גזולין אמרינן דמאיסי לגבוה כיון דדין קרבן יש להם, ולא איפשיטא. ע״ש. הנה דפשיטא ליה דטעם הירושלמי בגזל זמורה דאינו מביא ממנה בכורים דהיינו משום דמאיסי לגבוה, הרי דגם בשאר איסורין שייך דין מאיס, הפך דברי הרב שער אפרים והרב פרי מגדים ז״ל.

וכי תימא השתא דבעינן למימר דגם בשאר איסורין אמרינן מאיס, א״כ תיקשי לן הראיה שהביא הרב שער אפרים ז״ל מההיא דפרק לולב הגזול, דבגמרא יהבו טעמא גבי ערלה ותרומה טמאה משום דבעינן לכם, ומינה דאי לאו דכתב רחמנא לכם הוה שרי. ואי אמרינן מאיס גם בשאר איסורים היה לנו לאסור אתרוג דערלה גם אי לאו האי טעמא דלכם. לזה יש לומר דלא תברא מהא לדידן, דיש לומר דאין הכי נמי, דהגם דלא היה כתיב לכם הוה פסיל מטעם מאיס, אלא משום דבעי למיפסליה אפילו בדיעבד, ומטעם מאיס לא מפסיל אלא לכתחילה, וכדכתבו הרמב״ן [השגות הרמב״ן על הלכות לולב להראב״ד עמ׳ ר״ו ד״ה אמר התלמיד (השני)], והר״ן [שם יד. ד״ה של אשירה], ושאר הגדולים ז״ל, על מימרת רבא [סוכה לא:] דאמר לא יטול ואם נטל יצא, להכי נקט טעמא משום דכתיב לכם, דבטעם זה פסיל אפילו דיעבד. ועל כרחך לומר הכי, דהא תנן פיסולא דערלה בהדי פיסול אשרה ועיר הנידחת, ואית לן למימר דהוי דומיא דידהו, מה אשרה ועיר הנידחת אפילו דיעבד לא יצא, הכי נמי ערלה ותרומה טמאה. ומעין זה תירצו שם בפרק לולב הגזול (דף ל״א ע״א) דאשרה דמתניתין על כרחך באשרה דמשה עסקינן, דכתותי מכתת שיעוריה דקתני דומיא דעיר הנידחת. ע״ש. והגם דהתם תני לתרוייהו בחדא מחתא, של אשרה ושל עיר הנידחת פסול, ואילו בהך מתניתין דאתרוג (דף ל״ד ע״ב) בתר דתני של אשרה ועיר הנידחת פסול, תני של ערלה פסול, של תרומה טמאה פסול. ואי דומיא דעיר הנידחת היא ובחד גוונא נינהו דאפילו דיעבד לא יצא, ליכרוך וליתני לכלהו בחד פסול. הא ודאי ליתא, דעל כרחך כל הני אפילו דיעבד לא יצא כפשט משמעות לשון פסול, ומאי דתני להו בבבות חלוקות לא קשיא די״ל דתנא בגוונא דשמעינהו סדרינהו ותנינהו. וכיוצא בזה איתא בקידושין (דף כ״ה

אוצר ההלכה

[ע״א]) ושם בברייתא (דף ו׳ [ע״א]). ועיין להרב פתח עינים ז״ל בריש שבת [ט: ד״ה לא ישב]. ואין זה מחייב לשנות הדין, דהא תנן בתר הכי [סוכה לד:] של תרומה טהורה לא יטול, ואם נטל כשר וכו׳. של מעשר שני בירושלים לא יטול, ואם נטל כשר. מדלא תני נמי של ערלה לא יטול ואם נטל כשר, שמע מינה דגם בדיעבד לא יצא ידי חובה. ואי הוה אתי עלה מטעם מאיס כדכתב הרב שער אפרים ז״ל, לא הוה אסיר אלא לכתחילה, לכך יהבי טעמא בגמרא משום דבעינן לכם. אבל אין לומר דאעיקרא טעם מאיס לא שייך לאומרו אלא במידי דשרי להדיוט ואנו באים לאוסרו לגבוה, דאין מקום לאוסרו משום איסור כיון דשרי להדיוט, לכך יהבינן טעם לאיסורו משום דמאיס. אבל אתרוג דערלה דמתניתין דבאיסוריה קאי גם להדיוט מה שייך טעם מאיס, דתנא לא שביק רבי ושקיל זוטרי, ולכך יהיב טעמא בגמרא משום דכתיב לכם, דתלי פיסולו למצוה במה שנאסר להדיוט, דלאו לכל הנאתכם הוא ולא שוה ממון הוא, אבל מאיס מאן דכר שמיה. הא ליתא כלל, שהרי לסברת רש״י דכתיבנא לעיל דמפרש ההיא דרבא קודם ביטול, הא איכא טעמא רבה לאסור לכתחילה, משום דבאיסוריה קאי, דאיסור הנאה הוא, ואפילו הכי כתב רש״י ז״ל בסוכה (דף ל״א [ע״ב ד״ה לא יטול]) טעמא דלכתחילה לא יטול משום דמאיס לגבוה, שמע מינה דגם בלי ביטול שייך לומר טעמא דמאיס. וא״כ מצד זה שפיר מוכיח הרב ז״ל מדלא יהבי בגמרא טעמא דמאיס גבי ערלה הגם דבאיסורייהו קיימי, שמע מינה דלא שייך מאיס בשאר איסורים. מיהו קמייתא ודאי אתיא שפיר, דטעמא דמאיס לא אהני לן אלא לכתחילה, ואימא דמשום הכי לא נקטיה הש״ס אפילו בדרך איבעית אימא. ורש״י לא כתב כן לפרש טעם מאיס אלא במימרא דרבא דקאמר ואם נטל יצא, מה שאין כן גבי אתרוג של ערלה דפסול אפילו בדיעבד כנזכר לא שייך לאדכורי טעמא דמאיס כלל וכדכתיבנא.

ומאחר שכן הדרא כי קושיין שהקשינו עליה ועל הרב פרי מגדים ז״ל בעיקר סברתם דמסוגיית זבחים ומהירושלמי מוכח דשייך דין מאיס גם בשאר איסורין. אכן נראה ליישב לדעתם דשאני קרבן ממצוה, דדוקא גבי קרבן הוא דאמרו בש״ס דגם שאר איסורים שנתבטלו מאיסי. וכן בכורים דאמרו כן עליו בירושלמי טעמא הוי משום דקי״ל דדינן כקדשי מקדש, וכדפסק הרמב״ם ז״ל בפ״ב מהלכות בכורים (הט״ז), דמשום חומרייהו אמרינן דגם שאר איסורים שנתבטלו מאיסי גבייהו. אבל במצוה דעלמא דלאו קרבן ולא חשיבא כקרבן, אמרינן דדוקא עבודה זרה שנתבטלה מאיס למצוה, אבל שאר איסורין כל שנתבטלו וחזו להנאת הדיוט לא מאיסי למצוה אפילו לכתחילה. ועיין בירושלמי (פ״ב דערלה ה״א) תני, פרוסה של לחם הפנים שנתערבה וכו׳ עד סוף הסוגיא, ולק״מ למאי דאמרן, דהחילוק ברור כמו שיראה הרואה.

ברם חזינא דסברת הרב שער אפרים והרב פרי מגדים ז״ל הנז׳ אינה מוסכמת, שהרי כתב הרב הלבוש ז״ל לקמן סימן תרמ״ט (ס״ד) וז״ל: יש רוצים להכשיר אותם האתרוגים הבאים מן הפרדס שקורין גרטזיא, ואני אומר שהן פסולין מן התורה, שהרי ידוע שהן מורכבין, שהורכב ענף מאילן אתרוג בתוך אילן מארנ״ץ או לימונ״א או איפכא, והרי נעבדה בו עבירה דהרכבה, ואע״ג וכו׳. וכיון דנעבדה בו עבירה אע״ג דמותר באכילה אמאיס לגבוה, דומיא דבהמת כלאים, דאע״ג שמותר באכילה אסורה לקרבן, מטעם דנעבד בה עבירה אמאיסה לגבוה, הכי נמי הכא. עכ״ל. הרי דאפילו שאר איסורים דשרו להדיוט באכילה קא פסיל להו למצוה מטעם מאיס. ומייתי ראיה מבהמת כלאים דאסירא לקרבן דהוא הדין למצוה. וכן משמע מדברי הרב ט״ז ז״ל לעיל סימן י״א (סק״ה) שכתב דציצית גזולה מאיס למצוה. ע״ש. הרי דסבירא ליה דלא שנא עבודה זרה לא שנא שאר איסורים מאיסי לכל דבר שבקדושה, לא שנא לקרבן לא שנא למצוה, דלא כסברת שני המאורות ז״ל הנז׳, והיפך מה שחילקנו בעניותין ליישב לדעתם סוף זבחים והירושלמי, אך בחלקו׳ת בין קרבן למצוה. וא״כ לנידון דידן היה נראה לכאורה כיון דשנוי במחלוקת למיזל לחומרא ולאסור הנאת נר שמן ערלה שנתבטלה מטעם מאיס, כסברת הרב הלבוש ז״ל והרב ט״ז ז״ל הנז׳.

אלא דאכתי הוה מצי למימר דלא פליגי, דהרב שער אפרים והרב פרי מגדים ז״ל איירו במצוות דרבנן נר חנוכה ובשמים להבדלה, ובהו הוא דקאמרי דליכא דין מאיס, והרב הלבוש והרב ט״ז ז״ל שכתבו דין מאיס במצוה, אינו אלא במצוה דאתרוג וציצית דאורייתא. ואפשר דהרב שער אפרים והרב פרי מגדים ז״ל מודו בהא, דהגם דלא מאיס למצוה דרבנן, לדאורייתא דחמיר שייך טעם מאיס. דהגם דכתבנו לעיל משם ראבי״ה ודעימיה דלא מפליגינן לענין מאיס בין מצוה דאורייתא לדרבנן, היינו היכא דהאיסור שנתבטל היה עבודה זרה. אבל בשאר איסורין שנתבטלו, אין הכי נמי דשייך לחלק, ובדרבנן ליכא דין מאיס. וכפי זה בנידון דידן דלכאורה מצות הדלקת נר שבת דרבנן לכולי עלמא, ואיירינן באיסור דעלמא שנתבטל, לית בה דין מאיס ושרי לאשתמושי וליהנות מהם.

ברם כד הוינן בה חזינן דהרב שער אפרים ז״ל כתב דטעם מאיס לא שייך בשאר איסורי הנאה רק בעבודה זרה, דלשונו זה מורה ובא דאפילו באיסורי הנאה דאורייתא סבירא ליה דלא שייך טעם מאיס כל דלאו איסור עבודה זרה הוא, דלא כדכתיבנא בדעתו. וגם הרב פרי מגדים ז״ל, הגם דבסימן (רי״ז) [רצ״ז] [משבצות זהב סק״ו] כתביה לדין מאיס גבי בשמים דהבדלה, מ״מ בסימן ל״ב [משבצות זהב סקכ״ז] דאירי בשור הנסקל דאורייתא (ו)לא כתב דין מאיס אלא באיסור עבודה זרה, שמע מינה דעדיין מחלוקת במקומה עומדת.

ולענין הלכה נראה להחמיר, שהרי הרב צמח צדק ז״ל [סימן כ״ח] סבירא ליה דעונג שבת דאורייתא. והרב משבצות זהב ז״ל [סק״א] כתב דבריו בסימן זה גבי נר שבת. וכיון דהוי דאורייתא, שייך דין מאיס לגבוה אפילו בשאר איסורין דלאו דעבודה זרה נינהו. והגם דשני הרבנים הנזכרים ז״ל לא סבירא

אוצר ההלכה

להו הכי, מ״מ רב גובריהו ורב חילייהו דהרב הלבוש והרב ט״ז לסמוך עליהם להחמיר. כן נלע״ד כעת. (פתח הדביר ח״ג – סק״ה)

צא) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה. כתב המשבצות זהב (בסק״א), שמן ערלה וכדומה אסור לנר שבת, דלא שייך מצוות לאו להנות נתנו, דעיקר המצוה משום עונג היא, ודמי לישיבת סוכה, וכל שכן היא. ע״כ. וכוונתו סתומה, דהא פסקינן הנאת סוכה עלי קונם, מותר לישב בסוכה, דמצוות לאו להנות נתנו. עיין יו״ד סימן רט״ו בש״ך (סק״ב). ועיין מחנה אפרים הלכות נדרים (סימן כ״ה), ונודע ביהודה תניינא (או״ח סימן קל״ג), ושער המלך (הלכות לולב פ״ח). גם מה שכתב דעיקר המצוה משום עונג לא שייך בסוכה, דהתם המצוה משום ״למען ידעו״ וכו׳ [ויקרא כ״ג, מ״ג]. ובעיקר הדבר לכאורה זה תלוי במה שנחלקו אי היכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה אי שייך מצוות לאו להנות נתנו[37]. עיין מה שכתבתי בהשמטות (ח״א דף י״ג) דיש אומרים דלא שייך בהא מצוות לאו להנות ניתנו, והיינו טעמא דמודר הנאה ממעיין אסור לטבול בו בימות החמה [ראש השנה כח.]. ויש אומרים דגם בהא שייך מצוות לאו להנות ניתנו, ומודר הנאה ממעיין היינו טעמא דאינו טובל בימות החמה, דההנאה נמשכת אח״כ. עיין שער המלך שם. ומה שכתב המשבצות זהב כיון שעיקר המצוה משום עונג היא, נתבאר בהשמטות שם דזו היא סברת השואל שכתב באבודרהם [עמ׳ קפ״ט] לענין להריח בהדס שבלולב במוצאי שבת, אבל ה״ר גרשום ז״ל משמע דלא סבירא ליה כן, עיין מג״א סימן רצ״ז (סק״ה). (תהלה לדוד – סק״ב)

צב) שם אין מדליקין נר לשבת אלא משמן הנמשך אחר הפתילה וכו׳. (א״ה. סגולה נאה ראיתי לכתוב בענין השמן שאינו נקי כל כך, לעשות בו מעט מלח, ולשומו באש, או לפחות בשמש, ויצוף השמן הנקי למעלה. ולפחות אם לא עשה כך, יעשה מעט מלח בנר עצמו. וירא ה׳ יתחיל ליקח השמן לנר מראשית הכלי, ולא יתחיל בשמן התבשילין)[38]. (נוכח השלחן)

צג) שם אין מדליקין בזפת. במתניתין [שבת כ:] לא חשיב גפרית, עיין לעיל סימן רנ״ה ס״ג. [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: נראה כוונת הרב זצ״ל אף על פי שלענין מדורה כתב גם כן הדין של גפרית, כאן לא הזכיר דין זה משום שלא נזכר בגמרא]. (זכרון אברהם)

צד) שם ולא בשעוה. כתב הבאר היטב (סק״ד), פירוש, שיניחנו בנר וכו׳. קרוש או מהותך, אבל כרך שעוה סביב הפתילה מבואר בסעיף ז׳ דמותר. מחצית השקל [סק״ז]. מיהו שעוה שאינו מהותך ומעורב עם פסולת אפילו כרך על הפתילה אסור. אשל אברהם [סק״ז]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ו)

צה) שם ולא משמן העשוי מצמר גפן. כתב הטור (ע״ב שיטה י״ג), ולא בשמן קיק, ופרש״י ז״ל [שבת כא. ד״ה משחא] שמן העשוי מצמר גפן וכו׳. נ״ב: אמר המאסף, חסור לשון יש כאן וצ״ל מגרעיני צמר גפן, וכן מצאתי הנוסחא בדפוס אחר. אבל לא ירדתי לסוף דעת ר״י בעל הטורים בזה, דבגמרא [שם] הכי איתא, מאי שמן קיק, אמר שמואל שאלתינהו לכל נחותי ימא ואמרו לי עוף אחד יש בכרכי הים וקיק שמו. רב יצחק בריה דרב יהודה אמר משחא דקזא. ריש לקיש אמר קקיון דיונה. אמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי קקיון דיונה ולצלוליבא דמי, ומדפשקי רבי, ועל פום חנותא מדלן יתיה, ומפרצודוהי עבדן משחא, ובענפוהי נייחן כל בריחי דמערבא. ע״כ. ופרש״י ז״ל, בשמן קיק, שמן של עוף אחד נותנין בנר ודולק. משחא דקזא, שמן שעושין מגרעיני צמר גפן וקורין אותו קוטון. קקיון, כעין אותו של יונה. לדידי חזי לי, [מין] קקיון דיונה. ומדפשקי רבי, בבצעי המים הוא גדל. ועל פום חנותא מדלן יתיה, על פי החנויות מדלין אותו לצל. מפרצדוהי, מגרעיניו. נייחין, שוכבין. בריחי, חולין. ע״כ. ונראה דנקטינן [אליבא] דכולהו אמוראי, דאין מדליקין לא בשמן עוף דנקרא קיק, ולא בשמן גרעיני צמר גפן, ולא בשמן גרעיני קקיון דיונה. וכן הרי״ף [שם ח:], והרא״ש [שם פ״ב סימן א׳], ורבינו ירוחם [ני״ב ח״ב דף ס״ו ע״ד], הביאו שלשת הסברות לאסור שלשתן. גם הרמב״ם ז״ל בפרק ה׳ מהלכות שבת [ה״ח], והסמ״ג בלאוין ס״ה [דף ט״ז ע״ב], שכתבו סתמא ולא בשמן קיק כלשון המשנה, דעתם לאסור כל הנכלל בשמן קיק לכולהו אמוראי. וכן נראה מדברי הרב המגיד ז״ל.

והשתא איכא לאתמוהי על רבינו בעל הטורים ועל רבינו ב״י בספרו הקצר שנמשך אחר דברי רבנו יעקב בעל הטורים תרתי, חדא דלמה תפסו יותר דברי האומר משחא דקזא מהאומר שהוא שמן עוף ששמו קיק או קקיון דיונה, או לפחות לתפוס שלשתן כדעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש ורבינו ירוחם ז״ל. שנית, שכתב ופרש״י צמר העשוי מצמר גפן, כאלו רש״י ז״ל תפס כדברי האומר צמר גפן, וזה אינו, שרש״י ז״ל לא גילה דעתו. ואי משום שפירש שמשחא דקזא הוא צמר גפן אין זה נכון, שרש״י ז״ל לפרש דברי הגמרא בא, ופירש דמשחא דקזא צמר גפן. וזה אפילו אם לא היה מפרש כי אם משחא דקזא, כל שכן שפירש לכל השלש סברות, אבל לענין הלכה איזה לשון עיקר לא נתפרש בדברי רש״י ז״ל. ומיהו הא לא קשיא, שאין כוונת רבינו בעל הטורים לומר דרש״י ז״ל תפס כדברי האומר משחא דקזא, אלא שהוא ז״ל תופס כדברי האומר כן מאי זה טעם שיהיה, ורצה לבאר מהו משחא דקזא, וכתב ופרש״י ז״ל, ונמשך הרב ז״ל אחר אביו הרא״ש ז״ל בפסקיו שכתב מאי שמן קיק, אמר שמואל עוף אחד יש בכרכי הים וקיק שמו. רבי יצחק בר יהודה אמר משחא דקזא. ופרש״י ז״ל, שמן העשוי מצמר גפן. ריש לקיש אמר, קיקיון דיונה. ע״כ. וחשב רבנו יעקב בעל

הערות וציונים

37. עיין מ״ש בזה באורך בשו״ת יביע אומר (ח״ו חאו״ח סימן ל״ד אות ג׳). ותדליק, ובפירש״י שם. נאמ״ן ס״ט.

38. עיין בשבת (דף ס״ז ע״ב) נותנין בול של מלח לתוך הנר בשביל שתאיר

אוצר ההלכה

הטורים ז"ל דמדכתב הרא"ש ז"ל פירוש רש"י ז"ל במשחא דקזא נראה דהכי סבירא ליה. וזה אינו, שהרא"ש הביא כל השלש סברות, ומפני שלשתי הסברות הדבר מבואר, ולמי שאומר משחא דקזא אין הדבר מבואר, הוצרך לכתוב פירוש, צמר גפן, כדי להודיענו מהו משחא דקזא. ועוד שהרא"ש שהביא דברי רב יצחק בר יהודה שאמר משחא דקזא, מה שהביא פירוש רש"י ז"ל, הדבר מבואר שכוונתו לומר שרש"י פירש מהו משחא דקזא, אבל אין מפורש בדבריו כמאן פסק. אבל ר"י בעל הטורים ז"ל שלא הביא דברי רב יצחק בר יהודה שאמר משחא דקזא, אלא כתב ולא בשמן קיק שהוא לשון המשנה לבד, ועל זה כתב ופרש"י ז"ל שהוא שמן העשוי מגרעיני צמר גפן, אין ספק שכוונתו לומר שרש"י ז"ל תפס עיקר דשמן קיק הנזכר במשנה הוא שמן העשוי מגרעיני צמר גפן, וזה אינו וכדכתבינן.

וראיתי בקצור פסקי הרא"ש ז"ל שחברם ר"י בעל הטורים ז"ל [שם פ"ב אות א'] כתוב ולא בשמן קיק, ולא יותר, כדברי הרמב"ם ז"ל והסמ"ג. ואולי בכאן נפל טעות סופר וצריך למחוק ופרש"י וכו', או כי צריך להגיה כמו שכתוב בפסקי הרא"ש. ועל ה"ר דוד אבודרהם ז"ל [עמ' קנ"ג] יש לתמוה שכתב מאי שמן קיק, אמר שמואל עוף אחד יש בכרכי הים וקיק שמו וגומר, למה תפס דברי שמואל יותר מסברת האמוראים האחרים דאינהו בתראי לגבי שמואל. ואולי מפני דמסתבר טעמא דשמואל, דלדברי רב יצחק בר יהודה היה לו לתנא לומר ולא בשמן קיז. ולדברי ריש לקיש היה לו לומר ולא בשמן קקיון. אבל לשמואל אין כאן שינוי מאותו העוף, שקיק שמה וקיק קארי לה במתניתין.

ונראה בעיני שאף שמרי שמן זית הואיל והן עבין ואינן נמשכין אחר הפתילה אין מדליקין בהם בשבת, שלא התירו אלא שמן ולא שמרים, שהרי אין הנר דולקת בהם יפה ויבא להטות. ריא"ז הובאו דבריו בשלטי הגבורים פרק במה מדליקין [שבת ח: אות ג']. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

צו) שם ולא משמן העשוי מצמר גפן. חיסור לשון יש כאן וצריך לומר מגרעיני צמר גפן. וכן מצאתי הנוסחה בדפוס אחר. כנסת הגדולה [הגה"ט][39]. וכן הגירסא בטור דפוס ברלין. (אדני פז)

צז) שם ולא משמן העשוי מצמר גפן. כתב הטור (ע"ב שיטה י"ג), ולא בשמן קיק. נ"ב: עיין בהרב החבי"ב ז"ל [כנסת הגדולה הגה"ט][40] שהאריך בזה דאמאי פסק ר"י בעל הטורים ז"ל כמאן דאמר משחא דקזא. והרב בעל מג"א [סק"ח] כתב דהאריך שלא לצורך, דהטעם שפסק כן הוא משום דהני (סימנים) [שמנים] לא שכיחי ביננא. וזה דוחק, דמאחר דהרא"ש ז"ל [שבת פ"ב סימן א'] אביו פסק לאסור כל הנכלל בשמן קיק, וכן פסק הרי"ף ז"ל [שם ח:], ואם הוא מלתא דלא שכיח לא היה להם לפסוק כן. וזה פשוט. והרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה [שבת פ"ב מ"א] נראה שפסק כריש לקיש דאמר קיקיון דיונה. ע"ש. ועוד להרמב"ם איני יודע מה יענה. (יד אהרן – הגה"ט)

צח) שם ולא משמן העשוי מצמר גפן. כתב הטור (דף קע"ב ע"ב שיטה י"ג), ולא בשמן קיק, פירש רש"י [שבת כא. ד"ה משחא] שמן העשוי מצמר גפן כו'. נ"ב: עיין בספר כנסת הגדולה [הגה"ט][41] מה שתמה על הטור ומרן מהר"י קארו בשלחן ערוך, דלמה תפסו לעיקר דברי(ו) האומר דשמן קיק הוא משחא דקזא. גם על הר"ר דוד אבודרהם [עמ' קנ"ג] תמה עליו למה תפס דברי שמואל דהוא עוף. יע"ש.

ולעיד יראה דהטור דקדק דבתחלה הביא התלמוד [שם] דברי שמואל דקיק הוא עוף, ואח"כ מייתי דברי רב יצחק בר יהודה דאמר דהוא משחא דקזא, ואח"כ מייתי דברי ריש לקיש דאמר דהוא קקיון דיונה. וזה אין סדר יפה, דהיה לו להקדים דברי ריש לקיש דהוא מאמוראי קמאי טרם שיביא סברת רב יצחק בר יהודה שהוא אחרון. וס"ל להטור דטעם התלמוד שסדר דברי האמוראים כן, משום דכל אמורא מיקל יותר מן הראשון, דשמואל דפירש שהוא שמן עוף שנקרא קיק, אותו שמן הוא צלול ואפילו הכי אסור, כל שכן משחא דקזא שהוא עב יותר, וכל שכן קקיון דיונה דהוא עב יותר ממשחא דקזא. ורב יצחק דאמר דהוא משחא דקזא, מתיר להדליק בשמן עוף הנקרא קיק שהוא צלול, ולא אסר אלא במשחא דקזא, וכל שכן בשמן קקיון דיונה דהוא עב יותר. וריש לקיש מתיר להדליק בשמן העוף הנקרא קיק, וגם מתיר במשחא דקזא, ולא אסר אלא בשמן קקיון דיונה דהוא עב יותר ממשחא דקזא, כדמוכח מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה [שבת פ"ב מ"א] ומדברי רבינו עובדיא [שם]. יע"ש. וכיון דכן היינו טעמא דפסק הטור כדברי האומר משחא דקזא, משום דמסייע לו שמואל, והם תרי לגבי ריש לקיש. ושמן עוף הנקרא קיק סבירא ליה לטור דשרי, משום דשמואל הוא יחיד לגבי רב יצחק וריש לקיש דשרו שמן עוף הנקרא קיק, וכשפסק הטור דאסור להדליק במשחא, כל שכן דאסר בשמן קקיון דיונה דהוא עב יותר. אבל בשמן קיק, עוף הנקרא קיק שרי הטור, משום דהוא צלול. אמנם הרב דוד אבודרהם פסק כשמואל, דאין מדליקין בשמן עוף הנקרא קיק משום דהוא מחמיר יותר מכולם, דכיון דאין מדליקין בשמן עוף הנקרא קיק, כל שכן דאין מדליקין במשחא דקזא וקקיון דיונה. תשובת מהר"מ ן' חבי"ב כתיבת יד. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"א)

צט) שם ולא משמן העשוי מצמר גפן. זהו פירוש שמן קיק, ויש בגמרא [שבת כא.] עוד פירושים. וכתב הרב מגן אברהם [סק"ח], דהשמיטום הטור ומרן משום שאינם מצויים בינינו, ובכנסת הגדולה [הגה"ט][42] האריך על זה בחנם. עכ"ד הרב מגן אברהם. ודבריו אמת וצדק, דודאי הני אמוראי דכל חד מפרש שמן קיק בדבר (אחד) [אחר], לא פליגי במציאות, דכלהו

הערות וציונים

39. נדפס באות הקודמת. **40.** נדפס לעיל אות צ"ה. **41.** נדפס לעיל אות צ"ה. **42.** נדפס לעיל אות צ"ה.

אוצר ההלכה

מודו דהני תלתא, שמן עוף קיק, ומשחא דקאזא, (ודיקיונין) [ודקקיון], כלהו אינם נמשכים ופסילי, רק משמעות המשנה איכא בינייהו. ומאחר שכן, הטור ומרן נקטי היותר מצוי והוא הדין לאינך, ולענין דינא ליכא פלוגתא. וכן ראיתי שכתב הרב פרישה [דרישה סק״ד], דלא נקט הטור הנך משום דלא שכיחי. והוזקקתי לזה לאפוקי מספר יד אהרן [הגה״ט][43] שהקשה על הרב מג״א, ולק״מ. ופשוט. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״א)

ק) שם ולא משמן העשוי מצמר גפן. כתב הטור, ולא בשמן קיק כו׳. עמ״ש הכנה״ג ז״ל [הגה״ט][44] דאמאי פסק רבינו ז״ל כמאן דאמר משחא דקזא כו׳. וכן כתב גם הלבוש [ס״ג]. עמ״ש הרב מג״א (בסק״ח), ועמ״ש על דבריו הרב יד אהרן (בהגה״ט)[45], ומה שכתב (במחב״ר) [במהדורא בתרא][46] משם מהר״מ בן חביב בכ״י. ועיין מה שכתב הרב ברכי יוסף ז״ל בקונטרס אחרון בסימן זה (סק״א)[47]. (דברי מנחם – הגה״ט סק״א)

קא) שם ולא באליה ולא בחלב. היינו אליה היינו חלב, ושומן לחוד לא נזכר. [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: נראה כוונתו, אחר דאליה וחלב אחד הוא למה נזכר שניהם במשנה זו. ותירוצו שומן לחוד לא נזכר, והוי מצי למימר דחלב אסור להדליק אבל בשומן מותר, קמ״ל אליה דהיא חלב טהור ומ״מ אסור. אכן החיי אדם (כלל ה׳ סעיף י״ז) הביא רק חלב ולא אליה, משום דחד דינא אית להו. ודודי הרב מוהר״ש נר״ו כתב לי שבהעתקתו איתא: ס״ג ולא באליה. היינו אליה היינו חלב. שם ולא בחלב. ושומן אווז לא נזכר. עכ״ל. אבל גם לפי נוסחא זו יש לפרש לענ״ד דדיוק הגאון זצ״ל הוא דלא צריך להזכיר שומן אווז, והוא הדין כל שומן, משום דכבר נזכר אליה]. (זכרון אברהם)

קב) שם ולא באליה ולא בחלב וכו׳. כתוב באליה רבה [סק״ח], נשאלתי האיך מדליקין בשומן וחמאה. והשבתי, דאין שומן וחמאה בכלל חלב ואליה. וראיה קצת מדהוצרך התנא [שבת כא.] לאסור שומן מעוף קיק, הא תני [שם כ:] חלב ואליה. ועוד יש לסמוך בזה אפוסקים דמתירין בחלב מבושל, וקודם שמדליקין מבשלין לחמאה ושומן, ועל כל פנים יתן לתוכו שמן כל דהו. [ע״כ]. אבל זה לשעת הדחק, אבל למצוה מן המובחר ידליק בשמן זית, שהביא בספר חסידים [סימן רע״ב] שאחד האריך ימים מאוד ולא היה לו זכות אלא שהדליק שמן זית לשבת. ועוד שמא יפול מן החמאה למאכל. ועוד אם לפעמים ידליק בחמאה ופעמים בשומן יוכל לבוא לידי בישול בשר בחלב. (בגדי ישע)

קג) שם ולא באליה ולא בחלב וכו׳. שומן וחמאה, עיין מה שכתב הרב אליה רבה [סק״ח]. ועיין מה שכתב בשו״ת שער אפרים (סימן ל״ח), ומה שכתבתי לקמן סימן תרע״ג [סק״א] בס״ד. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ב)

קד) שם ולא באליה ולא בחלב וכו׳. כתב הבאר היטב [סק״ד], ובחמאה וכו׳. כן כתב במשבצות זהב [סק״ד] בשם אליה רבה [סק״ח], דחמאה או שומן אסור, ושומן עוף מותר. ואם אין לו רק שומן בהמה או חמאה, יש לצדד. שמן של ערלה אסור, דלא שייך מצוות לאו להנות ניתנו [ראש השנה כח.], דעיקר המצוה משום עונג, וגם אם יש לו נר כשר ורוצה להרבות אורה למצוה אפשר ג״כ אסור. ואפשר דתליא במחלוקת שהביא המג״א (סימן תרע״ג סק״ד) בשמש אצל הנרות אם מותר להשתמש. משבצות זהב [סק״א]. נפט שלנו מותר להדליק. שואל ומשיב מהדורא [תניינא] ח״ג [סימן קי״ח]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ז)

קה) שם ולא בחלב. הכי תנן בפרק במה מדליקין ([שבת] דף כ׳ ע״ב), ולא באליה ולא בחלב, נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל, וחכמים אומרים אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו. וכתבו שם התוספות ז״ל (ד״ה אחד מבושל), הכא מזכיר שאינו פשוט תחילה, וכן בכמה מקומות וכו׳. ע״כ. והרב הגדול חיד״א ז״ל בספר עין זוכר (מערכת האל״ף אות פ״ו) כתב בשם יש מקשים, דלפום מאן דכיילי התוספות ז״ל בכתובות (דף כ׳ ע״ב ד״ה אחד חדשות), דכי קאי אפלוגתא נקיט הפשוט תחילה, א״כ הוה ליה למיתני הכא אחד שאינו מבושל ואחד מבושל. ע״ש. גם הרב אמר ידיד ז״ל בחדושיו לשבת שם [ח״א דף י״א ע״ג] הקשה מדנפשיה קושיה זו. והוא ז״ל והרב שבת של מי ז״ל שם, שני נביאים נתנבאו בסגנון אחד בישוב קושיא זו, עיין עליהם. והרב אמר ידיד ז״ל הוסיף לתרץ וכתב, ומה גם לפי מה שכתבו התוספות בכתובות (דף מ׳ ע״א ד״ה אחד כדרכה) דהיכא דצריך למיתני הן ולאו, כן דרך התלמוד לשנות ההן תחילה. ע״ש. וכן תירץ שם הרב חיד״א ז״ל.

ומרן מלכא עט״ר מורינו הרב הגדול בספר שרשי הים ז״ל (ח״א דף קכ״ו) הביא דברי התוספות דזבחים ריש פרק דם חטאת (דף צ״ב ע״ב [ד״ה אי הכי]) עלה דפריך תלמודא אי הכי אחד הנאכלות ואחד הפנימיות, אחד הפנימיות ואחד הנאכלות מבעיא ליה. שכתבו, דהיכא דקאי נמי אקרא, רגיל התנא למנקט הפשוט תחילה, ואפילו היכא דקאי אקרא נקיט שאינו פשוט תחילה היכא דאיירי התנא באותו ענין קודם. וכתב, ובהכי ניחא מה ששמעתי מקשים בימי חרפי מהחכם השלם ידידייא טאריקא ז״ל[48] על מה ששנינו במתניתין בפרק במה מדליקין [שבת כ:], נחום המדי אומר וכו׳, וכתבו התוספות [שם ד״ה אחד מבושל] וכו׳. ולפי מה שכתבו הם עצמם שם בזבחים ובפסחים ובכתובות, דהיכא דקאי אקרא או אפלוגתא מזכיר הפשוט קודם, הרי מתניתין קתני שאינו פשוט קודם אף דקאי אפלוגתא דתנאי. אמנם לפי מ״ש דהיכא דאיירי באותו ענין אף דקאי אקרא או אפלוגתא אפילו הכי מזכיר שאינו פשוט

הערות וציונים

43. נדפס לעיל אות צ״ז. **44.** נדפס לעיל אות צ״ה. **45.** נדפס לעיל אות צ״ז. **46.** נדפס לעיל אות צ״ח. **47.** נדפס באות הקודמת. **48.** מחבר ספר אמר ידיד הנ״ל.

אוצר ההלכה

קודם, ניחא, דהכא נמי כיון דת״ק דהיינו נחום המדי תני מדליקין בחלב מבושל, נקטו נמי חכמים לישנא דנחום אע״פ שאינו פשוט. ועיין בגיטין (דף ט׳ ע״א) דתני תנא אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ולמביא, וכתבו התוספות שם [ד״ה ששוו]: איפכא הוה ליה למימר, ששוו שחרורי עבדים לגטי נשים, אלא אגב דרישא איירי בגיטין, נקטיה ברישא וכו׳. ע״ש. ועל פי זה ניחא מאי דתנן בפ״ב (דפאה) [דכלאים] מ״ז, רבי שמעון אומר אחד זרע פשתן ואחד כל המינין. ושם פירשו הרא״ש והר״ש דלהקל קאמר רבי שמעון, ולדידהו ניחא דהוי הפשוט תחילה. ברם לדעת הרמב״ם ורבנו עובדיה ז״ל שם דרבי שמעון אתא לאסור, קשה לכאורה, דנקט החידוש תחילה. ברם לפי דברי התוספות שהביא מוה״ר זה הי״ם גדול ז״ל ניחא, דכיון דת״ק קאמר מותר לסמוך לו תלם של פשתן, להכי נקט רבי שמעון תחילה תלם של פשתן אגב רישא כנזכר.

ועיין להרב בית ישחק ז״ל (דף י״ט ע״ד), אחר שהביא כל דברי התוספות הנזכרים, נרגש מקושיא זו ממתניתין דנחום הנזכרת. ותירץ, דנראה ודאי דאין כוונת התוספות לומר דבדוקא מזכיר הפשוט תחילה, אלא כוונתם לומר דהדין שהזכיר בפירוש הת״ק מזכירו נמי התנא בתרא תחילה. ומאי דנקטו בלשונם הפשוט, הוא משום דהם איירו גבי ההיא דיבנה ודסוכה דהת״ק נקט הפשוט וכו׳. וא״כ בהך מתניתין דנחום חידש מדליקין בחלב מבושל, כשבאו חכמים לומר דלעולם אין מדליקין בחלב כלל, הזכירו תחילה חלב מבושל, שהוא מה שהזכיר נחום, כיון דמהדרי את״ק וכו׳. ע״ש.

ולע״ד אחהמ״ר כמה קשה להוציא דברי התוספות מפשטן, ולפרש דמה שכתבו דנקיט הפשוט תחילה לאו דוקא. ומה גם דאי כפירושו, הנה דברי התוספות דזבחים אין להם מובן. שהרי תחילה כתבו דהיכא דקאי אקרא או אפלוגתא אורחיה דתנא למינקט הפשוט ברישא, ושוב הקשו על זה וז״ל: והא דתנן [סנהדרין לב.] אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בעי דרישה וחקירה אע״ג דקאי אקרא, איידי דאיירי בפרקא דלעיל בדיני ממונות נקט נמי דיני ממונות ברישא. ע״כ. והשתא אם איתא דכוונת התוספות בתירוצם דדרך התנא למתני הפשוט ברישא לאו דוקא, מה הוקשה להם מדתנן אחד דיני ממונות, מאחר דפשוט לאו דוקא, אלא אפילו אינו פשוט, כל דאיירי ביה קודם תני ליה ברישא, ומה חידשו בתירוצם השני. אלא ודאי דעד השתא לא משנו אלא הפשוט ממש, לת״ק בדוקא נקיט ברישא. ומשום דקשיא להו ממתניתין דסנהדרין דנקטו שאינו פשוט ברישא, הוסיפו בכלל זה לומר, דכל דאיירי ביה ת״ק תני ליה אפילו שאינו פשוט, מאי דלא הוה סבירא ליה בתירוצא קמא. ומאחר דהוא ז״ל כבר ראה דברי התוספות דזבחים הנז׳, איך מפרש כן בדברי התוספות. אבל האמת דמתניתין דנחום דמיא למתניתין דסנהדרין לפום שינויא בתרא דתוספות, וכדיישב עט״ר מוה״ר זה הי״ם גדול ז״ל.

והרב אמר ידיד ז״ל שם כתב דקושיא זו שלחה למתא אזמיר יע״א לאחד מבחורי חמד חכם ותיק, ושם הובא מה שהשיב לו. ומתוך מה שכתב מורינו הרב ז״ל בספרו שרשי הים שהביא קושיא זו משם הרב הנזכר ויישבה, ניכרין הדברים שאליו שלח הקושיא הנזכרת בימי חרפו. והתשובה שהובאה שם שנה רבי בנערותו, כמבואר אל עין הקורא בשני מקומות. וחזיתיה להרב ז״ל שם בדף י״ב ע״א שדחה תירוצו של מוה״ר ז״ל וז״ל: ומה שרצה לומר דנקט הכי הכא, דהכי ארחיה דתנא למינקט ברישא מאי דמיירי בו מקודם, וחיליה מהיא דגטין [ט.] וסנהדרין [לב.], הא ודאי אין לו שחר, ולא דמי הא דידן להנהו כלל וכו׳. ובע״ב ביאר דחייתו וכתב, דהתם בגטין ובסנהדרין דאיירי עד אותו מקום הכל בדיני ממונות, ובגטין נקט תחילה דיני ממונות ניחא. ברם הכא דנזכר פעם אחת חלב מבושל, לא מיקרי משום הא דאיירי בו מקודם עד דלינקיט משום הא מבושל תחילה. וזה פשוט וכו׳. ע״כ. ואחהמה״ר אין חילוקו מבורר, דהא דכתב דבסנהדרין איירי עד אותו מקום הכל בדיני ממונות, אני עני לא חזינא כי האי סימנא, דבהדיא חזינא במתניתין דבריש פרקא דלא תני הכל בדיני ממונות, אלא תני נמי כמה דינין מדיני נפשות, דהכי תנן התם בריש פרק קמא, דיני ממונות בשלשה, דיני נפשות בעשרים ושלשה. ומאריך עוד בדיני נפשות הרובע והנרבע בעשרים ושלשה. אין דנין לא את השבט וכו׳ אלא עפ״י בית דין של שבעים ואחד. אין עושין עיר הנדחת אלא עפ״י בית דין של שבעים ואחד. וכן במתניתין דריש פ״ב [שם יח:] תנן, כהן גדול דן ודנין אותו. ודין זה להאיבעית אימא דהתם (דף י״ח ע״א) לענין דיני נפשות נשנית בכהן גדול שהרג את הנפש במזיד ונהרג. ע״ש. ונמצא דמה שכתבו התוספות איידי דאיירי בפרקא דלעיל בדיני ממונות, אין הכוונה כמו שכתב הוא ז״ל דעד אותו מקום הכל בדיני ממונות, אלא דפתח תנא בפרקא דלעיל בדיני ממונות הגם דתני נמי דיני נפשות. ואולי דלזה כיוון הרב צאן קדשים ז״ל שהגיה בדבריהם איידי דאיירי בפרקא דלעיל ברישא דיני ממונות. כצ״ל. ע״ש. דהוקשה לו כדכתיבנא, דלא איירי בפרקא דלעיל בדיני ממונות לבד. לכך הוסיף בדבריהם תיבת ברישא, דאיידי דתני התם ברישא דיני ממונות נקט הכא נמי דיני ממונות ברישא היפך ממש ממה שכתב הוא ז״ל. וא״כ שפיר יליף מוה״ר ז״ל מהתם להכא. דודאי הך מתניתין דשבת עדיפא, דנחום לא אמר אלא מדליקין בחלב מבושל, ולא הזכיר שאינו מבושל אפילו בתר מבושל, א״כ כל שכן דיש לנו לומר איידי דנחום נקט מבושל נקטו חכמים מבושל ברישא, הגם דאינו פשוט. ואי משום דהכא לא הוזכר מבושל אלא פעם אחת, לא ידעתי מה בכך, דמאחר דבהא אסיק לחלוק על נחום סמוך לדבריו ממש, ועדיף מההיא דדיני ממונות דמופלג טובא בין פרק לפרק, ואילו הכא בההיא חלוקא תפס מילתיה דנחום. והרי גם בההיא דיבנה ושאר המקומות לא הוזכר ברישא יבנה אלא פעם אחת, ומשום חדא זימנא תני אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.

אוצר ההלכה

עוד כתב שם הרב אמר ידיד ז״ל לתרץ קושית התוספות בזבחים [צב: ד״ה אי הכי] מההיא דאחד דיני ממונות, דתני שאינו פשוט ברישא, דדרישה וחקירה בדיני נפשות כתיב, אלא דכיון דכתיב משפט אחד יהיה לכם, מרבינן דגם דיני ממונות בעי דרישה וחקירה. על זה כתב וז״ל: ולולי דבריהם הייתי מיישב דלק״מ, דהא קרא כתיב בדיני נפשות ״ודרשת״ [דברים י״ג, ט״ו], ובדיני ממונות ״משפט אחד״ [ויקרא כ״ד, כ״ה], ושמעינן דבשניהם צריך דרישה וחקירה, א״כ מה בכך אי נקט דיני ממונות תחילה, דשניהם שוים בפסוק, ותנא דמתניתין ידע דשוים הם ולכן לא קפיד איזה מהם שונה תחילה. ולא מקרי הכא דקאי אקרא, דכבר ידעינן ליה מעיקרא ממשפט אחד, דר״ל דגם בדיני ממונות צריך חקירה. ומאי דאמרינן דהיכא דקאי אקרא נקיט הפשוט תחילה, היינו כמו אחד בור ואחד שיח [בבא קמא נ:], דבקרא לא נזכר אלא בור וכיוצא, ברם הכא דשניהם בקרא ולא בא התנא אלא ליתן חילוק ביניהם ולא קאי אקרא, אדרבא נקיט שאינו פשוט תחילה, ואין צריך להאריך בדברים פשוטים. ע״כ. וכן ראיתי להרב שבת של מי ז״ל [שבת כ: תוד״ה אחד] שהקשה משם הרב מר גיסו ז״ל קושית התוספות הנז׳ ממתניתין דאחד דיני ממונות, וכבר השיגם מעלת הרב מר גיסי נר״ו בספר נחמד למראה ח״א [שביעית פ״א דף קי״ד ע״ד]. והרב שבת של מי תירץ כנזכר, דהתם ליכא קפידא, דתרתי איתא בקרא כדכתיב ״משפט אחד״. ע״ש.

ולע״ד אחהמ״ר דבריהם ז״ל מרפסן איגרי, דאשתמיט מנייהו לפי שעה סוגיא ערוכה שם בזבחים (דף צ״ב [ע״א]) דקיימי בה התוספות ז״ל עלה דתנן דם חטאת שניתז על הבגד טעון כיבוס. ואע״פ שאין הכתוב מדבר אלא בנאכלות, שנאמר ״במקום קדוש תאכל״ [ויקרא ו׳, י״ט], אחד הנאכלות ואחד הפנימיות טעונות כיבוס שנאמר ״תורת החטאת״ [שם פסוק י״ח], תורה אחת לכל החטאות. ובע״ב אמרינן, רבה אמר, אמר קרא ״אשר יזה מדמה״ [שם פסוק כ׳], בהזאות הכתוב מדבר. והתניא אע״פ שאין הכתוב מדבר אלא בנאכלות, לענין מריקה ושטיפה, אבל לענין כיבוס אשר יזה כתיב. ופרש״י ז״ל [ד״ה רבה אמר], עיקר כיבוס בפנימיות כתיב, דאשר יזה בניזאות הכתוב מדבר, והיינו בפנימיות כתיב בהן הזיה על הפרוכת. אבל בחיצונות אין כתיב הזאה, וחיצונות הוא דאתרבו מתורת. ע״כ. ופריך הש״ס, אי הכי אחד הנאכלות ואחד הפנימיות, אחד הפנימיות ואחד הנאכלות מבעיא ליה, ומשני תני הפנימיות וכו׳. ע״כ. ופרש״י ז״ל, אי הכי, דעיקר קרא בפנימיות כתיב, אמאי תנא אחד הנאכלות ואחד הפנימיות דמשמע האמורה בנאכלות נוהגת אף בפנימיות וכו׳, אלמא נאכלות במשמעותה אתו ופנימיות מריבוי. ע״כ. הרי להדיא דהגם דתרוייהו איתנהו בקרא, עיקר קרא בפנימיות דהיינו משמעות הכתוב, ונאכלות מריבוי דתורת, ו]אפילו הכי מקשי בש״ס דליתני אחד הפנימיות תחילה, שהוא הפשוט לענין הזיה, דאשר יזה כתיב בפנימיות, ולנאכלות לא חשיב פשוט דאינו מפורש בקרא אלא אתי מריבוי דתורת. מעתה איך שייך לתרוצי מתניתין דאחד דיני ממונות דלא קאי אקרא, כיון דתרוייהו הוזכרו בכתוב דיני נפשות בקרא דודרשת, ודיני ממונות ממשפט אחד, וליכא קפידא לאקדומי. הא כיון דדיני ממונות לא אתי אלא מריבוי ולא מעיקר קרא, הוה ליה לאקדומי דיני נפשות כקושית הש״ס דזבחים, ולא ניחא ליה לתרוצי הך תירוצא עד שהוצרך להגיה המשנה תני אחד הפנימיות וכו׳, היפך דבריהם ממש. ויותר יקשה להרב אמר ידיד ז״ל, דכבר ראה דברי התוספות בסוגיא זו ולא שלטא עינא פקיחא בעיקר הסוגיא. וצ״ע.

ואחר זמן בא לידי ספר הבהיר מכתב שלמה להרב חשק שלמה ז״ל, וראיתי לו שם (בסימן ט״ל) שהביא פתקא מעט״ר מוה״ר זה הי״ם גדול ז״ל על דברי התוספות דפרק במה מדליקין הנז׳. והרב ז״ל השיב לו שם (בסימן מ׳) ליישב קושיותיו. וכיון שנעתקתי לעניינים אחרים לא יכולתי לעמוד על דבריו. ואתה תחזה. (פתח הדביר ח״ג – סק״ו)

קו) שם ולא בחלב וכו׳. בדרך אגב, מאי טעמא אין מדליקין בחלב שאינו מהותך, לפי שאין מדליקין [שבת כא.]. כזה שבת קי״ג [ע״א], אין ניטלין, לפי שאין ניטלין[49]. ובבא בתרא [פב.], דקל אין לו גזע, לפי שאין לו גזע[50]. וגטין ס׳ [ע״א], מאי טעמא אין כותבין פרשיות לתינוקת, לפי שאין כותבין. ונדה ס׳ [ע״א], מאי טעמא אין תולין כתם בבעלת כתם, לפי שאין תולין. אמנם באין מדליקין ואין ניטלין יש פירוש אחר, דאין נדלקין יפה ואין ניטלין מחמת כובדם. (רכוש הים)

קז) שם אין מדליקין בעטרן כו׳. וכן פסק הרמב״ם ז״ל (פ״ה מהלכות שבת ה״י). יע״ש. ועיין להרב מרכבת המשנה אלפאנדארי ז״ל [שם דף נ״ט ע״ג ד״ה אבל] שהקשה להרמב״ם דהוא היפך ממ״ש בפירוש המשנה [שבת פ״ב מ״א], והצ״ע. וכעין זה הקשה שם בדף נ״ט ע״ד. ועיין למרן החבי״ב בכנסת הגדולה (בכללי הפוסקים אות ז״ך) דהביא משם (הרא״ש) [הרא״ם] [ח״א סימן ה׳] והרב משפטי שמואל [סימן ו׳], דאין להקשות מפירוש המשנה לספר היד, דלפעמים בפירוש המשנה נוטה לקולא ובספר היד נוטה לחומרא. יע״ש. ועיין להרב מרכבת המשנה גופיה בפרק ג׳ מהלכות חמץ ומצה (הלכה ג׳) שכתב, דאין להקשות מפירוש המשנה לספר היד, וכן כתב בספר יד אהרן (או״ח סימן תמ״ד הגב״י). (חלקו של יוסף)

קח) שם אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע ויניחנו ויצא. המג״א (סק״ט) הביא דברי התוספות שם [שבת כה: ד״ה הדלקת] דר״ל וחובה לאכול בשבת אצל הנר. והפרי מגדים [אשל אברהם סק״ט] כתב, דלפ״ז אם אין לו רק עיטרן יכול להדליק, דאין ספק מוציא מידי ודאי. והנה המג״א ציין לסימן רע״ג (ס״ג [ס״ז], ור״ל דמבואר שם דבמקום צער הזבובים וכדומה יכול לאכול בחצר. ולא אדע אם המג״א כתב זה לקושיא. אך א״כ

הערות וציונים

49. שם איתא, אין מטלטלין, מ״ט לפי שאין ניטלין. **50.** שם איתא, אמר רב פפא אין לו גזע לבעל הדקל לפי שאין מוציא גזע.

אוצר ההלכה

יקשה ביותר, דלעיל סימן רס״ג כתב המג״א (סקט״ו) דיכול להדליק אף שלא במקום אכילה מפני הדחק. ועל כרחך צריך לומר דלא מבעיא דמסימן רע״ג אין כאן קושיא, דאמת דחכמים תקנו להדליק במקום אכילה, אף דאח״כ מפני הצער אינו אוכל שם, מ״מ ידי הדלקה יצא, ולא אמרו שיאכל בצער במקום הדלקה. ובפרט דענין אכילה יכול לקיים במקום נר אחר ויש לו בודאי עונג. ומ״מ הדלקה צריך תחילה במקום שרוצה לאכול, וזה מצות הדלקה. אבל גם מסימן רס״ג נראה דאין לדמות לכאן, דהשמנים שאסרו חכמים ודאי אסור, ולא מקיים מצוה רק בשמנים שהתירו, ואם מפני הדחק אינו יכול להדליק במקום אכילה רק אף בבית הטבילה כדלעיל, מ״מ צריך להדליק בשמנים שאמרו, וא״כ עטרן שאסרו מפני דעיקר תיקנו במקום אכילה, שוב אין מדליקין, אף דמצינו דפעמים מותר אף שלא במקום אכילה. וזה ברור.

וא״כ אף בנידון של הפרי מגדים י״ל דאף באין לו נר אחר, מ״מ כיון דאסרו אותו שוב אין מדליקין בו. אך נראה דבלאו הכי אין לדמות עטרן לכל שמנים הפסולין, דשאר שמנים אסורין להדליק אף בשאר מקומות דאין מדליק לשם מצוה, מ״מ כיון דהטעם שמא יטה, אסור בכל מקום. אבל עטרן שאינו אסור רק משום שמא יניחו ויצא, א״כ לא אסרו אלא במקום שמדליק לשם מצוה, אבל במה שמוסיף להדליק במקום אחר שאין אוכל שם ליכא איסורא, כיון דלא שייך הטעם שיניחנו ויצא. ואין להקשות דא״כ למה חשבוהו בין שמנים הפסולין, לק״מ, דאדרבה בפירוש אמרו במשנה [שבת כד:] אין מדליקין בעטרן מפני כבוד שבת. ולמה כתבו כאן הטעם, רק דאתי להשמיענו דרק מפני כבוד שבת אסור, אבל במקום שמדליק שלא לכבוד השבת בזה לא אסרו. וא״כ באין לו נר אחר לא גרע הבית משאר מקומות שמדליקין בעטרן, ולפ״ז יכול להדליק אבל לא יברך עליו, כיון דאסרו שלא להדליק בזה לכבוד שבת. כן נראה לפענ״ד. (גנזי חיים – סק״ה)

קטז) שם אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע ויניחנו ויצא. ועיין סוכה (ט״ו) [יג.], אין מסככין (בהיזמי והיגי) [בשווצרי] דסרי ריחייהו ושביק להו ונפיק. (רכוש הים)

קי) שם אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע ויניחנו ויצא. וכן הוא בגמרא [שבת כה:]. ותמה בחכמת שלמה, למה לי להאי טעמא, הא בטעם אין מדליקין בשמן שריפה אמר רבה לאביי בסוגיא [שם כג:], משום דכיון דמצוה לשרפו חיישינן שמא יטה, ופירש״י [שם ד״ה שמא] כדי למהר לשורפו. א״כ הכא נמי כיון דריחו רע ניחוש שמא יטה למהר לשורפו מפני הריח רע, ומסיק בצע״ג. ולענ״ד אפילו אם יש ממש בחשש זה, אבל הוא חשש מאוחר מהטעם דמפני כבוד השבת, דמצות נר לעונג ניתן ולא לצער, ומיד כשידליק יהיה לו צער. מה שאין כן שמא יטה הוא חשש מאוחר, שאם כבר יש לו צער יטה כדי למהר לשורפו, ומשנה טעם המוקדם קאמר. ועוד אולי רק בשמן שריפה שצריך לשרוף הכל בהול במצוה, ושייך שמא יטה כדי לקיים מהר מצות שריפה, אבל לא במה ששורף משום מצוה שאין צריך שידליק כולו, וכיון שדולק יפה לא חיישינן שיטה כדי למהר שריפתו. (שלחן אש)

קיא) שם ויניחנו ויצא. עיין באר היטב (סק״ה) מה שכתב בשם המג״א (סק״ט). ועיין באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש שכתב, דהעולם מקילים כעת בזה, מצד שכפי הנהוג עכשיו לסתום באבן שקורין פליט״א מבחוץ אחר שסתמו בעצים רק חצי פי התנור בית החורף. ועל פי זה אין עוד שום אחריות ושום חשש שריפה, כי אי אפשר שיודלקו העצים שבפי התנור מצד שהאבן מונע משם נשיבת אויר. יעו״ש שהאריך בזה. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

קיב) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו. כתב ב״י (ע״ד שיטה כ״ב), אמר ליה אביי ולימא מר מפני שהוא עף וכו׳. נ״ב: התוספות ז״ל [שבת כו. ד״ה ולימא] הקשו, תימה, דהוה ליה לומר דאפילו בחול נמי ליתסר, כדאמר לקמן דאין מדליקין בנפט לבן אפילו בחול מפני שהוא עף. עכ״ל. ונראה דכוונת אביי הכי הוא, ולימא מר מפני שהוא עף, כלומר ואפילו בחול נמי ליתסר. ותירץ, חדא ועוד קאמר, הכי פירושא, ודאי איכא טעם אחר מפני שהוא עף שאסור להדליק בו אפילו בחול, [אלא] דיש טעם אחר משום גזרה שמא יסתפק ממנו, דהטעם זה לבד שייך בשבת דוקא. ועיין בב״ח ז״ל [אות ג׳] ובספר מעיל שמואל בחדושיו על הרמב״ם (דף י״ד ע״ב). (יד אהרן – הגב״י)

קיג) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו וכו׳. והוא הדין בנפט אין מדליקין בו מפני שהוא עף, ולא זכר אותו הש״ע משום דאף בחול נמי אסור. ולא זכר הש״ע הצרי אע״ג דגם הוא עף, אלא שיש בו טעם אחר דשייך גבי שבת, דהיינו דיש לחוש שמא יסתפק ממנו. (משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

קיד) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו וכו׳. במג״א (סק״ט), ויניחנו וכו׳. ויש בגמרא [שבת כו.] עוד טעם, שקופץ בפניו ומזיקו, לכך אפילו בחול יש לזהר כהאי מעשה בגמרא. (בגדי ישע)

קטו) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו וכו׳. הרמב״ם פ״ה [מהלכות שבת ה״י] כתב, ועוד מפני שהוא עף, ולא בנפט לבן ואפילו בחול מפני שהוא עף ויבא לידי סכנה, ומדקדוק דבריו דקדק בספר מעיל שמואל בהגהותיו [דף י״ד ע״ב] דבצרי לא מתסר בחול דאינו עף כל כך, ובשבת חיישינן שמא יחשוב שהוא כנפט לבן ויכבהו. והוא דקדוק נכון בדברי הרמב״ם. אבל קצת קשה דא״כ על מי סמך רבה דאמר חדא ועוד קאמינא, חדא מפני שהוא עף, והלא אין גזרה זו כל כך פשוטה שלא הוצרך לאומרה בתחילה. ורואה אני לרבנו ירוחם (נתיב י״ב ח״ב [דף ס״ז ע״א]) דבצרי כתב, וגם שהוא עף [ואולי] (ו)ידלק

אוצר ההלכה

הבית, וכן אין מדליקין בנפט לבן בחול ואין צריך לומר בשבת, מפני שהוא עף ואולי ידלק הבית. עכ״ל. הרי דעל שניהם הוא אומר אולי ידלק הבית, ואפילו הכי גבי נפט דוקא נקט בחול. ואפשר דבצרי נמי סבירא להו להרמב״ם ורבינו ירוחם דאין מדליקין אף בחול, וכמו שכתב הרשב״א בחדושיו [שבת כו. ד״ה א״ל אביי] דאין מדליקין בצרי כלל, וזהו חדא מפני שהוא עף ואין מדליקין בו כלל, אלא דנקטי לשון הברייתא דבנפט לבן הזכירו דאסור בחול, והוא הדין בצרי. ודוחק. ועיין מה שכתב בספר יד אהרן [בהגב״י][51] ובחדושי הרשב״א [שם]. ודוק. (ברכי יוסף – סק״ד)

קטז) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו וכו׳.

יש לי מקום עיון בזה, דבאמת בש״ס [שבת כה:] קאמר רבי שמעון בן אלעזר כן, אבל אין הראיה לפסק הלכה, דאפשר כיון דאנן קיי״ל דמלאכה שאינה צריכה לגופה אינו רק מדרבנן, לא חיישינן בזה שמא יסתפק, דאף אם יעשה כן לא יעבור רק על איסור דרבנן. ואף שהתוספות במסכת שבת [מז: ד״ה מפני] כתבו דגזרינן כיבוי שאינו רק מדרבנן (משום) אטו כיבוי שהוא לעשות פחמין, כבר כתב הרב בט״ז לקמן דדוקא כיבוי אטו כיבוי גזרינן, ולא חיישינן שמא יעשה דבר שאינו רק איסור דרבנן. עיין היטב לקמן בט״ז. ולפ״ז אפשר לומר הך ברייתא דרשב״א כרבי יהודה [שם עג:] אתי, דסבירא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליו. אבל אנן קיי״ל מלאכה שאינה צריכה לגופה אינו רק מדרבנן, באמת לא חיישינן שמא יסתפק ממנו. וביותר קשה לפי מה שכתבתי בחדושי ליישב קושיית התוספות [שם כו. ד״ה חדא] שהקשו דלמה לי הטעם דשמא יסתפק, תיפוק ליה דהוי דבר היוצא מן העץ כמו דקאמר רשב״א בעצמו, צרי אינו אלא שרף וכו׳, וכל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן מפני שאינו נמשך יפה אחר הפתילה. וכתבתי ליישב, דיש נפקא מינה בטעם שמא [יסתפק] לאסור אף כשיש נר אחר מדברים המותרים, דדעת הרבה פוסקים דלא חיישינן שמא יטה כיון דיש נר אחר להשתמש לאורו, אבל להך טעמא דשמא יסתפק ממנו, אף ביש נר אחר אסור להדליק בצרי משום שמא יסתפק ממנו. ובזה אתי שפיר, דבאמת אף מחשש איסור דרבנן ראוי ליזהר שלא יעבור. אמנם מטעם זה לא חששנו לבטל מצות נר שבת שהוא חובה, ולא העמידו חז״ל דבריהם לבטל מצות נר ביתו מחשש איסור דרבנן, כיון דספיקא הוא. רק כיון דבלאו הכי אסור להדליק בצרי משום שאינו נמשך יפה אחר הפתילה, והוא חשש איסור תורה. רק דיש מקום להתיר ביש לו נר אחר, וכיון דיש לו נר אחר א״כ אין כאן חשש ביטול נר של שבת, וחששו אף לאיסור דרבנן דהיינו שמא יסתפק ממנו ויבא לכלל כיבוי. אבל לדידן דלא קיי״ל בזה כרשב״א לאסור ביוצא מן העץ וכמו שיבואר, א״כ לא נשאר רק חשש שמא יסתפק ממנו, ואין בזה כדאי לבטל מצות נר ביתו, כיון דאינו רק חשש איסור דרבנן. וצריך לומר דס״ל להפוסקים כיון דתני להך בין שאר שמנים, והתוספות כתבו לקמן [שם כג: ד״ה גזרה] דהך חשש שמא יטה אינו בגדר ספק, רק כיון דאינו נמשך ודאי קרוב שיבוא לידי הטיה. הוא הדין בזה, כיון דריחו נודף קרוב הדבר שיסתפק ממנו ואינו בגדר ספק. ואמנם בהא דהקשה הש״ס [שם כו.] ונימא משום שהוא (עץ) [עף], וכתבו התוספות [שם ד״ה ולימא] דהיינו שמא יכבה, בזה שפיר קשה, דילמא לא מבטלינן מצות נר שבת משום הך חשש, כיון דכיבוי אינו רק איסור דרבנן וכמו שכתבתי. וכאן בודאי אינו רק ספק. ואמנם כבר כתבתי דעל כרחך איירי כאן ביש לו נר אחר, דבלאו הכי פשיטא דלא מדליקין לרשב״א, משום דכל היוצא מן העץ אין מדליקין בו משום דאינו נמשך אחר הפתילה. וכיון דיש לו נר אחר אין כאן מצות נר ביתו, ושפיר הקשה. ומשני, חדא ועוד קאמר. ובזה נתישבו לנכון דברי הטור דלא נקט רק משום שמא יסתפק ממנו ולא משום שהוא (עץ) [עף] ותמה עליו הב״י. ובזה אתי שפיר, דלדידן דלא קיי״ל הך דכל היוצא מן העץ, א״כ משום שהוא (עץ) [עף] היה מותר באין לו נר אחר משום מצות נר ביתו. ודו״ק היטב.

(ישועות יעקב – סק״ב)

קיז) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו וכו׳.

עיין בשו״ת זכרון יצחק (סימן ט״ו) שמבאר הטעם דאין מדליקין בצרי לצורך נר של שבת.

(ארחות חיים – ספינקא – סק״ה)

קיח) שם ולא בצרי מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו וכו׳.

הטור כתב מפני שריחו נודף שמא יסתפק ממנו. והקשה הב״י, למה השמיט הטעם שבגמרא [שבת כו.] מפני שהוא עף. והנלע״ד, דהנה בש״ס שם [כה:] דקאמר שמא יסתפק, פירש״י [שם ד״ה שמא], ותניא בתוספתא המסתפק חייב משום מכבה[52]. מבואר דאזיל למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אבל למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ומכבה מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא, יש לומר משום איסור דרבנן לא גזרו. וכן כתב בישועות יעקב [סק״ב][53]. והנה בתוספות שם בד״ה ולימא מר מפני שהוא עף, כתבו, ויהא בהול על ממונו ויבא לכבות. ע״ש. ובאמת לפי מה שכתבתי לעיל[54] דהמעיל שמואל דקדק מהרמב״ם [הלכות שבת פ״ה ה״י] דבצרי אין איסור בחול רק בשבת שמא יכבה, על כרחך צריך לומר כפירוש התוספות. ולפ״ז קשה, מה פריך [שם כו.] ולימא מפני שהוא עף, דלמא משום מכבה ליכא למגזר, דס״ל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. ומה דקאמר שמא יסתפק, אינו משום מכבה רק משום דהוקצה למצותו, דזה אסור מן התורה כדאיתא בביצה (דף ל׳ ע״ב) ובשבת (דף מ״ה [ע״א]). והדלקת נר ילפינן מעונג וכבוד דכתיב בשבת, וכמו שכתב במשבצות סימן זה (סק״א). ואפילו הוי רק דרבנן, מ״מ מוקצה חמירא כעין דאורייתא יותר משאר

הערות וציונים

51. נדפס לעיל אות קי״ב. **52.** ז״ל רש״י שם: שמא יסתפק ממנו, ותניא בתוספתא [שבת פי״ב ה״ג] הנותן שמן לנר חייב משום מבעיר, והמסתפק חייב משום מכבה במסכת ביצה בגמרא דיום טוב [כב.]. ע״כ. **53.** נדפס לעיל אות קט״ז. **54.** נדפס לעיל אות מ״ד.

אוצר ההלכה

איסור דרבנן, כמו שכתוב בתוספות ישנים ריש ביצה (דף ג׳ ע״ב) הביאו מהרש״א שם [ד״ה אלא].

ונראה דהנה תוספות [שבת כו. ד״ה חדא] הקשו, למה הוצרך לטעם שמא יסתפק, בלאו הכי הא סבירא ליה לרבי שמעון בן אלעזר כל היוצא מן העץ אינו נמשך אחר הפתילה ופסול משום שמא יטה. אלא דיש לומר דנפקא מינה במדליק זולת זה נר אחד כשר, דלשמא יטה תו ליכא למיחש וכמו שכתבתי לעיל. וכן כתבו האחרונים. והנה כתבו בתוספות בביצה (שם [ל: ד״ה אבל]) ובשבת (דף כ״ב [ע״א] ד״ה סוכה) בשם ר״ת, דלא ילפינן מקרא רק מה דמחויב למצוה, אבל היותר אינו אסור מהקרא ומהני בו תנאי. וכן כתב הטור בסימן תרל״ח [ס״ב]. וע״ש בב״י בשם הר״ן [ביצה יז. ד״ה ועצי]. וא״כ הכא כיון דכל הנפקא מינה בטעם שמא יסתפק (ואם) [דאם] הדליק נר אחד כשר למצות שבת דאסור להוסיף עוד נר זה, וכיון דאין מצוה וחיוב רק בנר אחד, וגם המצוה על כרחך אינו מקיים רק בנר שהכשירו חכמים ז״ל, א״כ נר הנוסף לא הוקצה למצותו לא מן התורה ולא מדרבנן ומותר להסתפק ממנו זולת משום איסור מכבה. וא״כ על כרחך רבה דקאמר שמא יסתפק מוקי לרבי שמעון בן אלעזר כמאן דאמר מכבה חייב כפרש״י, וא״כ לימא מפני שהוא עף. וא״כ לדידן דקי״ל מכבה פטור לדעת הטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כמו שכתוב בסימן שי״ו ובסעיף (ד׳) [ח׳], א״כ יש לומר דלא גזרינן משום שמא יכבה בזה כלל. ומה דחייש שמא יסתפק, היינו כשאינו מדליק רק נר זה דהוקצה למצותו, דלדידן ליכא למפסל מפני שיוצא מן העץ דלא קי״ל כן אלא כרבי יוחנן בן נורי שם בפרק במה מדליקין ([שבת] דף כ״ו [ע״א]), וכמו שכתב הרשב״א שם [ד״ה וכן]. וא״כ צריך לומר טעם שמא יסתפק לאסור נר מצוה לבד, אבל מפני שהוא עף ליכא למגזר. והרמב״ם [הלכות שבת פ״ה ה״י] דכתב גם טעם מפני שהוא עף, לטעמיה אזיל דס״ל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ועיין במג״א לעיל (סימן רס״ג סקז״ך) דאפילו ליגע בו אסור משום דהוקצה למצותו, ושמא ישתמש בו. ועיין מג״א (סימן רע״ט סק״ב).

ועוד יש לומר, אף דלא הוי רק איסור דרבנן משום הוקצה למצותו, מ״מ כיון דבמסתפק עושה שני איסורי דרבנן משום מכבה ומשום דהוקצה למצותו, חמיר כדאורייתא. וכן מצאתי בסימן ש״ח בהגהות מהרל״ח על הטור (אות ח׳) וכמו שכתב הרב רבנו עובדיה ברטנורא בפרק בכל מערבין ([עירובין פ״ג] משנה ג׳), דאף למאן דאמר לא גזרו על שבות בין השמשות, דוקא בשבות אחד לא בשני שבותים. ע״ש. מה שאין כן לטעמא מפני שהוא עף וידבק בכותלים ויכבה בכותלים, דליכא רק שבות אחד.

ועוד יש לומר דמשום חשש שיעבור על תרי איסורי דרבנן דחינן מצות נר שבת דרבנן, וכעין שכתב ב״י בסימן של״ד [ס״ב] לקמן בשם מהר״י אבוהב. מה שאין כן לחשש דעף, ליכא רק חד חששא דיכבה ויעשה איסור דרבנן, אבל שמא יטה חשש איסור תורה. והנה בתוספות שם [שבת כו.] בד״ה חדא ועוד, הקשו למה הוצרך לומר טעם מדעתו, הא בלאו הכי קאמר שם רבי שמעון בן אלעזר דצרי יוצא מן העץ ואינו נמשך אחר הפתילה. והנה יש לומר דנפקא מינה בתרי טעמי לפי מה שכתב הרב רבנו עובדיה ברטנורא הנ״ל דבשני שבותים גזרו בין השמשות. וכתב בישועות יעקב בסימן רס״א (סק״א)[55] דהוא הדין אם יש באיסור אחד שני טעמים, וכל אחד מהן כדאי לעצמו לגזור עליו בשבת, בהצטרף שני הטעמים גזרו עליו גם בין השמשות. ע״ש. וא״כ נפקא מינה אם מדליק מבעוד יום נר מצרי קצת שלא ידלק רק בזמן בין השמשות, דלטעם אחד שמא יטה אין איסור דהוה רק שבות אחד, וכיון דיש שני טעמים דשמא יסתפק נמי אסור גם בין השמשות, ונראה דמשום הכי נתחכמו התוספות ולא העמידו קושייתם מיד אדברי רבה דהוה מצי למימר כמו שכתבתי. אבל עתה דקאמר חדא ועוד קאמינא, א״כ לא צריך לטעם שמא יסתפק, דבלאו הכי יש תרתי טעמי, מפני שמא יטה, ומפני שהוא עף ויכבה, ואסור גם בין השמשות. ולעיל בעטרן [שם כה:] דקאמר מפני שריחו רע ושמא יניחנו ויצא, דהקשו תוספות [שם כו. ד״ה רבי ישמעאל] ג״כ ולמה לי האי טעמא, תיפוק ליה דיוצא מן העץ ולית ליה דנפקא מינה בתרתי טעמי לענין בין השמשות, דשמא יניחנו ויצא אינו חשש איסור רק לא יקיים מצות הדלקת נר שבת, ואותו נר המחויב משום כבוד שבת צריך שידלק בזמן שבת ודאי, ובזה די בטעם אחד.

עוד יש לומר דלכאורה י״ל קושיות התוספות דלטעם דיוצא מן העץ ואינו נמשך אחר הפתילה ויטה, מותר ביו״ט, מה שאין כן לטעם שיסתפק ויכבה. וכן כתב במשבצות זהב (סק״א). אמנם מבואר בביצה (דף כ״ב [ע״א]) דמכבה לצורך מותר לרבי יהודה, דמכשירי אוכל נפש מותרין ביו״ט, רק לרבנן אסור. וכתבו הראשונים שם, דבאמת קי״ל כרבי יהודה, רק לכתחלה אין מורין כן. ע״ש[56]. וא״כ ודאי ליכא למגזר שמא יסתפק, כיון דאינו אסור באמת. אלא דעדיין יש לומר דאסור ביו״ט להסתפק מפני שהוקצה למצותו, כמו שכתב המג״א בריש סימן רע״ט (סק״ב). אלא דא״כ למה הוצרך רבה לתרץ חדא ועוד קאמינא, יאמר דמטעם שהוא עף ויכבה בשבת כמו שכתבו תוספות שם אינו אסור רק בשבת, ומוטב לומר טעם שאסור גם ביו״ט, ועל כרחך צריך לומר כיון דמיירי בשבת הוה ליה למימר מפני שהוא עף, ועל כן הקשו תוספות כאן דוקא, דבלאו הכי בשבת אסור מפני שיוצא מן העץ. ולכן הקשו אח״כ שפיר גבי הך דעטרן למה צריך לומר הטעם דיניחנו ויצא, הא בלאו הכי יוצא מהעץ. כיון דחזינן דלא משני רבה לעיל, דבא לומר טעם דנפקא מינה לשבת. ועוד בעטרן יש לומר בלא זה אין לאסור ביו״ט מהאי טעמא דיניחנו ויצא, דאם לא יוכל לסבול הריח יוציאנו מהבית, דמותר לטלטלו ביו״ט וידליק אז אחר, מה שאין כן בשבת

הערות וציונים

55. נדפס לעיל באוצר הלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות כ״א. **56.** אמנם דעת מרן בסימן תקי״ד (ס״א) לאסור מדינא.

באר הגולה **ד** [1]**אפילו נתן מעט שמן זית בשמנים אלו שאינם נמשכים ואז נמשכים, אין מדליקין בהם:**

1. שם כ"א [ע"א] בעיא ונפשטה:

אוצר ההלכה

דאסור לטלטלו ולא יוכל להדליק אחר. וא"כ לפי מה שכתבו הרשב"א [שבת כו. ד"ה א"ל] והב"ח [אות ג'] דהקושיא ולימא מפני שהוא עף, היינו דאסור גם בחול, וא"כ ממילא יש לתרץ קושיות התוספות דצריך לומר שמא יסתפק דנפקא מינה ליו"ט וכמו שכתבתי. (ערך שי)

סעיף ד'

קיט) **סעיף ד' מעט שמן וכו'.** הא רובו שמן כשר שרי, דבתר רובא אזלינן. הרב פרי מגדים ז"ל בחלק משבצות זהב (סק"ג). ולא נתבאר מחצה על מחצה מהו. ועיין מה שכתבתי בעניותי לעיל (סימן נז"ר אות א' דף נ' ע"ד ואילך)[57] בס"ד. (פתח הדביר ח"ג – סק"ט)

קכ) **שם מעט שמן וכו'.** הא רוב שמן כשר מותר דבטל ברוב, ואף אם נאמר דאין מבטלין איסור לכתחלה שייך אף במצוות כבסימן תרכ"ו בט"ז (סק"ב), מ"מ עדיין היתר הוא קודם שבת. משבצות זהב [סק"ג]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ח)

קכא) **שם ואז נמשכים וכו'.** זהו כפירוש רש"י [שבת כא. ד"ה שמן] שפירש ששמן הניתן בתוכו ממשיכו אחר הפתילה. אבל הרמב"ם פ"ה [מהלכות שבת ה"ט] כתב, שמנין שאין מדליקין בהן, אפילו ערבן בשמנים שמדליקין בהן, לא ידליק מפני שאין נמשכין. נראה מדברי הרמב"ם דלאו משום גזרה אטו אדלוקי בעינייהו אסר רבה [שם] וכמו שצידד אביי, אלא טעמא דאסר, דבתערובות שמן נמי השמן הפסול סותר הנמשך משמן טוב ולא ממשכי ואיכא למיחש שמא יטה.

ולשיטתו יבא על נכון דקדוק דברי הש"ס [שם] דכי בעי אביי מרבה מי גזרינן דילמא אתי לאדלוקי בעינייהו. אמר ליה אין מדליקין, מ"ט, לפי שאין מדליקין. והדברים אינם מכוונים, דהוה ליה לרבה להשיב שואלו על פי מדותיו, דאביי שאל אי גזרינן, והוה ליה להשיבו גזרינן, ולא לומר אין מדליקין. ותו מאי בעי אביי מאי טעמא, והא הוא עצמו צידד אי גזרינן אטו אדלוקי בעינייהו, והשתא כי אהדר ליה רבה אין מדליקין, ממילא משמע דעתו כמו הצד שצידד הוא עצמו דאיכא למגזר אטו אדלוקי בעינייהו. ותו מה הלשון אומרת שלשית אמר ליה לפי שאין מדליקין, ולימא מר לשון ברור משום גזרה.

אמנם לשיטת הרמב"ם נאים הדברים, דאמטו להכי השיבו רבה אין מדליקין, כלומר מטעם אחר ולא כמו שסלקא דעתיה משום גזרה. וכך הבין אביי דאין כוונתו משום גזרה, דאי הכי הוה ליה למימר גזרינן, ומדקאמר אין מדליקין, מוכח דרוח אחרת אתו, ומשום הכי שאל מאי טעמא, ואהדר ליה לפי שאין מדליקין. כלומר אף אם עירב שמן טוב לא מהני, ואינו נמשך, וחיישינן שמא יטה, וזה שאמר בעצם לפי שאין מדליקין.

ואולם קצת קשה לפ"ז מאי קא מותיב אביי [שם] מעובדא דרבן גמליאל שהיו כורכין פתילה על גבי אגוז ושרי רשב"ג, הא ודאי שריותא היא, דפתילה כי האי דולקת והולכת והאור נתלה בה יפה דליכא למיחש שמא יטה. ות"ק דאסר, היינו דגזר אטו אדלוקי בפתילה אסורה לחוד, וא"כ מאי מותיב לרבה, הלא טעם רבה דאסר, לפי שבתערובת שמן לא משיך נהוריה, ופתילה שאני דמהניא לה שהיה כורכן.

ונראה דלשיטת הרמב"ם הכי פריך, דכיון דשמנים האסורים אף אי עריב שמן טוב לא משיך בעשנן של אלו, ואיכא משום שמא יטה, הוה ליה לגזור תערובת פתילות אטו תערובת שמנים, כי האף אמנם כרך דבר שאין מדליקין בדבר שמדליקין עביד ומהני, מ"מ ליתסר משום דגזרינן אטו תערובת שמנים. ובשלמא כי בעי אביי דהוה סבר דאהני תערובת שמן טוב לאמשוכי נסתפק אי גזרינן אטו אדלוקי בעינייהו אי לא, משום דיש מקום לומר דמאחר דלא שרית ליה אלא בתערובת שמן לא אתי למטעי לאדלוקי בעינייהו, ומשום הכי לא ברירא לאביי אי גזרינן. אבל השתא דחדית ליה רבה בדין עירובא שאין מדליקין, פשיטא ליה לאביי דיש לגזור תערובת פתילות אטו תערובת שמנים, דכי שרית ליה לכרוך דבר שמדליקין אדבר שאין מדליקין יבא לטעות בתערובת שמנים והוא לא ידע דהפתילות נמשכין והשמנים לאו, וזהו כח מאי דמותיב אביי. ומשני, דלהקפות התיר רשב"ג ולא להדליק, וכיון דגם בפתילות להדליק אסיר לא טעי בשמנים.

ומיהו אכתי יש להרגיש לשיטת הרמב"ם מאי דאמרו בש"ס לקמן [שם] אדרב ברונא, הני ממשכי בעינייהו והני לא ממשכי בעינייהו, דכפי דעת הרמב"ם הוה ליה למימר והני לא ממשכי אף בתערובת. ואם נאמר דכוונת הרמב"ם כמו שכתב הגאון והביאו הרב המגיד [הלכות שבת פ"ה ה"ט] ניחא, דבעוד השמן בו מיהא ממשיך. ותו יש להעיר איזה הערות בש"ס לשיטת רש"י ולשיטת הרמב"ם ובגופא דשמעתא, ואין להאריך כאן, ובמקום אחר הארכתי קצת בס"ד. (ברכי יוסף – סק"ה)

הערות וציונים

57. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ז אות כ"ו.

סימן רסד סעיף ה

ה [כ]**חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם, ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם:** באר הגולה כ. שם (וכפי')

[וכדפסקו] הרי"ף [שם דף ט' ע"א] והרא"ש [שם סימן ב'] והרמב"ם בפרק ה' [שם הלכה ט'; הגהות מיימוניות שם אות י']:

אוצר ההלכה

קכב) שם אין מדליקין בהם. הקשה הרב ט"ז (סק"ד), דכי היכי דחלב מהותך בתערובת לא גזרו שהוא גזרה לגזרה, גם בשאר שמנים פסולים הוה ליה (ל)גזירה [ל]גזירה, דשמנים אף בלא תערובת אין האיסור אלא שמא יטה. ותירץ דחדא גזרה היא, דבעת שגזרו שלא להדליק בשמן פסול היה בין בפני עצמו בין על ידי תערובת וכו'. ע"ש. ונעלם ממנו מה שכתב הרא"ש בשמעתין [שבת פ"ב סימן ב'] וז"ל: לפי שאין מדליקין בענייהו, ולא הוי גזרה לגזרה, דודאי אתי להטויי לפי שאין נמשך כלל אחר הפתילה, הלכך אם נתן בתוכו שמן לא הוי אלא חד גזרה. וכן כתבו התוספות ריש דף כ"ד גבי חלב מהותך אטו שאינו מהותך. ע"ש. (ברכי יוסף – סק"ו)

קכג) שם אין מדליקין בהם. הרב ט"ז [סק"ד] העיר דהוה ליה גזרה לגזרה, ותירץ. ע"ש. והרב תוספת שבת [סקט"ו] השיגו, דאשתמיטתיה דברי התוספות דף ז"ך ע"א וכו'. ע"ש. ואף אנן בעניותין בברכי יוסף [סק"ו][58] הקשיתי כן על הרב ט"ז מדברי הרא"ש [שבת פ"ב סימן ב'] ומדברי התוספות (דף כ"ד [ריש] ע"א). ע"ש. ובתוספת שבת יש ט"ס, וצריך לומר דף כ"ד במקום ז"ך. (מחזיק ברכה – סק"א)

סעיף ה'

קכד) סעיף ה' חלב וכו'. נראה לע"ד לאסור להדליק בנרות שעל גבי השלחן שאוכלים בו נר של חלב אפילו בחול, שמא יהיה מנטף על האוכלים, שהרי הפוסקים החמירו בנר של חמאה שלא להדליק על השלחן שמא ינטף על מאכלי בשר, כמו שכתב הרב באר היטב בסימן זה (סק"ד). יע"ש. וכל שכן בנר של חלב דאיסורו יותר (גמור) [חמור] שהוא עונש כרת, ואם בחול יש ליזהר, כל שכן בשבת, כי לפעמים הנר של חלב ע"י האור הוא מתיז וזורק טיפות טיפות, וגם נוצץ ניצוצות דקות שאינו ניכר כי אם ע"י טביעות עינא יפה מהחלב על גבי השלחן ועל גבי המאכלים, ובשבת אי אפשר ליגע בו ולהסירו. ועוד דלפעמים הפתילה שבתוך החלב היא נוטה לצד אחד מודלק והיא ניתכת מאליה, ולפעמים יהיה חשש שריפה, שיפול על איזה דבר מטלטל בנסרים ובמפות וישרף, ויבא ח"ו לידי חילול שבת, לכן שומר נפשו לא ידליק בשבת שום נר של חלב על השלחן. ואפילו שלא במקום השלחן כשידליק נר של חלב יהיה המקום בטוח, שאם יפול איזה ניצוץ מהנר בשבת, שלא יהיה מקום ראוי לשריפה, שלא יבאו לידי סכנה וחילול שבת ח"ו. ושבח אני מנהג עירנו אזמיר יע"א כי אפילו בחול מדליקים על גבי השלחן נר של שמן לאמפ"ה בלע"ז, ואין צריך לומר בשבת ויו"ט, וכשמדליקים לאיזה צורך נר של חלב הם נזהרים להניח במקום שלא יהיה חשש, לא מעירוב במאכלים ובמשקין ולא משום אחריות שריפה אשר לא תא"ר [תאונה אליהם רעה] אמן. ולהדליק בחלב מבושל ע"י תערובת, עיין זכור ליצחק (סימן ע"ו). (רוח חיים)

קכה) שם חלב מהותך. כתב ב"י (ע"ד שיטה ל"ז), ודלא כסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ב] וסמ"ק [סימן רע"ט][59] דפסקי דלא כוותיה וכו'. נ"ב: אמר המאסף, כתב בעל שלטי הגבורים בפרק במה מדליקין [שבת ט. אות א'], דסמ"ג וסמ"ק[60] מפרשים חלב מהותך חלב מבושל, כפירוש רש"י ז"ל [שם כד: ד"ה הכי גרסינן], דאם מפרשים חלב מהותך שאינו חלב מבושל, צ"ע רב ברונא [שם כא.] דאמר כמאן, לא כת"ק ולא כחכמים וכו'. ע"כ. ואיני מבין דבריו, דרב ברונא מפרש מחלוקת נחום המדי וחכמים בלא תערובת, אבל בתערובת מותר אפילו לדברי חכמים. והסמ"ג פוסק דלא כוותיה, מפני שסובר דמחלוקת נחום וחכמים אפילו בתערובת. (כנסת הגדולה – הגב"י)

קכו) שם חלב מהותך. כתב מרן ב"י ז"ל וז"ל: וכתב הר"ן [שבת ט. ד"ה אמר], חלב מהותך פרש"י [שם כד: ד"ה הכי גרסינן] דהיינו חלב מבושל. ולא מסתבר, דהא במתניתין אסרינן חלב מבושל דומיא דשארא, כלומר אפילו ע"י תערובת. ע"כ. ותמיה לי מילתא טובא, דהא בפירוש אמרינן בגמרא ([שם] דף כ"ד [ע"ב]) חכמים היינו ת"ק, ומשני איכא בינייהו דרב ברונא אמר רב ולא מסיימי. משמע דחלב מהותך דרב ברונא היינו חלב מבושל דמתניתין, ובהא פליגי. וכן פירש הוא עצמו במתניתין [שם ח: ד"ה במה].

ובשלטי הגבורים [שם ט. אות א'] ראיתי דברים תמוהים, וז"ל: סמ"ג לאוין ס"ה [דף ט"ז ע"ב] אסר אפילו כי נתן לתוכן אפילו שמן כשר להדליק, והכי איתא בהגהות מיימוניות פ"ה מהלכות שבת [אות י'] בשם רבני צרפת. ואולם סמ"ג ז"ל דאסר מפרש דחלב מהותך היינו חלב מבושל, וכן כתב הר"ן [שם ט. ד"ה אמר] בשם רש"י, אע"פ שבפרש"י שלפנינו אין כתוב כך. א"כ לדידהו משמע שאם החלב אינו מבושל דשרי להדליק בו ע"י תערובת שמן כשר. ואם נפרש דחלב מהותך אינו חלב מבושל, צ"ע דרב ברונא דאמר כמאן לא כת"ק ולא כחכמים. ע"כ. ואתמהה, דבחלב שאינו מבושל דלא מימשך בעיניה לכולי

הערות וציונים

58. נדפס באות הקודמת. **59.** עיין שם שכתב דמספקא לן אם הלכה כרב ברונא או לא. **60.** בשלטי גיבורים שלפנינו לא הובא בשם סמ"ק אלא בשם הגהות מיימוניות בשם רבני צרפת.

אוצר ההלכה

עלמא אפילו ע״י תערובת אסור, ובמבושל דוקא התיר רב ברונא, ומשום דלא מסיימי פסק סמ״ג לחומרא. ובתוך כדי דבור סותר את עצמו, שכתב, ואם נפרש דחלב מהותך אינו חלב מבושל צ״ע כו׳, והיינו משום דבשאינו מבושל כולי עלמא לא פליגי דאסור אפילו ע״י תערובת, כי פליגי בחלב מבושל, ואיך כתב דבשאינו מבושל שרי להדליק ע״י תערובת. ואולי יש לידחק בדבריו ולפרש שאם החלב אינו מבושל דקאמר, לאו היינו אינו מבושל דמתניתין [שם כ:], דהיינו חלב בעיניה חי שלא התיכוהו כלל, אלא מחוי שלא נקרש כפירוש הר״ן ז״ל. והכי פירושו, כיון דהם מפרשים דחלב מהותך דרב ברונא היינו חלב מבושל דמתניתין, ולא כפירוש הר״ן דאינו חלב מבושל דמתניתין, אלא מהותך מחוי שלא נקרש עדיין, וזהו שכתב שאם החלב אינו מבושל, כלומר זה החלב המהותך באור אם אינו מבושל שרי להדליק בו ע״י תערובת, דעד כאן לא פליגי במתניתין אלא בההיא דרב ברונא שהוא חלב מהותך ומבושל, ומשום הכי איכא מאן דאמר דאפילו ע״י תערובת אסור, משום דבעיניה נמי לא ממשיך שפיר, אבל במחוי שלא נקרש דבעיניה נמי ממשיך, ע״י תערובת שרי. ומה שכתב, ואם נפרש דחלב מהותך אינו חלב מבושל, היינו אינו מבושל דמתניתין, ומשום הכי לא קאמר אינו מבושל, דמשמע שהוא מהותך באור ואינו מבושל דהיינו קרוש, אלא אינו חלב מבושל כלל צ״ע כו׳. זה יש לידחק בדבריו. אלא דקשה על כל פנים איך ס״ד דחלב מהותך הוא חלב חי, ואיך הוא מהותך, ואיך אמרו דגזרו על חלב מהותך משום חלב שאינו מהותך. והרב בעל הכנסת הגדולה [הגב״י][61] כתב בסוף דברי הרב הללו, ולא זכיתי להבין דבריו. ע״ש.

ולמה שהקשינו בדברי הר״ן ז״ל, אפשר לומר דמפרש הכי, דודאי בחלב מבושל (ד)אייר ת״ק דמתניתין [שם כ:], מדקתני נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל, מכלל דת״ק מיירי נמי בחלב מבושל, ומדקאמר אין מדליקין, שמע מינה דאסיר אפילו ע״י תערובת דומיא דשארא. ומאי דאמרינן דפליגי בדרב ברונא ולא מסיימי, הכי פירושו, דרב ברונא מיירי בחלב מחוי שלא נקרש. והשתא אפשר דת״ק דאסר כל חלב אפילו ע״י תערובת היינו מבושל ושאינו מבושל, אבל מהותך בהא לא מיירי משום דע״י תערובת מיהא מדליקין, ואתו חכמים ואסרי בין מבושל בין שאינו מבושל, כלומר מחוי שלא נקרש שאין מדליקין אפילו ע״י תערובת, והיינו שאינו מבושל דאמרי חכמים. אי נמי דת״ק איירי אפילו בחלב מהותך דרב ברונא, ו]קאמר דאין מדליקין בשום חלב אפילו על ידי תערובת, ונחום המדי התיר במבושל אפילו בעיניה, ואתו חכמים ואמרי דבין מבושל בין שאינו מבושל דהיינו מהותך אין מדליקין בעיניה, אבל ע״י תערובת מותר, ואפשר דקאי למבושל נמי, או דלמא דבמבושל סבירא להו (כחכמים) [לחכמים] דאפילו ע״י תערובת לא, וכמו שאנו צריכין לפרש היום לפרש״י ז״ל דחכמים לא פליגי אלא אמבושל, ואפילו סבירא להו דמדליקין ע״י תערובת, בשאינו מבושל כולי עלמא לא פליגי דאפילו ע״י תערובת אסיר, וזהו דלא מסיימי. אבל אי איירי בחלב מבושל היה לו לומר דהוי כחכמים, דאלו ת״ק ודאי דאסיר אפילו ע״י תערובת דומיא דשאר, ואמאי אמרינן דלא מסיימי, וניחא טפי לפירוש הר״ן ז״ל מדקתני אחד מבושל ואחד שאינו מבושל, ולא קתני סתם וחכמים אומרים אין מדליקין בו.

והשתא דאתינן להכי יכולים אנו לפרש סוף דברי הרב בשלטי הגבורים על דרך זה, דקשה ליה למאן דמפרש דחלב מהותך היינו שאינו מבושל וכפירוש הר״ן ז״ל, דהיינו מחוי ואינו קרוש וכמו שפירשנו אינו מבושל דראש דבריו, צ״ע דרב ברונא דלא כמאן, דאי מפרשינן הכי וכמו שכתב הר״ן, א״כ לחד גיסא דאמרינן דילמא חכמים הם דשרו ע״י תערובת, א״כ רב ברונא דלא כמאן, דאי ת״ק אפילו ע״י תערובת אסר, ואי חכמים כיון דאמרי אחד מבושל ואחד שאינו מבושל משמע דמבושל נמי ע״י תערובת שרי, והוא לא התיר אלא מהותך דהיינו מחוי ואינו קרוש, והוא אינו מבושל דאמרי חכמים, ולא מסתבר ליה דבמבושל מודים לת״ק דאסר אפילו ע״י תערובת, כיון דנחום המדי התיר אפילו בעיניה ואתו רבנן ואסרי מבושל ושאינו מבושל, משמע דדין שניהם שוה. וכי תימא דלרב ברונא מסיימי, א״כ תיפשוט מיניה תלמודא. וכל זה דוחק בדבריו. אלא שממה שכתב ובמקום אחר כתבתי, אז אמרתי אולי קצר כאן וזהו כוונתו.

ועל הסמ״ג ק״ל, דאע״ג דבגמרא אמרו לא מסיימי, כיון דרב ברונא (ספק) [פסק] הכי, אמאי פסק איהו לחומרא.

ומה שכתב עוד מרן ב״י ז״ל, ואי אסרינן להו ע״י תערובת נמי הוה ליה גזרה לגזרה. עיין במגן דוד [ט״ז סק״ד] שהקשה, דבשאר פסולים נמי הוה ליה גזרה לגזרה. וכבר יישבו זה התוספות בדף כ״ד [ע״א, בריש העמוד]. ע״ש. (בתי כנסיות)

קכז) שם חלב מהותך. כתב ב״י (שיטה ל״ז), ודלא כסמ״ג [לאוין ס״ה דף ט״ז ע״ב] וסמ״ק [סימן רע״ט] שפסקו דלא כותיה כו׳. נ״ב: עיין בשלטי הגבורים בפרק במה מדליקין [שבת ט. אות א׳], ובספר כנסת הגדולה [בהגב״י][62], ובספר אליהו זוטא סימן (רס״ג) [רס״ד סק״ג], ובספר אור יקרות (דף ב׳ ע״א).
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ה)

קכח) שם חלב מהותך. כתב הרב שלטי הגבורים [שבת ט. אות א׳] וז״ל: סמ״ג לאוין ס״ה [דף ט״ז ע״ב] אסר אף כי נתן לתוכו שמן כשר וכו׳. ואולם סמ״ג דאסר מפרש דחלב מהותך היינו חלב מבושל, וכן כתב הר״ן [שם ט. ד״ה אמר] בשם רש״י, אף שבפירוש רש״י שלפנינו אין כתוב כך. א״כ לדידהו משמע שאם החלב אינו מבושל דשרי להדליק בו ע״י תערובת. ואם נפרש חלב מהותך אינו חלב מבושל צ״ע, רב ברונא [שם

הערות וציונים

61. נדפס באות הקודמת. **62.** נדפס לעיל אות קכ״ה.

אוצר ההלכה

כא.] דאמר כמאן, לא כת״ק ולא כחכמים. עכ״ל. ומה שכתב דהר״ן כתב בשם רש״י דמהותך היינו מבושל ובפירש״י דקמן ליתיה, אשמיטיתיה דגם בפירש״י שלפנינו (דף כ״ד ע״ב [ד״ה הכי גרסינן]) מפורש, שפירש, נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל, והוא חלב מהותך.

ומה שכתב א״כ לדידהו משמע שאם החלב אינו מבושל וכו׳, לכאורה דבריו קשים, דכיון דמהותך הוא מבושל ובהא שרי רב ברונא בתערובת, ואפילו בהא הסמ״ג אינו פוסק כמותו, א״כ הנמצא כזה דבאינו מבושל שרו בתערובת. ואפשר שכוונתו על המחוי דצליל טפי, דכיון דלדידהו רב ברונא לא איירי אלא במבושל בהא הוא דלא קי״ל כוותיה. אבל במחוי שריותא הוא. וגם זה דוחק מכמה אנפי.

ומאי דקשיתיה למפרשים בחלב מהותך לאו מבושל, רב ברונא דאמר כמאן. לק״מ, וכבר הדבר מבואר בחדושי הרשב״א דף כ״ד [ע״ב ד״ה לא באליה]. ע״ש. והרב כנסת הגדולה [בהגב״י][63] כתב כזה על השלטי הגבורים, ואיני מבין דבריו, דרב ברונא מפרש מחלוקת נחום המדי וחכמים וכו׳. ע״ש באורך. ודבריו קשים, דהשלטי הגבורים קאי על ת״ק וחכמים, דהוינן בה בדף כ״ד, חכמים היינו תנא קמא, ומהדרינן איכא בינייהו דרב ברונא. ואהא קשיתיה לשלטי הגבורים. ומה שכתב עוד הרב כנה״ג, והסמ״ג פוסק דלא כוותיה וכו׳. קצת קשה, דהרב שלטי הגבורים לפירוש הר״ן קאי ולא לפירוש סמ״ג. וגם הלשון שהביא משם שלטי הגבורים אינו מכוון.

והרב מגן אברהם [סקי״א] כתב, דמדסתם מרן משמע דסבירא ליה דהוא מבושל כמו שכתבו רש״י [שם כד: ד״ה הכי גרסינן] והרמב״ם, דלא כהר״ן [שם ט. ד״ה אמר] וכו׳. עכ״ד. ובהרמב״ם לא יש גילוי דמפרש כרש״י. ואולי צריך לומר סמ״ג. ובדעת מרן לי ההדיוט נראה להפך, דמדכתב לעיל ולא בחלב, היינו כת״ק אפילו מבושל, ומאי דשרי הוא דוקא במהותך כדעת הרשב״א [שם כא. ד״ה חלב] והר״ן, ואדרבא אי סבירא ליה כרש״י הוה ליה לפרש. (ברכי יוסף – סק״ז)

קכט) שם חלב מהותך. הרשב״א [שבת כא. ד״ה חלב] והר״ן [שם ט. ד״ה אמר] כתבו דלאו היינו חלב מבושל דמתניתין. ומה שכתב הרב שלטי הגבורים [שם ט. אות א׳] דא״כ רב ברונא דלא כמאן, לא כת״ק ולא כחכמים, עיין בחדושי הרשב״א [שם] דף כ״ד [ע״ב ד״ה לא באליה] פירוש הסוגיא לדעתו. (ערך השלחן – סק״א)

קל) שם חלב מהותך. כתב ב״י, וכתב הר״ן [שבת ט. ד״ה אמר] חלב מהותך, פירש״י [שם כד: ד״ה הכי גרסינן] כו׳. נ״ב: עיין מה שכתב בזה הרב בתי כנסיות[64]. ועמ״ש בהט״ז ז״ל (בסק״ד), עמ״ש על דבריו בנהר שלום בס״ה [סק״ב השני][65], מאמר מרדכי (סק״ו) [סק״ה], ערך השלחן (סק״א)[66], ברכי יוסף (סק״ו)[67]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ח)

קלא) שם חלב מהותך וכו׳. כתב מג״א (סקי״א), חלב מהותך, מדסתם וכו׳. פירוש, לפירוש רש״י [שבת כד: ד״ה הכי גרסינן] מאי דאסר במתניתין [שם כ.] חלב מבושל, היינו משום גזירה שאר שמנים או חלב שאינו מבושל, אבל באמת נמשך אחר הפתילה. וא״כ אם נתן בו מעט שמן תו לא גזרו כולי האי, דהיא גופא גזירה. אבל התוס׳ חולקין על רש״י, ופירשו[68] חלב מהותך היינו כשהוציאו מהבהמה צלול ועדיין לא נקרש, אבל אם נקרש אפילו מבושל אח״כ אינו נמשך אחר הפתילה. וקרבי דגים פירש רש״י [שם כד: ד״ה שמן דגים] היינו בש(ו)מן דגים. אלא החילוק הוא, כשמסננן הצלול מהם נקרא ש(ו)מן דגים ושרי בעיניה, אבל אם לא הוציאו שמן הצלול נקרא קרבי דגים ואינו מותר אלא על ידי תערובת שמן כשר כל שהוא. אבל התוספות [שם כו. ד״ה איכא] גם כן חלקו וסבירא להו דש(ו)מן דגים היינו שמן העושין מעינו של דג, וקרבי דגים כפשוטו. (בגדי ישע)

קלב) שם חלב מהותך וכו׳. במג״א (סקי״א), דלא כהר״ן [שבת ט. ד״ה אמר]. ובירושלמי ([שבת] פ״ב ה״א) משמע להדיא כהר״ן, גבי הא דמייתי דתני שמואל כל שמתיכין אותו ואינו נקרש מחוי הוא. ע״ש. (תוספת ירושלים)

קלג) שם חלב מהותך וכו׳. במג״א (סקי״א), חלב מהותך וכו׳, והוא נמשך אחר הפתילה. כוונתו כך, חלב מהותך באמת נמשך אחר הפתילה, והיה נותן הדין שחלב מהותך דהיינו מבושל יהיה מותר אפילו בלי מעט שמן זית, רק דחכמים גזרו מהותך אטו אינו מהותך, ולכן מתיר השו״ע אם נתן במהותך קצת שמן זית, דאז לא גזרינן דהוה גזירה לגזירה. ועיין בט״ז [סק״ד]. (אהל ברוך)

קלד) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם. ואם יש אצלו נר אחר כשר אפשר שרי אף להב״ח [אות א׳] שהביא במג״א (סק״ד). משבצות זהב [סק״ד]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ט)

קלה) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם וכו׳. הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״ה ה״ט] כתב הטעם דאסור אף כשנתן לתוכן שמן, משום שאינו נמשך יפה אחר הפתילה, ולא משום גזירה. והדבר תמוה מאד[69], דהרי בש״ס שבת דף (כ״ט) [כא.] אקשינן עלה מהך דרב ברונא, דחלב מהותך וקרבי דגים מותר ע״י שנתן לתוכן שמן, ומשני הני מימשכי בעין, וגזרו רבנן חלב מהותך אטו שאינו מהותך. ונגזור נמי אטו חלב (שאינו

הערות וציונים

63. נדפס לעיל אות קכ״ה. **64.** נדפס לעיל אות קכ״ו. **65.** נדפס לקמן אות קל״ו. **66.** נדפס באות הקודמת. **67.** נדפס לעיל אות קכ״ב. **68.** לא מצאנו פירוש זה בתוספות. **69.** ז״ל הרמב״ם שם: חלב שהתיכו וקרבי דגים שנמוחו נותן לתוכן שמן כל שהוא ומדליק, אבל שמנין שאין מדליקין בהן אפילו ערבן בשמנים שמדליקין בהן לא ידליק מפני שאין נמשכין. ע״כ. וכוונת הרב המחבר לדייק מזה שכתב הרמב״ם ברישא חלב מהותך, ממילא חלב שאינו מהותך הוי כשאר שמנים שהזכיר בסיפא שאין מדליקים בהם ואפילו ערבן בשמנים שמדליקים בהם, ומשמע דאוסר מדינא בכה״ג משום שאינו נמשך.

אוצר ההלכה

מהותך (שנתן) [שלא נתן] לתוכן [שמן]. ומשני היא גופא גזירה. ולשיטת רבינו קשה, הא באינו מהותך אסור מדינא ולא משום גזירה. ואני תמה שלא התעוררו בזה נושאי כליו של רבינו. ונראה לי דראיות רבינו ז"ל דקשיא ליה אי נימא דרק משום גזירה אסור, א"כ הוא הדין בכרך דבר שמדליקין על גבי דבר שאין מדליקין ג"כ אינו אסור רק משום גזירה. וא"כ קשה מאי הקשה הש"ס שם מהך דמבלאי בגדי כהנים ומהמיניהם היו מדליק[ין] לשמחת בית השואבה אף דהוי של צמר, דהא הוי שש ג"כ באבנט, וא"כ הוי כמו כרך דבר שמדליקין על גבי דבר שאין מדליקין, אלא ודאי דאף בזה מדינא אסור. זה נראה טעמו של רבינו ז"ל. ואמנם רש"י ז"ל [שם ד"ה שמן] פירש עירב בו שמן כל שהוא, וע"י מעט השמן הזה נמשך יפה אחר הפתילה. ולפי הנראה רש"י ורבינו נחלקו במציאות. אמנם הנראה בעיני דודאי אין זה ברור שיבוא לידי הטיה, דכל זמן שהשמן הכשר בתוכו נמשך יפה, אלא שעם כל זה יש חשש בזה דשמא יכלה השמן הכשר קודם, ולא יהיה רק השמן הפסול, ואז לא יהיה נמשך יפה ויבוא לידי הטיה[70]. ובזה אתי שפיר הכל, דהנה בהא דקאמר הש"ס דרב ברונא גופה גזירה וכו', הקשו רבותינו בעלי תוספות לקמן שם [כג: ד"ה גזרה] גבי שריפה, דאף דהיא גופא בשמן שאינו מהותך הוא רק גזירה שמא יטה, ולמה גזרינן בזה גזירה מהותך אטו שאינו מהותך, ולא חשבינן לה גזירה לגזירה. ותירצו התוספות דהא לא חשוב ספיקא, דבודאי שאינו נמשך אחר הפתילה יבוא לידי הטיה בוודאי. והיינו כשלא נתן לתוכו שמן כשר, אבל אם נתן שמן כשר לתוכו א"כ אפשר שלא יבוא לידי הטיה כלל, דכל זמן שהשמן בתוכו אינו בא לכלל הטיה וכמו שכתבתי, וא"כ הוי גזירה לגזירה, ואתי שפיר. ואני תמה על הרב בש"ע שלא הביא לשונו של רבינו כדרכו. ואף המג"א [סקי"א] תפס הדבר בפשיטות דאינו אסור רק משום גזירה ולדעת הרמב"ם אסור מדינא. ודו"ק.

(ישועות יעקב – סק"ג השני)

קלו) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. בגמרא [שבת כא.] יהיב טעמא משום דאפילו בעיניה לא נאסר מהותך אלא גזרה אטו שאינו מהותך, ואי נגזור במהותך ע"י תערובת הו"ל גזרה לגזרה. והקשה הרב ט"ז [סק"ד] דגם בשאר פסולים הו"ל גזרה לגזרה שמא יטה. ותירץ, דבשעה שגזרו שלא להדליק בשמן פסול בכלל היה גם ע"י תערובת, מה שאין כן בחלב מהותך לא היה בכלל שאר פסולים. וקשה, דא"כ למה גזרו אח"כ בחלב מהותך, כיון שהגזרה ראשונה בשאינו מהותך אינו אלא שמא יטה. ועמו הסליחה רבה, אישתמיט מניה דברי הרא"ש [שם פ"ב סימן ב'] שכתב, דמה שאסרו אפילו ע"י תערובת לא חשיב גזרה לגזרה, דודאי אתי להטויי לפי שאין נמשך כלל אחר הפתילה, הילכך אם נתן לתוכו שמן לא הוי אלא חד גזרה. עכ"ל. והכל ניחא, דבין מה שגזרו בפסולי שמנים ע"י תערובת אטו בעינייהו ובין מה שגזרו בחלב מהותך אטו שאינו מהותך אינו אלא חד גזרה. אבל אי הוו גזרי מהותך ע"י תערובת הוה ליה גזרה לגזרה. ולשון רש"י בגמרא [שם ד"ה שאין] שאין נמשכין ואתי להטות. ע"כ. לא אמר ואפשר שיטה אלא ואתי להטות, כיוון למה שכתב הרא"ש. גם על פי זה מעיקרא לא קשיא מה שהרגשנו לעיל [סק"א][71], למה לא התירו לאדם חשוב להדליק בשמנים פסולים. דלא רצו לחלק בזה בין חשוב לאינו חשוב, כיון שאינה חששא בלבד אלא קרוב לודאי שיטה.

(נהר שלום – סק"ב השני)

קלז) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. כתב בט"ז (סק"ד) ואין להקשות הא גם בשאר פסולים הוה ליה גזירה לגזירה, דשמנים פסולים בלא תערובות שמן אין האיסור אלא משום שמא יטה וכו'. ואשתמיטיתיה (מיניה) דברי תוספות (דף כ"ו ע"א) [שבת דף כ"ד ריש ע"א] דשמנים פסולין בודאי יטה שידלוק יפה. (בגדי ישע)

קלח) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. עיין בט"ז [סק"ד] שהקשה, דאף בשאר שמנים ופתילות הוא ג"כ משום גזירה שמא יטה, ואם כן בנתן שמן לתוכן הוה ליה גזירה לגזירה. ועיין מה שתירץ, דכולה חדא גזירה הוא, דבאותו העת שנגזרה על השמנים גזרו גם בנתן שמן לתוכן. מה שאין כן הך גזירה דחלב וכו'. והנה לא הועיל בזה כלום, דעדיין קשה למה גזרו [שבת כא.] בחלב מהותך ובקרבי דגים [שנימוחו], דהא הוי גזירה לגזרה, דבזה מודה דלא נגזר באותו פעם. והאמת הברור שנעלמו ממנו דברי התוספות בדף כ"ג ע"ב בד"ה גזירה יו"ט שם שכתבו בסוף דבריהם, (דאתי) [ואם תאמר] דהכא גזר רבה וכו', ואע"ג דבחלב מהותך גזר, היינו משום דבודאי יטה הואיל ואינו נמשך יפה אחר הפתילה. ואף שהתוספות נקטו בדבריהם (שמן) [חלב] שאינו מהותך, לאו דוקא, אלא הוא הדין שאר דברים שאינו נמשך יפה אחר הפתילה. וזה ברור. ומירושלמי דפרקין [פ"ב סוף ה"א] נראה דלא ס"ל הך דרב (הונא) [ברונא]. וכן לקמן [כד:] קאמר בפלוגתא דתנאי, ועם כל זה כתבו כל הפוסקים דהלכה כרב ברונא, והיינו משום דסתמא דבש"ס במה מדליקין [כא.] הקשה מהך דרב ברונא, שמע מינה דהלכה כמותו. (ישועות יעקב – סק"ג הראשון)

קלט) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. בט"ז (סק"ד) ד"ה [חלב מהותך וכו'], ואין להקשות הא גם בשאר פסולים. עיין תוספות שבת כ"ג ע"ב ד"ה גזרה

הערות וציונים

70. עיין להרב המגיד בפ"ה מהלכות שבת ה"ט שפירש כן בשם גאון. **71.** נדפס לעיל אות י"ג.

ו [ל]**שאר כל השמנים חוץ מאלו מדליקים בהם,** [מ]**ומכל מקום שמן זית מצוה מן המובחר:** באר הגולה

ל. שם כ"ד [ע"ב] וכחכמים: מ. שם בתוספות [דף כ"ג ע"א ד"ה מריש]:

אוצר ההלכה

יו"ט אטו שבת, וכן כתב הרא"ש ([שם] בפ"ב סימן ב'). (כן השיג גם הנתיב חיים על הט"ז. **השמ"ש**[72]). גם לכאורה קשה, אמאי לא הקשה על חלב מהותך גופא, דהוי גזרה לגזרה וכקושית התוספות. ויש ליישב, דקושיתו קאי על קושית התוספות, אמאי התוספות לא מקשים על שמנים בתערובות. דוק שם ותמצא כדברי. (שו"ת חמדת שאול סימן כ"ח – אות כ"ד)

קמ) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. עיין להרב ט"ז ז"ל (סק"ד) שכתב, ואין לומר הא גם בשאר פסולין וכו'. ועיין מה שכתבתי אני הדל שם [סימן רנ"ז סק"א][73] בס"ד. (פתח הדביר ח"ג – סק"י)

קמא) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. כתב ט"ז (סק"ד), ואין להקשות הא בשאר פסולים הוה גזרה לגזרה. לכאורה היה מקום לומר דהכא גזירה שלישית, אלא דלא מסתברא ליה לחלק בזה. ויותר מסתבר ליה דגזירה הראשונה קרובה טפי. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קמב) שם חלב מהותך וקרבי דגים אין מדליקין בהם ואם נתן בהם מעט מאחד מהשמנים שמדליקים בהם מותר להדליק בהם. בט"ז (סק"ד), דשמנים פסולים כו', אלא משום שמא יטה וכו'. [תוספות] בשבת דף כ"ד ריש ע"א ד"ה גזירה הראשון אמרו שודאי יטה, אמנם שם ד"ה גזירה השני משמע שאך ספק הוא שמא יטה. ועיין במהרש"א שם [ד"ה בא"ד אע"ג]. (נפש חיה – מרגליות)

קמג) שם וקרבי דגים וכו'. כתב ב"י (שיטה מ"ד), ודייק למכתב מקרבי וכו'. נ"ב: ובזה לא קשיא עליה מה שהקשה בעל שלטי הגבורים בפרק במה מדליקין [שבת ט. אות א']. (כנסת הגדולה – הגב"י)

קמד) שם וקרבי דגים וכו'. כתב ב"י (שיטה מ"ד), ודייק למכתב מקרבי דגים וכו'. נ"ב: ולע"ד הם דברים תמוהים, דכפי זה אמאי הוכרח רש"י ז"ל [שבת כו. ד"ה איכא] [לומר] דבין ר' יוחנן בן נורי בין סומכוס לא סבירא להו בכולא מלתא כרב ברונא [שם כא.]. וכפי דעת רבינו המחבר ז"ל בדעת רש"י ז"ל הא אתי חד מנייהו כרב ברונא, דאפשר דרב ברונא מודה בשמן מקרבי דגים דשרי בעיניה. ועיין תוספות [שם] בדף כ"ו ע"א (ד"ה איכא בנייהו דרב ברונא). וצ"ע. ועיין בספר משנה למלך (פ"ה מהלכות שבת [ה"ט]). (יד אהרן – הגב"י)

קמה) שם וקרבי דגים וכו'. כתב ב"י (שיטה מ"ו), אבל כל שלא הוציאו הצלול היינו קרבי דגים כו'. נ"ב: עיין בספר משנה למלך [הלכות שבת פ"ה ה"ט], ובספר קרית מלך רב (דף י"ט ע"ג). ועיין בספר מג"א (סקי"א) ובספר פרי האדמה (ח"א דף ל"א ע"ג). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ו)

קמו) שם וקרבי דגים וכו'. מה שכתב מרן בב"י בפירוש דברי רש"י [שבת כד: ד"ה שמן], דבריו תמוהים כמו שכתב הרב משנה למלך [הלכות שבת פ"ה ה"ט], ואני בעוניי בהגהותי להרמב"ם [טוב עין סימן ט"ו] ישבתי קצת. ע"ש. (ברכי יוסף – סק"ח)

קמז) שם וקרבי דגים וכו'. כתב בב"י דרש"י [שבת כד: ד"ה שמן] דייק במתני' דשמן דגים מקרבי דגים שנמוחו, כלומר דמסננין אותו ומוציאין הצלול, וזהו שמן צלול דשרי במתניתין. ותמה עליו הרב משנה למלך [הלכות שבת פ"ה ה"ט] ממה שכתב רש"י [שם] דף כ"ו [ע"א ד"ה] איכא בינייהו דרב ברונא, דאמר צריך לתת לתוכו שמן וכו'. ע"ש בתוספות [ד"ה איכא בינייהו] ומהרש"א. והרשב"א בחדושיו [שם ד"ה סומכוס] פירש, דשמן דגים אינו קרבי דגים, ומאן דאסר חלב לגמרי, שרי שמן דגים ע"י תערובת דוקא. ע"ש. ולפי מה שדקדק מרן מלשון רש"י דמתניתין, י"ל שכן ס"ל לרש"י, ומה שכתב איכא בינייהו דרב דצריך ליתן בו שמן, ר"ל פליגי בשמן דגים צלול אי צריך ליתן בו שמן כדאמר רב גבי קרבי דגים, או לא. וכהאי גוונא פירש הרב אליה רבה [סקי"א] הא דאמר דף כ"ד [ע"ב] איכא בינייהו דרב ברונא לדעת הר"ן [שם ט. ד"ה אמר]. ע"ש. והא דלא פירש דהני תנאי לא פליגי אלא בחלב אבל בשמן דצלול לכ"ע שרי אפילו בעיניה, דא"כ היינו פלוגתא דת"ק וחכמים דמתניתין או אין סברא לחלק ביניהם כל כך. (ערך השלחן – סק"ב)

קמח) שם וקרבי דגים וכו'. כתב ב"י, וקרבי דגים, כתבו התוספות [שבת כא. ד"ה חלב] כו'. נ"ב: עמ"ש הרב יד אהרן (בהגב"י)[74]. ועמ"ש הרב ערך השלחן (בסק"ב)[75], ברכי יוסף (סק"ח)[76]. (דברי מנחם – הגב"י סקי"א)

סעיף ו'

קמט) סעיף ו' שאר כל השמנים וכו'. כתבו התוספות ([שבת] דף כ"ג ע"ב ד"ה גזירה), דמתניתין דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, משמע דבשאר שמנים הפסולין מדליקין. ע"כ. ובאמת היא תוספתא ערוכה בריש פ"ב [שם ה"ב] כל אלו

הערות וציונים

72. ר"ת שמואל משה מישל שפירא, נכד הרב המחבר. **73.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ז אות כ"ו. **74.** נדפס לעיל אות קמ"ד. **75.** נדפס באות הקודמת. **76.** נדפס לעיל אות קמ"ו.

אוצר ההלכה

שאמרו אין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהם ביו״ט, חוץ משמן שריפה. ע״כ. ועל כרחך אף לטעם הרמב״ם [בפירוש המשניות שם פ״ב מ״א] והרע״ב ז״ל [שם ד״ה ולא בשמן קיק] דשמא יניחנה ויצא, ביו״ט אין לחוש, שידליק נר אחר. ואף בעטרן שהטעם מפני שריחו רע אין לחוש, שאפשר להוציאו מהבית וידליק נר אחר. אבל הא דאין מדליקין בצרי [שם כה:], בין לטעם מפני שריחו נודף ובין לטעם מפני שהוא עף, דתרווייהו מפני גזירת כיבוי, נראה דאף ביו״ט אסור, וכגוונא דהא דלא יקוב אדם שפופרת של ביצה ויתננה בצד הנר [שם כט:] דכתב הרשב״א ז״ל [עבודת הקודש בית מועד ש״ג ס״ג אות כ׳] דאסור אף ביו״ט. עיין אליה רבה (סימן תקי״א סק״ו). ועיין טל אורות (דף פ״ח ע״ב) ובאשל אברהם (סק״ט). שוב ראיתי בחסדי דוד על התוספתא [שם] שכתב מעין זה. (תהלה לדוד – סק״ג)

קנ) שם ומכל מקום שמן זית מצוה וכו׳. מעשה באחד שהאריך ימים ולא מצאו לו שום זכות אלא שלא היה מדליק בערב שבת אלא בשמן זית. ספר חסידים (סימן רע״ב). (כנסת הגדולה – הגה״ט)

קנא) שם ומכל מקום שמן זית מצוה וכו׳. מעשה באחד שהאריך ימים ולא מצאו לו שום זכות אלא שלא היה מדליק בערב שבת אלא בשמן זית. ספר חסידים (סימן רע״ב). (אדני פז)

קנב) שם ומכל מקום שמן זית מצוה וכו׳. ובמקום שמצוי שמן זית צריך ליזהר בו, דהרגיל בנר חויין לו בנין רבנן [שבת כג:]. ולכן צריך ליזהר בנר לעשותו בשלם (שבפנים) [שבשמנים] כדי לזכות לבנים המאירים בתורה שנמשלה לשמן זית. ועל דרך שכתב הטור לעיל סימן רס״ג, ויהא זהיר לעשות נר יפה, דאמר רב הונא הרגיל בנר שבת להשתדל לעשותו יפה חויין ליה בנים ת״ח. ופירש הרב ב״ח [שם אות א׳] דהדלקת הנר חובה, וא״כ על כרחך הא דזוכה לבנין רבנן היינו אם עושה יותר מחיובו לעשות נר יפה. ע״ש. ומטעם זה צריך להזהר בשמן זית לזכות לבנים המאירים בתורה שנוחים בהלכה כשמן זית, כמו שכתוב פרק זה בורר [סנהדרין כד.] שת״ח שבא״י נמשלו לשמן זית שנוחים זה לזה בהלכה. (מחזיק ברכה – סק״ב)

קנג) שם ומכל מקום שמן זית מצוה וכו׳. משום שאורו צלול ביותר (שבת כג.). וכתבו התוספות שם [ד״ה ד״ה מריש], דפשיטא דלנר שבת שמן זית מצוה מן המובחר, לפי שנמשך אחר הפתילה יותר מכל השמנים, וכולי עלמא מודו שמדליקים בו. וכן פסק מרן בש״ע (סימן רס״ד ס״ו). וכתב במחזיק ברכה (סק״ב)[77], שטוב להזהר בשמן זית, כי הרגיל בנר חויין לו בנין רבנן, והנוהג כן זוכה לבנים המאירים באור תורתם. ע״ש. ועיין בשו״ת מהרי״ץ דושינסקי (חאו״ח סוף סימן נ״ב). וכתב בספר חסידים (סימן ער״ב), מעשה באדם אחד שהאריך ימים, ולא מצאו לו שום זכות אלא שהיה נוהג שלא להדליק נרות שבת אלא בשמן זית בלבד. הובא בספר מטה משה (סימן ת״כ), ובשאר אחרונים.
(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות הדלקת נרות הערה י״ח ד״ה ושמן)

קנד) שם ומכל מקום שמן זית מצוה מן המובחר. בירושלם נהוג בין הספרדים להדליק נר של שבת רק בשמן זית, על פי מה שכתב במחזיק ברכה [סק״ב][78] דבמקום ששמן זית מצוי צריך להזהר בו, ובארץ ב״ה מצוי תמיד שמן זית. (נתיבי עם)

קנה) שם שמן זית מצוה. במג״א (סק״ב) שמן זית וכו׳. ועיין סימן ער״ה [ס״א] דיש מקילין יותר בנר הכרוך. היינו משום שסובר דלא שייך שמא יטה בנר הכרוך, ואינו חייב משום מבעיר אם מסיר הפחם. ובעז״ה נאריך בזה לקמן לכתוב דבר דיבור על אופניו. (בגדי ישע)

קנו) שם שמן זית מצוה וכו׳. לשון מרן [בב״י]: ודע דאע״ג דפסקינן הלכתא כחכמים דמתירין להדליק כו׳, כתבו התוספות שם [שבת כג. ד״ה מריש] אהא דאמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי כו׳, דלנר שבת פשיטא דשמן זית מן המובחר כו׳. עכ״ל. לא היה צריך להביא דברי התוספות לזה, דהרי מימרא מפורשת יש [שם], דאמר ר׳ יהושע בן לוי שמן זית מן המובחר, והוי בין לשבת בין לחנוכה כדמשמע מהא דאמר אביי כו׳, והתוספות שם באו לתת טעם למר דהוה מהדר מריש אשומשמי, דהיינו קודם שידע מימרא דר׳ יהושע בן לוי דאמר כל השמנים כו׳ ושמן זית מן המובחר, דאמאי בלאו הכי לא היה מדליק בשל זית דמודו ביה כולי עלמא כמו שיעוין שם. דוק.
(אור יקרות – לקוטים דף ס׳ ע״ב)

קנז) שם שמן זית מצוה וכו׳. כתב ב״י (ע״ד שיטה י״ב), כתבו התוספות [שבת כג. ד״ה מריש] שם אהא דאמר כו׳. נ״ב: אור יקרות (דף ס׳ ע״ב)[79]. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ד)

קנח) שם שמן זית מצוה מן המובחר. בספר תניא (סימן י״ב) כתב וז״ל: ודוקא היכא דאיכא שמן זית אסור להדליק בשאר שמנים, אבל היכא דליכא שמן זית מדליקין בכולן. עכ״ל. ואינו מכוון, דהלכה כחכמים דמתירין בכל השמנים בר מהנהו דפסילי, ואין הכי נמי דמצוה בשמן זית מן המובחר, אבל איסורא להדליק בשאר שמנים ליכא, אלא דלא עביד מצוה מן המובחר. (מחזיק ברכה – סק״ג)

קנט) שם שמן זית מצוה מן המובחר. לפנים (אות ג׳)[80] דקדקתי על ספר התניא [סימן י״ב] שכתב, היכא דאיכא שמן זית אסור להדליק בשאר שמנים וכו׳. עיין בפנים. ועתה שבאו לידי ספר שבלי הלקט דפוס וכ״י חפשתי בשבלי הלקט [סימן

הערות וציונים

77. נדפס באות הקודמת. **78.** נדפס לעיל אות קנ״ב. **79.** נדפס באות הקודמת. **80.** נדפס באות הקודמת.

ז כ[ך זפת או שעוה או חלב סביב הפתילה מדליקים בהם: באר הגולה

נ. שם כ' [ע"ב] וכפירוש רש"י [שם ד"ה שעוה] והרי"ף [שם דף ח' ע"ב] והרא"ש [שם סימן א'] ושאר פוסקים [תוספות שם ד"ה עד; ר"ן שם ד"ה תנא, ושכן דעת ה"ר יונה; סמ"ג לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ב; סמ"ק סימן רע"ט; ספר התרומה סימן רכ"ז; הגהות מיימוניות שם אות ט']:

אוצר ההלכה

ס"ג], כי ידוע דרוב דברי ספר התניא משבלי הלקט, ואין הלשון כך, וז"ל: ודוקא דאיכא שמן זית, אבל אי ליכא שמן זית מדליקין בכלן. עכ"ל. אלא דגם בשבלי הלקט אין הלשון מכוון, כי הוא לא הזכיר לעיל אלא שמנים הפסולין. ע"ש. וכן בשבלי הלקט כ"י הלשון קרוב לנדפס, אלא שסיים וז"ל: אבל אי ליכא שמן זית מדליקין בכלן, דתניא [שבת כו.] עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו ואמר מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין, מה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזים וכו'. עכ"ל. ומבואר בש"ס (דף כ"ו ע"א) דר' יוחנן בן נורי אר' טרפון קאי. וכמדומה לי דבעיקר שבלי הלקט כ"י חסר איזה תיבות, כי אין הלשון נקשר ומתוקן. וכמו שהוא בידינו שבלי הלקט כ"י כך היה לפני המקצר, ולפני הרב מחבר ספר התניא. ואין לומר דמאי דקאמר ספר התניא אסור להדליק בשאר שמנים היינו הפסולין שהזכיר כמבואר. ודוק כי קצרתי.

(מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק"א)

קם) שם מצוה מן המובחר. עיין לעיל סימן רס"ג (סוף ענף א')[81] הבאתי בשם הגאון ר' שלמה כהן מווילנא שכתב בקונטרס דברי שלמה (בריש ספר מעשה רב להגר"א ז"ל) דכל זה בנר חנוכה, אבל בנר שבת לא שמענו לשום פוסק דצריך להדר בשמן זית. ואף דיש לומר מכיון דחזינן מדברי רבי יהושע בן לוי (בשבת דף כ"ג [ע"א]) דשמן זית יפה לנר יותר משאר שמנים, ומשום הכי צריך להדר גם בנר שבת, דהא ליתא כלל, דמנין לנו להמציא מעצמינו לומר דמצוה מן המובחר להדליק בזה, כיון דלא מצינו רמז בגמרא ובדברי הפוסקים ז"ל לזה. עכ"ל. ש"ס. ועיניך הרואות דבמח"כ אישתמיטתיה פסק המחבר דכאן, וגם דברי התוספות (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה מריש וכו'). ע"ש. ובמחילת כבודו כל מה שטרח שם לקיים מנהג הגר"א דהיה מהדר להדליק דוקא בשמן זית, הוא טירחא בכדי. כי פשוט שעשה כן על פי דברי השו"ע דכאן. (ילקוט הגרשוני – סק"א)

סעיף ז'

קמא) סעיף ז' כ[ך זפת או שעוה וכו'. כתב הטור (דף קע"ג עמוד ראשון שיטה ב'), ורש"י [שבת כ: ד"ה שעוה] ורב אלפס [שם ח:] מתירין וכו'. נ"ב: וכן דעת ריא"ז הובאו דבריו פרק במה מדליקין [שלטי הגבורים שבת ח: אות ב']. ובעל שלטי הגבורים כתב שם דלא התיר הרי"ף ז"ל אלא כשהשעוה עצמה עשה ממנה פתילה ונתנה לתוך נר של שמן, דהשתא השעוה עצמה עומדת במקום פתילה. אבל אם כרך השעוה על פתילה של פשתן, דהשתא השעוה הוי במקום שמן, אף על פי שנתנה בתוך נר של שמן אסור. וכן אם נתן השעוה עצמה במקום צמר אסור. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

קסב) שם כ[ך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (דף קע"ג עמוד ראשון שיטה ו'), ודחו דברי בני נרבונא שאומרים נר של שעוה וכו'. נ"ב: עיין בהגהה אשר סביב המרדכי [שבת סימן רס"ב] שנדפס בקראקא. (כנסת הגדולה – הגב"י)

קסג) שם כ[ך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (שיטה ל"ד), ומיהו מאחר שהרא"ש [שבת פ"ב סימן א'] וכמה גדולים התירו וגזירה דרבנן היא יש לסמוך עליהם וכו'. נ"ב: וכן המנהג פשוט בקושטנדינא רבתי, וכן כתב מורי הרב ז"ל [מהרימ"ט] בחדושיו למסכת שבת [כ: ד"ה פיסול]. (כנסת הגדולה – הגב"י)

קסד) שם כ[ך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (דף קע"ג ע"א שיטה ל"ז), וכן עמא דבר כו'. נ"ב: ומ"מ יש לחוש לדברי הגאונים למאן דאפשר. אבל עכ"פ המצוה יותר מובחרת בשעוה מבחלב, דאורה צלול ויפה. מטה משה (סימן ת"ך).

(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ב)

קסה) שם כ[ך זפת או שעוה וכו'. וכתב מר"ן ב"י ז"ל, ממ"ש שם בגמרא [שבת כ:] עד כאן פיסול פתילות כו', וכן דעת התוספות [שם ד"ה עד] והרא"ש [שם פ"ב סימן א'], ודחו דברי בני נרבונא כו'. ועיין בחדושי מהרימ"ט ז"ל [שם כ: ד"ה פיסול] שיישב קושית הרא"ש ז"ל על הגאונים. ולע"ד קשיא טובא, דא"כ היכי אמרינן בגמרא איכא בינייהו דרב ברונא אמר רב ולא מסיימי, ע"ש בדף כ"ד [ע"ב], דלפי דברי הרב, ת"ק סבירא ליה דרב ברונא. ושמא דהתוספתא דתני עד כאן פסול פתילות לאו דסבירא לה דת"ק סבירא ליה דרב ברונא, אלא דהתוספתא סבירא לה דרב ברונא, ומפרשת דמכאן ואילך פסול שמנים דוקא, ושעוה מותרת ע"י תערובת אפילו אי ת"ק לא סבירא ליה הכי. (בתי כנסיות)

קסו) שם כ[ך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (דף קע"ג ע"א שיטה ז'), ודחו דברי בני נרבונא כו'. נ"ב: וז"ל הרא"ש ז"ל [שבת פ"ב סימן א']: ולא נהירא, דכיון דאינו עושה הפתילה של שעוה אלא להדליק בה עם השמן, הכי נמי הוה מצי למימר זיפתא איצטריכנא ליה כו'. אבל לפרש"י [שם כ: ד"ה שעוה] דמפרש היינו נר של שעוה לא קשיא אמאי לא קאמר זיפתא אצטריך ליה, משום שאין דרך הזפת ליכרך סביב הפתילה לעשות ממנו נר. עכ"ל.

הערות וציונים

81. נדפס לעיל בסימן רס"ג אות ל"ז.

אוצר ההלכה

ויש להתבונן, דלפירוש בני נרבונא נמי נימא דמאי דלא נקט זיפתא איצטריכא ליה, לפי שאין דרך לעשות פתילה מזפת, ומאי קשיא ליה לפירוש בני נרבונא טפי מפרש"י ז"ל. ויראה דטעמו, משום דלפירוש בני נרבונא מה שאמרו שעוה איצטריכא ליה, הוא מציאות רחוק, דלא שכיח דישימו פתילה של שעוה בתוך נר של שמן, וכיון דנקט מילתא דלא שכיחא בשעוה, הכי נמי הוה מצי למימר זיפתא אצטריכא ליה כו', דאידי ואידי לא שכיחא. אבל לפרש"י ז"ל דמפרש היינו נר של שעוה להדליק בעיניה בלי שמן, נקט מידי דשכיחא, ולא נקט זיפתא לפי שאין דרך הזפת ליכרך סביב הפתילה לעשות ממנו נר. זה נראה לי בכוונת דברי הרא"ש ז"ל.

ומ"מ עדיין יש להליץ בעד חכמי נרבונא, דנהי דמה שאמרו בגמרא שעוה אצטריך ליה, לפי פירושם הוא מידי דלא שכיחא לשום נר שעוה בתוך נר שמן, מ"מ נר שעוה שכיח, ולכך לא נקט זיפתא אצטריכא ליה, משום דהם תרתי מילי דלא שכיחי, חדא, שיכרך הזפת סביב הפתילה, שנית, שישימו אותה בתוך נר שמן. אבל נר שעוה שכיח, ולפעמים מניחים אותה בתוך נר שמן, ולכך נקט שעוה ולא נקט זיפתא. מהר"ם בן חביב"ב ז"ל בתשובה כתיבת יד. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ז)

קסז) שם כרך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (שיטה כ"ג), אבל נמצא בתשובת רב שרירא גאון ז"ל[82], והרי"ף [בתשובה ח"ב סימן ט"ז] דנר של שעוה אסור להדליק בו כו'. נ"ב: עיין בתשובת הרדב"ז ז"ל החדשות (בלשונות הרמב"ם סימן (קמ"ז) [רמ"ז]) שנתן טעם לדברי הגאונים, אמאי אסרו נר של שעוה מאחר שמדליקין יפה. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ח)

קסח) שם כרך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (שיטה כ"ו), ואני בעוניי איני רואה שום הכרע כו'. נ"ב: עיין קרית מלך רב (דף י"ט ע"ג). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ט)

קסט) שם כרך זפת או שעוה וכו'. כתב ב"י (שיטה ל'), ולא פירש הרב המגיד ז"ל [הלכות שבת פ"ה ה"ח] לדעת הגאונים כפירוש חכמי נרבונא כו'. נ"ב: כתבו התוספות [שבת כ: ד"ה עד] בסוף הדבור: ולי נראה דאם אסור להדליק בלא שמן, כי הניחה בשמן נמי אסור, כדאמרינן לקמן [שם כא.] כרך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאין מדליקין בו דאסור כו'. יע"ש מה שכתב מהרי"ט בחדושיו [שם כ: ד"ה פיסול].

ולעי"ד יראה דבני נרבונא יתרצו לזה, דהנה אמרו בגמרא לקמן [שם כא.] כרך דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאין מדליקין בו אין מדליקין. במה דברים אמורים להדליק, אבל להקפות מותר, כדי שתהיה הפתילה קשה. ואיכא למימר לבני נרבונא דכשהוא שם נר שעוה (בתנור) [בתוך] נר של שמן הוא להקפות, שתהיה הפתילה קשה, שאם תהיה הפתילה בלא שעוה תהיה רכה ומשולשלת, וע"י השעוה ששם סביב הפתילה נעשית הפתילה קשה ויפה, ומניחה בתוך נר שמן. ונמצא שהדלקה הוא בשמן לא בשעוה, שלא שם השעוה סביב הפתילה אלא להקפות, וזהו מותר כמו שכתב הרמב"ם פ"ה מהלכות שבת [ה"ו]. יע"ש.

אמנם לענין הלכה כבר נתפשט המנהג כדעת רש"י [שם כ: ד"ה שעוה] והרא"ש [שם פ"ב סימן א'] וסיעתו ז"ל להדליק בנרות שעוה ונר של חלב. ופוק חזי מאי עמא דבר. מהר"מ בן חביב בתשובה כתיבת יד. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ז)

קע) שם כרך זפת או שעוה וכו'. לאפוקי מחכמי נרבונא וקצת גאונים שאוסרים, ופלוגתייהו כתובה באורך בהרא"ש בריש פרק במה מדליקין [שבת פ"ב סימן א'].

אין מדליקין בנר חרס ישן, אם לא שהוסק היטיב, דאינו מאוס, או בכלי זכוכית שרי. (בגדי ישע)

קעא) שם כרך זפת או שעוה וכו'. אמרינן בגמרא [שבת כ:], תנא עד כאן פסול פתילות כו'. והרי"ף [שם ח:] גריס מהו דתימא נגזור פתילות אטו שמנים, וכתב הרא"ש [שם פ"ב סימן א'] שהיא כסברת רש"י [שם ד"ה שעוה]. והרב המגיד [הלכות שבת פ"ה ה"ח] הביא תשובת הרי"ף [ח"ב סימן ט"ז] שגורס גירסא זו, וממנה למד הרי"ף איסור לנר של שעוה כמו שכתב הרב המגיד. ומן התימה על הב"י שדחה מה שכתב הרי"ף בתשובה מפני מה שכתב בהלכות, שהרי לשון הרי"ף שבהלכות ושבתשובה אחד הוא, וכיון שבתשובה למד מזאת הגירסא איסור לנר של שעוה, הוא הדין למה שכתב בהלכות, שהרי בדבור אחד נאמרו.

ואמרינן בגמרא [שם] מאי לכש, שוכא דארזא. וכתבו בתוספות [שם כא. ד"ה למאי] שלא אמרו בכאן למאי נפקא מינה למקח וממכר, מפני שבכאן הוא להודיע מאי לכש, שלא היה ידוע להם, אבל בשעוה שכבר היה ידוע להם שאמרו שעוה קירותא, נפקא מינה למקח וממכר. והיה אפשר להם לומר, שאף שלא היה ידוע להם שעוה מאי היא, עם כל זה פריך בגמרא למאי נפקא מינה, שאם כדי להודיע לנו מאי שעוה, אמאי נקט לה בפסולת של דבש שעדיין צריך תיקון כדי לעשותה שעוה, וכי לא היו קוראין שם אחר לשעוה הנגמרת לגמרי, והיה לו להודיע לנו אותו השם למאי נפקא מינה נקט כהאי גוונא, אלא כו'.

ולייישב דברי חכמי נרבונא כתב מהרי"ט (ח"ג בחדושיו לשבת [כ: ד"ה פיסול]), וגם הרשב"א בחדושיו [שם ד"ה שעוה] כתב שאין לומר מה שכתב מהרי"ט[83]. ולדבריהם קשה דא"כ אמאי קאמר בגמרא [שם כד:] דאיכא בינייהו דרב ברונא ולא מסיימי, הא כפי ברייתא זו מוכרח דסבירא ליה לת"ק כרב ברונא.

ובמה שכתב הרשב"א [שם כא. ד"ה חלב] בפירוש דברי רב ברונא, י"ל דאם כן אמאי אמר נחום [שם כ:] מדליקין בחלב

הערות וציונים

82. עיין אוצר הגאונים שבת סימן נ"ו, ובתשובות הגאונים שערי תשובה סימן רל"ה. **83.** ר"ל, דהרשב"א חשב להסביר כפירוש המהרי"ט, וחזר וכתב שאין לומר כן.

סימן רסד סעיף ח

ח ס המדליק צריך שידליק רוב מה שיוצא מן הפתילה מהנר: באר הגולה

ס. שם [שבת דף כ׳ ע״ב]:

אוצר ההלכה

מבושל. ולומר דפליג במציאות הוא דוחק, דנחזי אנן. ועיין בשלטי הגבורים ז״ל [שם ט. אות א׳] מה שכתב בהא דרב ברונא, ומה שכתב הכנסת הגדולה [בהגב״י][84] שהם דברים תמוהים. (יד המלך)

קעב) שם כרך זפת או שעוה וכו׳. עיין הרמב״ן במלחמות [שבת ח:] והרדב״ז בלשונות הרמב״ם (סימן רמ״ז) טעם הגאונים שאסרו. (ערך השלחן – סק״ג)

קעג) שם כרך זפת או שעוה וכו׳. ובגמרא [שבת כ:] קאמרינן שעוה איצטריך ליה, ולא קאמר זפת איצטריך ליה דנשנית תחלה במשנה. ואפשר דזה כוונת רש״י [שם ד״ה שעוה] שכתב לפי שרגילין בו. היינו דלכן נקט שעוה, דזה שכיח. ולפ״ז משמע דלא כבני נרבונא, דלדידהו גם בשעוה אין שכיח שישים נר של שעוה בשומן. [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: בתוספות (שם דף כ׳ ע״ב ד״ה עד כאן), וכוונת הרב זצ״ל לפ״ז קשה לבני נרבונא למה לא קאמרינן בגמרא זפת איצטריך ליה, אחר שגם זה אינו שכיח. וחידוש הוא שהרב זצ״ל לא עיין בראש [שם פ״ב סימן א׳] דדיוק זה אליבא דרש״י ובני נרבונא איתא בהרא״ש. והתוספת שבת (סק״ח) מיישב הגמרא גם אליבא דבני נרבונא. ע״ש]. (זכרון אברהם)

קעד) שם כרך זפת או שעוה וכו׳. עיין ב״י ד״ה ואם כרך שעוה כו׳, ומסיק שם הב״י לפסק הלכה דמותר להדליק בנרות של שעוה וחלב. ע״ש באורך. נ״ב: לכאורה קשה מהא דאמר ר׳ יוחנן בן נורי [שבת כו.] מה יעשו אנשי כו׳, ומה יעשו כו׳ שאין להם אלא נפט. והא חלב ושעוה משכח שכיחי בכל מקום, ויעשו מהם פתילות לדעתו ז״ל דמכשר. ונראה לתרץ דלק״מ, דשם לרבי טרפון מקשה דאמר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד, דלדידיה ודאי בכל גווני אסור דהא בלבד קאמר, אבל אנן קי״ל כמתניתין [שם כ:] ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים, דלשמנים פסלי וממילא דכשר לפתילות. אך אכתי לענ״ד אין הכרח שהרי״ף [שם ח:] סובר כרש״י ז״ל [שם כ: ד״ה שעוה], ולכאורה טפי יש לפרש על פי פירוש חכמי נרבונא שהוא במקום פתילה לבד, דבזה מדינא ודאי הוי שרי, דאטו השעוה מרע כח הפתילה, רק מהו דתימא נגזור פתילות אטו שמנים כגירסת הרי״ף. אבל לפירוש רש״י קשה, היכא פשיטא ליה כל כך שהוא כשר במקום שמן אי לאו משום גזירה. ודוק. ובפרט שהרי״ף בתשובה [ח״ב סימן ט״ז] אוסר. וצ״ע. (משכנות יעקב)

קעה) שם כרך זפת או שעוה וכו׳. עיין מה שכתבתי אני עני ואביון לקמן (סימן ער״ה אות ד׳) בס״ד.
(פתח הדביר ח״ג – סקי״א)

קעו) שם כרך זפת או שעוה וכו׳. כתב ב״י עד כאן פיסול פתילות כו׳. עמ״ש מהרימ״ט בחדושיו [שבת כ: ד״ה פיסול] על קושית הרא״ש [שבת פ״ב סימן א׳] על הגאונים. ועמ״ש הרב בתי כנסיות (בס״ז)[85]. ועמ״ש הרב יד אהרן במהדורא בתרא ([הגב״י] סק״ז)[86], יד המלך בסימן זה[87]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ט)

קעז) שם כרך זפת או שעוה וכו׳ סביב הפתילה. בב״י, ואם כרך שעוה כו׳, שאם שם נר שעוה בנר שמן. כצ״ל.
(שמן המאור)

קעח) שם כרך זפת או שעוה וכו׳ סביב הפתילה וכו׳. במג״א (סקי״ג) אבל פסול שמן ופסול פתילה אסור. עיין בדרישה [אות ה׳], ואליה רבה [סקי״ג], ובפמ״ג [משבצות זהב סק״ה], דאף בשמן כשר והפתילה [פסולה], פסול. ויש לבאר הטעם, דגם אם נמשך היטב אחר הפתילה, מ״מ יש גזרה שמא ידליק בפתילה גם בשמן [פסול], כיון דבפתילה עצמה אין שום שינוי, דבשלמא בשמן יש שינוי בשמן עצמו, שהפסול הוא כשהוא מהותך בקערה ובנר שעוה הוא קפוי, מה שאין כן בפתילה אין שינוי, והשנוי (החוצי) [החצוני] שהשעוה כרוך עליו אין די להיכר. (זרע יעקב – זלזניק)

קעט) שם או חלב סביב הפתילה מדליקים בהם. עיין בספר וילקט יוסף (דף ג״ן ע״ב [מערכת החי״ת אות כ״ב]), שפירש משם המקובלים, שבשעת אכילה שהוא כמזבח ידלק דוקא נר של חלב טמא ולא כשר. ע״ש. ואני לא אקבל דבר זה, להדליק נר של חלב שור וכשב ועז וחלב נבלה וחלב טריפה, דאיכא אזהרה ״דאכול לא תאכלוהו״ [ויקרא ז׳, כ״ד] להניחו על גבי השלחן, דיש חשש כי לפעמים נוטף מהחלב למאכל. ועיין מה שכתב הרב באר היטב (סק״ד). ועיין נמי בספר לקט שמואל (ערך ימים טובים דף כ״ו ע״ב) שכתב בשם של״ה [ח״ב מסכת פסחים פרק נר מצוה אות ל׳] וז״ל: בפסח לא יאיר בנרות שומן למאכל, דלא נזהר (מבלי) [מכלי] חמץ, רק שעוה או שמן. יע״ש. ועיין בספר מועד לכל חי למרן אבא רחמנא נרו של עולם (בסימן ד׳ אות כ״א). (יפה ללב ח״ב – סק״א)

סעיף חי

קפ) סעיף חי צריך שידליק רוב מה שיוצא וכו׳. וכתב המג״א (סקי״ד) וז״ל: יו״ט שחל להיות ערב שבת אין מדליקין בחתיכת בגד שהיא שלש אצבעות על שלש אצבעות מצומצמים, דכיון דאדליק בה פורתא, הוה לה שבר כלי ואסור להדליק בה, כמו שכתוב סימן (תק״ב ס״ז) [תק״א ס״ו], אלא א״כ

הערות וציונים

84. נדפס לעיל אות קכ״ה. **85.** נדפס לעיל אות קס״ה. **86.** נדפס לעיל אות קס״ו. **87.** נדפס לעיל אות קע״א.

באר הגולה

ט **אין צריך להבהב הפתילה** (פירוש, ענין ההבהוב יפול על דבר שאינו נשרף לגמרי וגם לא קיים לגמרי. אל תאכלו ממנו נא (שמות י״ב, ט׳) תרגם יונתן מהבהב, ערוך ערך הבהב (הראשון)): הגה ומכל מקום נהגו להדליק הפתילה ולכבותה, כדי שתהיה מחורכת ותמחו בה המור יפה (טור):

ע. שם כ״ח [ע״ב] וכרבי עקיבא [תוספות שם דף כ״ט ע״א ד״ה רבא; רא״ש שם פ״ב סימן י״ח; פירוש המשניות לרמב״ם שם פ״ב משנה ג׳; הגהות מיימוניות שם אות ט׳; מרדכי שם סימן רפ״ט בשם ספר המצוות]:

אוצר ההלכה

גדל הפתילה מערב יו״ט, דנתבטל מתורת כלי לגמרי. עכ״ל. ודבריו תמוהין במה שכתב דאם גדל הפתילה מערב יו״ט דנתבטל מתורת כלי, דזה יתכן לאוקמתא דרב אדא בר אהבה הפלוגתא דר׳ אליעזר ור׳ עקיבא בפרק במה מדליקין ([שבת] דף כ״ח ע״ב) דקי״ל הלכתא כר׳ עקיבא. וכן לאוקמתא דרבא [שם כט.], דפליגי אם מדליקין בפתילה שאינה מחורכת, משמע דלענין טומאה אית ליה שינויא דרב אדא בר אהבה כמו שכתבו התוספות [שם ד״ה רבא], א״כ לר׳ עקיבא מועיל הקיפול לבטלה מתורת כלי לענין טומאה, ממילא מדליקין בה ביו״ט נמי מהאי טעמא. אבל לפי מה שכתבו התוספות שם דגרסינן התם רבה, אבל לרבא דאמר בסוף שמעתין [שם כט:] דהדר ביה ר׳ עקיבא לגביה דר׳ יהושע וסובר כאוקמתא דרב המנונא [שם כט.], והלכתא כרבא שהוא בתרא. וכן כתב הרב המגיד (בפרק כ״ב מהלכות כלים דין כ״ב) דהלכתא הוא, דהדר ביה ר׳ עקיבא לגביה דר׳ יהושע, ולפ״ז הלכתא כרב המנונא. ולפי אוקמתא דרב המנונא משמע דאין הקיפול מבטלה מתורת כלי כלל לכולי עלמא, א״כ אפילו גדל הפתילה מערב יו״ט נמי אסור להדליק בה. וצ״ע. (אותות השמים – דרישת ארי – סק״ב)

קפא) שם צריך שידליק רוב מה שיוצא וכו׳. במג״א (סקי״ד), רוב כו׳ אין מדליקין כו׳. צ״ע, דלכאורה אין הדין זה משכחת לדידן, דבמתניתין ובגמרא שבת (דף כ״ח ע״ב) דרבי עקיבא סבר קפול מועיל והוי שבר כלי שנשברה מערב יו״ט, דאין גודלין פתילה ביו״ט, וכיון דפסקינן כרבי עקיבא לקמן בסימן תקי״ד (סעיף ט׳), אין גודלין הפתילה ביו״ט. ודוחק לומר דהמג״א מיירי שמדליק בלא קפול, דבמתניתין ובגמרא שם משמע דליכא גוונא לרבי עקיבא דאסור. (דברי צבי)

קפב) שם צריך שידליק רוב מה שיוצא וכו׳. במג״א (סקי״ד) אלא א״כ גדל הפתילה מערב יו״ט. נ״ב: נ״ל דאם הבגד הוא שלשה על שלשה טפחים והבעל בית עשיר, אינו מועיל גידול הפתילה. עיין היטב בגמרא ([שבת] דף כ״ט ע״ב) דמוכח דקיפול הוי כמו תלאו במגוד או הניחו אחורי הדלת, והתם לא מבטל אלא בפחות משלשה על שלשה טפחים, אבל בשיש בו שלשה על שלשה טפחים לא בטל מתורת בגד, והוא הדין קיפול לא מבטל ליה מתורת בגד. וכשמדליק אותו ביו״ט ונפחת שיעורו, נתבטל מתורת בגד כיון שהוא עשיר. מיהו מדברי הר״ן סוף פרק (תולין) [נוטל] [שם נט: ד״ה גמ׳] שהביא המג״א לקמן (סימן ש״ח סקנ״ד), מוכח דבאמצע השבת לא משכחת לה שנעשה מוקצה לאדם אחד, כיון שלאחר הוא ראוי. וא״כ הכא נמי כיון שעל כל פנים הוא ראוי עכשיו לעניים, אף לדידיה שהוא עשיר לא חזיא, כיון דבתחלת יו״ט הוי חזי, גם שם לא הוי מוקצה. ונראה שלמדה הר״ן משבת דף (קכ״ה) [קכד:] דאמרינן אלו זרקיה לגלימיה בשבת מי הוי מוקצה, דכיון דעיקר ההקצאה לפי שהוא עשיר אבל לאחרים חזי, הקצאתו לא מהני בשבת, ומסולקת בזה קושית הדגול מרבבה. ע״ש. אבל מתוספות שבת (דף קכ״ז ע״ב ד״ה כיון) לא משמע כן, דא״כ מה הקשו משירי פרוזמיות, דלמא מיירי שנקרעו בשבת. (עזרת ישראל)

סעיף ט׳

קפג) סעיף ט׳ אין צריך להבהב וכו׳. כתב ב״י (שיטה מ״ו), ומיהו כתב שבעל הלכות גדולות [שבת עמ׳ קי״ט] פסיק הלכתא דאין מדליקין בסמרטוטין ולא בפתילה שאינה מחורכת וכו׳. נ״ב: ומיהו בשבת שלאחר יום טוב מדליקין בפתילה שאינה מוחרכת, דביו״ט אי אפשר להבהב הפתילה. אבל בשלטי הגבורים פרק במה מדליקין [שבת יב:] כתב דמערב יום טוב יתקן בנר. ע״כ. ומי יוכל לכוין זה. (כנסת הגדולה – הגב״ד)

קפד) שם אין צריך להבהב הפתילה. כתב ב״י (שיטה נ״א), ומנהג יפה הוא כו׳. נ״ב: עיין בבאר שבע (דף צ״ה ע״ג) [סימן כ״א]. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ג)

קפה) שם אין צריך להבהב הפתילה. כתב ב״י (שיטה נ״א), ומנהג יפה הוא כו׳. נ״ב: עיין בספר באר שבע (דף צ״ה ע״ג) [סימן כ״א], ובספר שער יוסף בתשובה (סימן ח׳ דף כ״ד ע״ד). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סקי״א)

קפו) שם אין צריך להבהב הפתילה. הרא״ש [שבת פ״ב סימן י״ח] כתב דמנהג יפה הוא. והקשה הרב באר שבע (דף צ״ה) [סימן כ״א] דהא קי״ל כרבי עקיבא [שבת כח:]. ובמה שתירץ יש לדקדק. ואעיקרא קושיתו לק״מ, כדכתיבנא בענויתין בספרי הקטן שער יוסף (סימן ח׳ דף כ״ד ודף כ״ה ע״א). ע״ש באורך. וכמו שכתב מור״ם בתשובותיו (סימן צ״א). (ברכי יוסף – סק״ט)

קפז) שם אין צריך להבהב הפתילה. מדקאמר אין צריך, שמע מינה דאי בעי להבהב הרשות בידו. ואע״ג דזו סברת ר׳ אליעזר [שבת כח:], ואמרו בירושלמי [שביעית פ״ט ה״ו] שכל דברי ר׳ אליעזר כבית שמאי, ואמרו [ברכות יא.] דהעושה כב״ש חייב מיתה. לאו מילתא היא, דהרי אמרו פרק אלו דברים [ברכות נג:] בענין שכח ולא בירך, דההוא דעביד כב״ש אשכח ארנקי. וכבר כתבו הראשונים שם דגם ב״ה מודו התם דאי עביד שפיר דמי, והוא נכון. וגם הכא גם רבי עקיבא מודה דאי מהבהב שפיר

סימן רסד סעיף י

י [ב]אין מדליקים בסמרטוטין אפילו מחורכין: **באר הגולה**

פ. רבנו ירוחם

[נתיב י״ב] בחלק ב׳ [דף ס״ז ע״א] בשם התוספות [שם דף כ״ט ע״א ד״ה ולא, ונלמד מתוספתא שם פ״ב הלכה א׳]:

אוצר ההלכה

דמי, ולכן כתב הרא״ש [שבת פ״ב סימן י״ח] דמנהג יפה הוא, ולק״מ קושית הרב באר שבע [סימן כ״א]. וכמו שכתבתי בעניותי בספרי הקטן שער יוסף (סימן ח׳ דף כ״ה).

ומורי״ם בתשובותיו (סימן צ״א) הוקשה לו ההיא דאלו דברים בההיא דרבי טרפון דהטה לקרות כב״ש ונסתכן [ברכות י׳]. וחילק דבההיא דאלו דברים אין בו קולא כלל, מה שאין כן בק״ש וכו׳. ע״ש. ולא זכר דברי התוספות [שם יא. ד״ה תני], ורבינו יונה [שם ה. ד״ה כדברי], והרא״ש [שם פ״ח סימן ה׳], דפריקו לה שפיר, דהתם ב״ה מודו דשפיר עבד. וכמו שכתבתי בשער יוסף שם, ורמזתיו בספרי הקטן ברכי יוסף [סק״ט][88]. ודוגמא לזה כתב הרב ב״ח לעיל סוף סימן רמ״ב [אות ו׳] משם אור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן י״ח]. (מחזיק ברכה – סק״ד)

קפח) שם אין צריך להבהב הפתילה. עיין לפנים (אות ד׳)[89], ובמה שכתבתי לפנים לעיל (סימן ס״ג [סק״א]) בס״ד.
(מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק״ב)

קפט) שם אין צריך להבהב הפתילה. כתב הטור, ואין צריך להבהב כו׳. נ״ב: עמ״ש הרב מחזיק ברכה (בסק״ד)[90].
(דברי מנחם – הגה״ט סק״ב)

קצ) שם אין צריך להבהב הפתילה. בב״י על הטור בד״ה וא״צ כו׳, ומנהג יפה הוא כו׳. נ״ב: עיין באר שבע (תשובה כ״א) שתמה על זה, דמנהג רע הוא כשנוהג את עצמו כרבי אליעזר דשמותי הוא [ירושלמי שביעית פ״ט ה״ו]. וג״כ אמרינן בירושלמי (שבת פ״א [ה״ב]) כל הפטור מדבר ועושה נקרא הדיוט.
(המאיר לארץ – סולובייצ׳יק)

קצא) שם הגה ומכל מקום נהגו להדליק הפתילה ולכבותה וכו׳. המדליק נר צריך שידליק רוב מה שיוצא מן הפתילה מן הנר, ואין צריך להבהב הפתילה, שאין הלכה כר׳ אליעזר [שבת כח:] שצריך להבהב. מכל מקום נהגו הנשים להדליק הפתילה ולכבותה שתהא מחורכת ותאחז בה האור יפה. עכ״ל הטור. ונראה לי הא דנוהגות הנשים כן, על פי מה שכתב הרא״ש בריש מסכת ביצה [סימן א׳] דהלכה כרב דאמר [שם ד.] שבת ויו״ט נולדה בזה אסור בזה. ולפי זה כתב בשם רבינו ברוך דכי היכי דביצה נולדה בשבת אסורה ביו״ט משום הכנה דרבה [שם ב:], הוא הדין (שיורא) [שיורי] פתילה בשבת ויו״ט זה אחר זה אסורות משום הכנה, דיותר טובים הם להדליק כשהודלק כבר וכבה. הלכך בליל יו״ט אסור להדליק (שיורא) [שיורי] הפתילה שכבה בשבת, אם לא שנדלק וכבה בחול קודם שבת. עכ״ל הרא״ש. ואמרינן בביצה [שם], שבת דעלמא נמי אסור, משום דגזרינן שבת דעלמא אטו שבת אחר יו״ט. ולפ״ז משום האי טעמא נהגו הנשים להדליק הפתילה ולכבותה, משום דצריכין לעשות כן בשבת ויו״ט סמוכין זה לזה כדי שלא תהא הכנה, עושין הן בכל שבת. וק״ל. (קול קול יעקב)

קצב) שם הגה ומכל מקום נהגו להדליק הפתילה ולכבותה וכו׳.
וציין טור. ע״כ. והרא״ש בפ״ב דשבת (סימן י״ח) סיים ע״ז דמנהג יפה הוא, הביאו הב״י בסימן זה, וכתב, דהטור כיון לדעת אביו הרא״ש ז״ל. ולא ידענא מדוע לא קלסיה הטור למנהג כמו אביו ז״ל. והמרדכי בפ״ק דביצה [סימן תרמ״ד] כתב בשם מהר״ם, דכשחל יו״ט ושבת סמוכין זה לזה או בשני יו״ט של ר״ה, משום חשש איסור נהגו כן. ע״ש הטעם. וכתב על זה בספר קרבן נתנאל בריש ביצה [אות פ׳] דמהאי טעמא נהגו כן בכל ערב שבת. ע״ש. ועיין מג״א (סימן רנ״ג סק״ד) בשם כתבי האר״י ז״ל שתיקון הנרות צריכין להיות ע״י אנשים. וגדולי אחרונים כתבו בהדיא גם ההבהוב ע״י אנשים, וזהו נגד המנהג שהביאו הראשונים ז״ל. ע״ש. (בת דינא – לקוטים אות ה׳)

סעיף י׳

קצג) סעיף י׳ אין מדליקים בסמרטוטין וכו׳. כתב הב״י (דף קע״ג ע״א שיטה מ״ו [ס״ט]), ומיהו כתב שבעל הלכות גדולות [שבת עמ׳ קי״ט] פסק הלכתא דאין מדליקין בסמרטוטין כו׳. נ״ב: עיין לחם יאודה ח״א (דף כ״ו ע״ג).
(יד אהרן מהדורא בתרא – סימן רס״ה הגב״י סק״א)

קצד) שם אין מדליקים בסמרטוטין וכו׳. כתב ב״י (שיטה נ״ב), כתב רבינו ירוחם בח״ב [ני״ב דף ס״ז ע״א] בשם התוספות [שבת כט. ד״ה ולא] שאין מדליקין בסמרטוטין כו׳. נ״ב: וכן פסק בספר הקצר. ע״ש בספר לחם יאודה [ח״א דף כ״ו ע״ג].
(יד אהרן מהדורא בתרא – סימן רס״ה הגב״י סק״ב)

קצה) שם אין מדליקים בסמרטוטין וכו׳. כן כתב ב״י בשם רבנו ירוחם [ני״ב ח״ב דף ס״ז ע״א] שכן כתב בשם התוספות [שבת כט. ד״ה ולא]. ע״ש. והרא״ש [שם פ״ב סימן י״ח] אההיא דאמר רבא בגמרא [שם כט.] בטעמא דרבי אליעזר לפי שאין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת ולא בסמרטוטין אע״פ שמחורכין, כתב וז״ל: והכי איתמר בתוספתא [שם פ״ב ה״א]. אבל ברוב ספרים כתוב ולא בסמרטוטין שאינן מחורכין. וגירסת התוספתא עיקר, דכיון דאשמועינן שאין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת כל שכן בסמרטוטין שאינן מחורכין. ואע״ג דסיים הרא״ש דאין הלכה כרבי אליעזר בהבהוב, מ״מ מה שאמר רבא שאין מדליקין

הערות וציונים

88. נדפס באות הקודמת. **89.** נדפס באות הקודמת. **90.** נדפס לעיל אות קפ״ז.

אוצר ההלכה

בסמרטוטין מודה דהלכתא היא, דאי לא תימא הכי, לא הוה טרח הרא״ש לכתוב איזו היא הגירסא הנכונה. וכן כתב בהדיא בהגהת אשרי [שם פ״ב סימן י״ח], והן הן דברי התוספות בגמרא ([שם] דף כ״ט ע״א ד״ה ולא וכו׳). עיין עליהם. והטור לא כתב הא דאין מדליקין בסמרטוטין, נראה שהבין בדעת אביו דהא נמי לאו הלכתא, ולא ידענא למה.

והרב מג״א [סקט״ז] כתב וז״ל: צריך לומר דהיינו בגדי פשתן הגסים, דאילו בגד צמר אין מדליקין בו כלל. ובלאי בגדי פשתן מדליקין בו כדאיתא ריש פ״ב בגמרא [שם כא.] גבי בגדי כהונה. אלא צריך לומר כמו שכתבתי. עכ״ל. נראה כוונתו דבדקים דוקא הוא דמדליקין בהם. ולא הבנתי חילוק זה, דמה לי גסים מה לי דקים. ועוד דבגדי כהונה שהיו עושים בהם פתילות למנורה חוטם כפול ששה, כדאיתא ביומא [עא:], פסקו הרמב״ם ריש פ״ח מהלכות [כלי המקדש] (ב״המ) ולע״ד דוקא בפתילות שאסרו בהם חכמים להדליק, משום שאין השמן נמשך אחריהם, וצריך הוא להטותה כל שעה כדי שידלקו, הוא שאמרו עליהם אין מדליקין בהם במקדש, משום שנאמר ״להעלות נר תמיד״ [שמות כ״ז כ׳] ולא שתהא עולה ע״י דבר אחר. אבל סמרטוטין של כלי פשתן אין הטעם משום שמא יטה, אלא שאין אורו מבהיק כל כך. וכן כתב רש״י [שבת] דף כ״ט [ע״א ד״ה טעמא] לרבי אליעזר דבעי הבהוב משום שאין דולקין יפה, והיינו נמי טעמא דסמרטוטין לדידן. אבל למנורה כשר, מידי דהוי כמו לא הבהב אליבא דרבי אליעזר, דאע״ג דפסול לנר שבת כשר למנורה, דהתם לא לאורה הוא צריך. ואפשר דלא לאסור לגמרי ההדלקה בסמרטוטין אמרו, דאם איתא קשה אמאי לא מני ליה התנא בהדי שאר פסולי, דמאי שייר דהאי שייר, אלא ודאי דוקא לכתחלה הוא שאין מדליקין בהן היכא דאפשר, משום שאין אורו מבהיק כל כך, ולא משום שמא יטה. (נהר שלום – סק״ג)

קצו) שם אין מדליקים בסמרטוטין וכו׳. והרב המאירי [שבת דף כט. ד״ה כבר בארנו במשנה] כתב, דאפילו אינם מחורכין מדליקין בהם. יעוין שם. ורבנו ירוחם כתב [נתיב י״ב ח״ב דף ס״ז ע״א] וז״ל: מדליקין בפתילות שלא הבהבו וכן בסמרטוטין אפילו אינם מחורכין. ובתוספות [שבת כט. ד״ה ולא] כתבו שאין מדליקין בסמרטוטין ואפילו מחורכין. (מעיני ישועה)

קצז) שם אין מדליקים בסמרטוטין וכו׳. עיין בתוספות שבת (דף כ״ט ע״א ד״ה ולא בסמרטוטין). ע״ש. (אהל ברוך)

קצח) שם בסמרטוטין. במג״א (סקט״ז), צ״ל וכו׳. בחנם כתב הגסין, דבדקין נמי אין מדליקין בסמרטוטין של פשתן כמות שהן. ובפרק במה מדליקין ([שבת] דף כ״א [ע״א]) אמרו מבלאי מכנסי הכהנים ומהמייניהן היו מפקיעין וכו׳, ופרש״י [שם ד״ה היו] קורעין ועושין פתילות וכו׳. ע״ש. והיינו שהיו מנפצין אותו ואח״כ עושין פתילות, דכמות שהן ודאי אי אפשר שידליקו יפה. נ״ל. (חמד משה – סק״ב)

קצט) שם בסמרטוטין. כתב מג״א [סקט״ז], צריך לומר דהיינו בלאי בגדי פשתן הגסין וכו׳ כדאיתא ריש פ״ב בגמרא [שבת כא.] גבי בגדי כהונה וכו׳. ע״ש. ואמר אמ״ו דאין הנדון דומה, דהתם גבי בגדי כהונה מיירי שהיו מושכין החוטין מהבלאות ועשו מהן פתילות וזהו מותר בודאי, דכך לשון הגמרא [סוכה נא.] ממנו היו מפקיעין מבלאי כהונה, ומשמע שהיו מושכין ממנו החוטין. אבל כאן מיירי להדליק הסמרטוטין עצמן, ואסור אפילו אין גדולים כשיעור. וק״ל. (מתוק מדבש)

ר) שם בסמרטוטין. כתב ב״י, כתב רבנו ירוחם [ני״ב ח״ב דף ס״ז ע״א] כו׳, שאין מדליקין בסמרטוטין כו׳. עמ״ש הרב חמד משה (סק״ב)[91], עמ״ש על דבריו הרב מחצית השקל (בסקט״ז). ועמ״ש הרב נהר שלום (סק״ג)[92].
(דברי מנחם – הגב״י סק״י)

רא) שם בסמרטוטין. וכתב המג״א (סקט״ז) דהיינו בלאי בגד פשתן הגסין, ובלאי בגד פשתן מדליקין בו כדאיתא [בשבת כא.] גבי בגדי כהונה. ע״כ. ולכאורה עיקר כוונת המג״א דלא נימא דגם בלאי בגדי פשתן שאינם גסים הוי בכלל סמרטוטין כיון שבלו(י), ולזה מביא ראיה מבגדי כהונה. אבל חדשים אין צריך שום ראיה, דהיינו פתילת הבגד, שהיא משנה מפורשת ([שבת] דף כ״ח ע״ב) שמדליקין בה. ולכן לא זכיתי להבין כוונת הרב [הגר״ז] ז״ל שכתב (בסקט״ז) במוסגר אפילו הם חדשים, דלפי פשטות דברי המג״א משמע דישנים רבותא טפי. וצ״ע. (תהלה לדוד – סק״ד)

רב) שם בסמרטוטין. כתב מג״א (סקט״ז), ובלאי בגדי פשתן מדליקין כדאיתא בגמרא [שבת כא.] גבי בגדי כהונה. כבר הוא מפורש בלשון המחבר סעיף א׳: ובגד שש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רג) שם בסמרטוטין וכו׳. כתב באר היטב [סקי״א] אין מדליקין וכו׳ של חרס. ואם הוא עני ואין לו אחרת מותר שלא יתבטל מנר שבת שהוא חובה. משבצות זהב סוף סימן רס״ג [סק״ג]. ואם הוסק בתנור מותר. וכלי זכוכית או כלי חרס המצופה באבר דינו ככלי מתכת כמבואר בסימן תרע״ג [ס״ג].
(באר יעקב – קרויזר – סק״י)

הערות וציונים

91. נדפס לעיל אות קצ״ח. **92.** נדפס לעיל אות קצ״ה.

באר הגולה

רסה דין כלים הנתנים תחת הנר. ובו ד' סעיפים:

א [א]**אין נותנין כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר כדי שיהא נוטף בתוכו,** [א*]**גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. ואם חיברו לו בסיד או בחרסית** (פירוש, [מין] סיד שחופרין אותו מן הקרקע, ערוך ערך חרס [הראשון]) **מותר,** [א**]**דכיון שהוא כלי אחד בדיל מיניה משום איסור שבת:**

א. שבת כ"ט [ע"ב] וכתנא קמא:
א*. רש"י שם ד"ה שתהא מנטפת:
א.** רש"י שם ד"ה אבל:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' אין נותנין כלי מנוקב וכו'. כתב הטור (דף קע"ב ע"א שיטה ז'), ואין נותנין כלי מנוקב כו'. נ"ב: עיין בב"ח [אות א']. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"א)

ב) שם אין נותנין כלי מנוקב וכו'. כתב הטור (דף קע"ג ע"א שיטה ז') אין נותנין כלי מנוקב כו'. נ"ב: הרשב"ץ ח"ב סימן (ריי"ח) [ריי"ז]. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"א)

ג) שם גזירה שמא יסתפק ממנו וכו'. איתא בירושלמי (שבת פ"ב ה"ד) דבמקום שאין שם חשש שמא יסתפק מותר, כגון ההן זקוקה דיקלון, ופירש בקרבן העדה [ד"ה ההן], נודות העשויות מן דקל והן סתומות מכל צד. אי נמי שהן מאוסות. ואף דאמר שם עוד טעם שלא הותחל כל טפה וטפה, הא הבבלי לא סבירא ליה זה הטעם, והירושלמי לשיטתו (פ"א [ה"ט]) כי האי גוונא גבי טעינת קורות בית הבד, דכבר נעקרה כל טיפה וטיפה ממקומה. אולם צריך לי עיון, דזה ההפרש לא שייך אלא לבית שמאי, דצריך שיהא מלאכתו עשויה בערב שבת כמו שאמרו בירושלמי [שם ה"ה], אבל לבית הלל אין נפקא מינה בזה כלל. (תוספת ירושלים)

ד) שם גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. כתב הטור, לא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה כדי שתהא שואבת, משום ההיא גזירה גופא שמא יסתפק מן השמן כו'. נ"ב: והרמב"ם פרק ה' מהלכות שבת [הי"ב] כתב, גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי שהרי לא נמאס בנר כו'. עכ"ל. ומתניתין הכי מיתניא [שבת כט:], לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת, ואפילו היא של חרס, ורבי יאודה מתיר. לא ימלא אדם קערה של שמן וכו' ורבי יאודה מתיר. ואיתמר עלה, וצריכא דאי אשמועינן שפופרת של ביצה, בהא קאמרי רבנן דכיון דלא מאוס אתי לאסתפוקי מינה, אבל של חרס דמאיסא אימא מודו ליה לרבי יאודה. ואי אשמועינן של חרס, בהא קאמר רבי יאודה, אבל בההיא אימא מודי להו לרבנן. ואי אשמועינן הנך תרתי, בהא קאמר רבי יאודה משום דלא מיפסק, אבל קערה דמיפסקא אימא מודי להו לרבנן. ואי אשמועינן בההיא, בההיא קאמרי רבנן, אבל בהני תרתי אימא מודו לרבי יאודה. ע"כ. ואיכא למידק דאכתי תקשי דליתני חרס דמאיס וקאסרי רבנן, וקערה דמפסיק ומתיר רבי יאודה, ולשתוק משפופרת של ביצה, דמדאסרי רבנן חרס דמאיס כל שכן דאסרי ביצה דלא מאיס, ומדשרי רבי יאודה לקערה דמפסיק כל שכן דשרי ביצה דלא מפסיק. וי"ל דלרבי יאודה איצטריך שפיר, דאע"ג דקערה מפסיק יש נמי סימן אחר להתיר, משום שהפתילה נתונה בה, ומשום הכי בדיל מינה, אבל ביצה אע"ג דלא מפסיק הואיל ואין הפתילה בתוכה ולא מאיס נימא מודה רבי יאודה דנגזור, צריכא. וכן כתב התוספות יו"ט [שם פ"ב מ"ד]. יע"ש. א"כ אין מקום לדברי הרמב"ם ז"ל שפסק כתנא קמא וכתב טעמא שהרי לא נמאס בנר[1].

וראיתי להרב בעל לחם משנה [שם] שהקשה, למה לא כתב הרמב"ם ז"ל דהטעם הוי משום מכבה, דהא מסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה כמו שכתב בפרק י"ב [מהלכות שבת ה"ב]. ותירץ דסבירא ליה דאינו מכבה ממש, כיון שאין השמן הנותר בכלי [שדולק]. עכ"ד. וכפי זה היה נראה ליישב דברי הרמב"ם, ואכתי אינו מתיישב למתבונן היטב בסוגיא וחלוקות דתני מתניתין, עיין בפירוש המשנה [שם] שנראה משם שאין גירסתו כגירסא שלנו. ע"ש. (בני חיי – מגיה – הגה"ט סק"א)

ה) שם גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. כתב הטור (דף קע"ג ע"א שיטה ח'), שמא יסתפק ממנו וכו'. נ"ב: עיין בספר מר זקני הרב בעל בני חיי [הגה"ט סק"א][2] מה שהקשה מהר"ח אלפנדארי הי"ו. ועיין בב"ח [אות ג'] ומתורץ שפיר. ועיין בלחם משנה [הלכות שבת פ"ה הי"ב]. ומה שהקשה הב"ח [שם] דאמאי גזרו חכמים שמא יסתפק ממנו וחייב משום מכבה, הלא אינו אלא גרם כיבוי. עכ"ל. היא קושיית התוספות בפ"ב דיו"ט [ביצה] דף כ"ב [ע"א ד"ה והמסתפק] ותירצו הם ז"ל כמו שתירץ הב"ח ז"ל. ע"ש. (יד אהרן – הגה"ט)

ו) שם גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. כתב הטור, שמא יסתפק ממנו כו'. עמ"ש הרב יד אהרן [הגה"ט][3] משם הרב בני חיי [הגה"ט סק"א][4]. ועמ"ש הרב יצחק ירנן (בדף מ"ה ע"ד). (דברי מנחם – הגה"ט סק"ב)

הערות וציונים

1. עיין בספר יצחק ירנן (הלכות שבת פ"ה הי"ב) שיישב קושיית הרב המחבר על הרמב"ם. **2.** נדפס באות הקודמת. **3.** נדפס באות הקודמת. **4.** נדפס לעיל אות ד'.

אוצר ההלכה

ז) שם גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. ז"ל הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת (הי"ב): לא יתן אדם כלי מנוקב וכו', גזרה שמא יקח מן השמן שבכלי וכו', ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו ואפילו כבתה הנר, ואפילו נטף מן הנר, מפני שהוא מוקצה מחמת איסור. ואם חיבר הכלי שיש בו השמן אל הנר בסיד וכיוצא [בהן] מותר. עכ"ל. והקשה הלחם משנה [שם], אמאי לא כתב הטעם משום מכבה, וי"ל דס"ל דאינו מכבה ממש כיון שאין השמן הנותר בכלי. עכ"ל. והתוספת שבת [סק"א] כתב על הלחם משנה, הבין דמה שכתב הרמב"ם ואסור ליהנות, טעמא קא יהיב למלתיה, לומר דמשום הכי אסור כשמסתפק ממנו משום דאסור ליהנות. ושגג שגגה גדולה, דמה שכתב ואסור ליהנות ממנו, הוא מלתא באפי נפשיה, ואיסור הסיפוק הוא ודאי משום כבוי כמ"ש, ולא ידענא מה הוה לו בזה להקשות קושיא שהיא דחוי מעיקרא. עכ"ל. ולדעתי הלחם משנה לא שגג כלל, דאם הוא ענין בפני עצמו למה הפסיק בזה וכתב אחר כך ואם חיבר הכלי שיש בו השמן מותר, דקאי על מה דפתח לא יתן כדאיתא במשנה בפרק במה מדליקין [שבת כט:]. ועל כרחך צריך לומר כמו שהבין הלחם משנה, שהוא נתינת טעם לבד לדינא דרישא, וכשסיים הטעם סיים ואם חיבר וכו'. וכן הבין הפני יהושע בשבת שם כהלחם משנה, והוא מוכרח.

אלא דקשה ממאי נפשך, אם אסור להסתפק מן השפופרת מפני שהוא מכבה, אם כן למה לו למימר הטעם שהוא מוקצה, ואם מותר אם כן אינו מוקצה מחמת איסור כלל כל זמן שהיא בשפופרת. וראיתי בקונטרס אחרון [סק"א] להגאון רבנו זלמן זלה"ה עמד בזה וז"ל: וצ"ע דמאי שנא מחטים שזרען בקרקע, שאף שהקצם לאיסור דהיינו לזריעה שישרשו שם ויאסרו משום איסור תלישה, אפילו הכי קודם שהשרישו דעדיין אין בהם איסור תלישה לא הוי מוקצה[5], והכא נמי השמן שלא ירד עדיין לנר למה יאסר. עכ"ל. ונראה דודאי גם לרמב"ם סבירא ליה דאסור להסתפק משום כבוי, אלא דאינו מכבה ממש ואינו רק מדרבנן דדומה למכבה, וכן כתבו התפארת שמואל [אות ו'] והקרבן נתנאל [אות ס'] בפ"ב דביצה (דף כ"ב [סימן י"ז]), וכן משמע מלשון הלחם משנה הנ"ל. אלא דמכל מקום לא הוה לן למגזר מהאי טעמא כיון דהוה רק גזרה לגזרה, על כן כתב הרמב"ם כיון דעל כל פנים אסור ליטלו מדרבנן ממילא הוה מוקצה מחמת איסור, ומוקצה ליהנות ממנו חמיר איסוריה כעין דאורייתא כמו שכתבו התוספות ישנים ריש פרק קמא דביצה (דף ג' ע"ב), הובא במהרש"א שם [ד"ה גמ' אלא], ועל כן גזרו משום שלא יהנה ממוקצה. וכבר כתבתי לעיל סימן (רס"א) [ר"ס][6] דהנאה ממוקצה חמיר איסוריה, דאסמכוהו א"והכינו את אשר יביאו" [שמות ט"ז, ה'], משא"כ לענין טלטול לא חמיר משאר דרבנן, ועל כן כתב הרמב"ם משום דאסור ליהנות, דאם משום טלטול לבד לא הוה גזרינן. וזה ראיה ברורה למה שכתבתי לעיל סימן רס"ד[7] דיותר יש לגזור משום איסור מוקצה מן חשש כבוי כשאינו אסור מן התורה. ומה שכתב הרמב"ם דמוקצה מחמת איסור ולא כתב דהוקצה למצותו, צריך לומר דסבירא ליה דהוקצה למצותו אינו רק בנר שהדליק לשם מצוה, וכאן בכל נר אמרו, וכן כתב בקונטרס אחרון הנ"ל, והביא מהמג"א סימן רע"ט (סק"ב) וסימן (תקנ"ד) [תקי"ד] (סק"ד) משמע כן. וגם זה ראיה למה שכתבתי לעיל סימן רס"ד, אלא דבגמרא בשבת דף מ"ה [ע"א] נאמר סתם אין מוקצה (לח"ש) [לרבי שמעון] אלא בשמן שבנר בשעה שהוא דולק הואיל והוקצה למצותו, וראיתי בשלום ירושלים פ"ב דשבת [ה"ד] שכתב דכוונת הרמב"ם דמוקצה מחמת מצוה. ע"ש. וצ"ע, דהרי הרמב"ם בפירוש כתב מפני שהוא מוקצה מחמת איסור. ואפשר לומר דודאי בשעה שדולק הוה מוקצה מחמת מצוה, אבל כשכבה פסק המצוה, דמפני כן אינו אסור לרבי שמעון רק בשעה שדולק, אלא לדידן דקיימא לן דהואיל(ו) [ו]אתקצאי בין השמשות אתקצאי לכולא יומא, וכמו שכתב המג"א בסימן רע"ט (סק"ב), ואזי תו ליכא מצוה, רק מחמת שנאסר בין השמשות מחמת המצוה תו אסור כל השבת, ועל כן כתב הרמב"ם מפני שהוא מוקצה מחמת איסור, דקאי על כבתה ([ו]נטף מן הנר, וסבירא ליה דמה שנטף הוי ככבתה, כיון דאי אפשר להחזירו בשבת לנר כלתה מצותו בשמן הנוטף, ואדרבה משמע דקיל יותר הנוטף מכבתה, מדכתב ואפילו כבתה, ואפילו נטף, ולא סבירא ליה כתוספות בפרק כירה דף מ"ב ע"ב בד"ה ואין ניאותין, דגם לרבי שמעון שמן הנוטף בשעה שדולק הוי מוקצה מחמת מצוה, דכל הוכחתם דעל כרחך שמן שבנר לאו דוקא, דבלאו הכי אסור משום מכבה בשעה שדולק, ועל כרחך צריך לומר שמן הנוטף. ולרמב"ם דסבירא ליה דשמן שבשפופרת ושבקערה ליכא בו משום מכבה, א"כ יש לפרש שבנר בשעה שדולק היינו כי האי גוונא, כיון דעל כרחך צריך לומר שבנר לאו דוקא גם לתוספות, וזה חמיר, כיון דאם לא יסתפק ממנו ידלק, והוא הקצהו לזה, אבל מה שנטף על כרחך תו לא ידלק, דאי אפשר להחזירה בשבת). ומה שכתב ואפילו כבתה, אין צריך לכאן, דדי לו במה שאסור ליהנות בשעה שדולק, ממילא יש לחוש שמא יסתפק ממנו, רק מחמת שכתב ואסור ליהנות, אסיק לכולה מלתא. ועל כרחך צ"ל כן להלחם משנה ופני יהושע וקונטרס אחרון הנ"ל. (ערך שי)

ח) שם גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה וכו'. הנה הרמב"ם ז"ל פי"ב מהלכות שבת (ה"ב) פסק, והמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה. ובהך דינא דמסתפק פליגי בה התוספות והרא"ש ז"ל, דהתוספות בביצה (דף ב"ך ע"א) ד"ה והמסתפק, סבירא להו דמה שחייב משום מכבה אינו אלא משום דמכסה אורו ומכבה קצת, ולאו מטעם גרם כיבוי, דגרם כיבוי מותר. ברם הרא"ש [שם פ"ב סימן י"ז] פליג עלייהו, וסבירא ליה דמטעם גרם כיבוי הוא, וגרם כיבוי אסור. ונראה דהרמב"ם ז"ל

הערות וציונים

5. עיין סימן ש"י (ס"ב). **6.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן ר"ס אות קכ"ו. **7.** נדפס לעיל בסימן רס"ד אות קי"ח.

סימן רמה סעיף א

אוצר ההלכה

קאי בשיטת הרא״ש, דהרי בפירוש המשניות [שבת פ״ב מ״ב] במתניתין דאין מדליקין בשמן שריפה כתב וז״ל: ואסור לנו למעט שום דבר מהשמן שבנר, לפי שהוא מקרב זמן כיבויו, והעיקר אצלינו גרם כיבוי אסור. הרי להדיא דטעם איסורו דמסתפק מן השמן הוא דגרם כיבוי אסור כמו שכתב הרא״ש ז״ל. כי מזה ת׳ם אני למה שראיתי להרב מעשה רוקח ז״ל שם בדין הנזכר, שהביא דברי התוספות הנזכרים שכתבו דאינו ר״ל מפני שממהר לכבות, דלא הוי אלא גרם כיבוי ואינו חייב, אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנו מכבה קצת ומכסה אורו, כתבו דאמטו להכי הוא חייב, וכבר ביאר רבנו [שם בה״ד] דגרם כיבוי מותר. עכ״ל.

ואחרי המחילה רבה זוהי שקשה, דאיך ייחס סברת התוספות בדעת הרמב״ם בדבר שבא מפורש בדברי רבנו שבפירוש המשניות, דס״ל כסברת הרא״ש דגרם כיבוי אסור וכמ״ש. ועיין להרב מרכבת המשנה אשכנזי בח״א [שם ה״ד] מה שהקשה על דברי רבנו, והיא גופא ק״ל להרב יצחק ירנן ז״ל בפ״ה דשבת (הלכה י״ב), שתמה על הרב מעיל שמואל [בנימוקיו על הרמב״ם דף י״ד ע״ג], וכתב על דבריו וז״ל: ואחהמ״ר הכונה מבוארת, (דשם) [דשאני התם] בפי״ב שהוא בנר עצמו, אבל כאן שהוא בכלי אחר על גבו אינו חייב משום מכבה אלא משום מוקצה כו׳. ושוב הקשה דהרמב״ם סבירא ליה כדעת התוספות דביצה. יע״ש באורך. ותמיה אני מדברי הרמב״ם שבפירוש המשניות שכתב להדיא דטעם איסור השפופרת הוא משום דגרם כיבוי אסור, היפך מה שכתב הרב בדעת הרמב״ם.

ועיין להרב מוצל מאש אשר בסוף ספר אש דת (בסימן נ״א), דחקר דמאי שנא גבי שבת דאמרינן דמסיר שמן מן הנר חייב משום מכבה, ובפ״ב מהלכות תמידין (ה״ו) פסק הרמב״ם דאם כיבה גחלת מעל המזבח חייב, ואמאי אינו חייב (להורידה) [בהורידה] מעל המזבח לחוד. ועיין להרב יד אהרן באו״ח סימן תקי״ד [הגב״י] מה שיישב לזה. ועיין למרן מלכא זה הי׳ם גדול בספר שרשי הים (ח״א דף ע״ח ע״ג) שתירץ לזה וז״ל: אי נמי י״ל דאף אם נאמר דלגבי שבת מיחייב במפריד גחלת אחת משום שמיד מכהה אורה וחשיב כיבוי, מכל מקום לענין אש שעל המזבח אית לן למימר דלא קפיד קרא אלא אכיבוי גמור ולא אכיבוי כל דהו, שהרי כשהיו מניחין האברים והפדרים אצל המזבח על גבי אש המערכה, מיד היה מכהה אור הגחלים והאש הבוער בלב המזבח, וכיון שכן, ודאי דכי כתיב ״אש תמיד תוקד על המזבח״ [ויקרא ו׳, ו׳] היינו שלא יחסיר אש מעל המזבח אפילו כהאי גוונא שאינו בוער טובא, וכי כתיב ״לא תכבה״ שלא יכבה כיבוי גמור קאמר כו׳. יע״ש. ולפי דברי הרב ז״ל מדוקדק שפיר מאי דנקט הש״ס [זבחים צא:] כי האי לישנא, המוריד גחלת מעל המזבח וכבה אותה חייב, ללמדינו דדוקא כשכבה אותה הגחלת כולה בידים הוא דחייב, אבל אם ע״י הלקיחה שנטלה בצבת נכבית מקצתה, אינו חייב, משום דכיבוי מקצת גחלת לאו שמיה כיבוי, הגם דעל ידי לקיחתו הוא דנכבית, אפילו הכי פטור משום מכבה. ובזה אין מקום למה שנסתפק הרב מוצל מאש שם דאם כבה מגחלת אחת מקצתה לא ביאר מה דינו. ע״ש. דלפי מה שכתב מוה״ר ז״ל כבר בא מפורש בדברי רבנו, דדוקא בשכבה הגחלת כולה הוא דחייב, אבל כיבוי במקצת לאו שמיה כיבוי וכאמור. (חלקו של יוסף)

ט) שם גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה וכו׳.

הרא״ש בפ״ב דביצה (הלכה י״ז) כתב, המסתפק מן הנר הוי מכבה, (כשתתמעט) [כתבו התוספות [שם כב. ד״ה והמסתפק], משום דכשממעט][8] השמן [מיד] כהה אור, ואין לפרש משום שממהר כביית הנר, דהיינו גרם כבוי שנחלקו רבי יוסי וחכמים בשבת (דף ק״כ ע״א). ומיהו ההיא דשפופרת על פי הנר (שבת דף כ״ט ע״ב) דאסור, היינו על כרחך מפני שממהר כבוי, ואף רבנן דרבי יוסי מודים בהאי גרם כבוי שהוא בשמן עצמו. עכ״ל. וקשה לי דבשבת שם (דף כ״ט ע״ב) קאמר, צריכא דאי אשמעינן קערה כו׳, ולדברי הרא״ש היה הגמרא יכול לומר דאי אשמעינן קערה סלקא דעתך דהוי מכבה מפני שהפתילה בתוכו וכשנסתפק כהה אורו, אבל בשפופרת לא כהה אורו סלקא דעתך דלא הוי מכבה, וקמ״ל דאסור בשפופרת, שרבנן מודים בגרם כבוי זו. (דברי צבי)

י) שם ויתחייב משום מכבה. (עיין מג״א [סק״א]. ועיין מה שכתב בספר יצחק ירנן פי״ב דשבת ה״ב. (וכמ״ש) [ובמה שכתב] הרב ב״ח ז״ל [אות ג׳], עיין מה שכתב בפ״ה הי״ב. ע״ש). (בתי כנסיות)

יא) שם ויתחייב משום מכבה. כתב מג״א (סק״א), ומ״מ אף לרבי שמעון אסור, עיין בתוספות סוף כירה. עכ״ל. אין מדברי תוספות שם שום ראיה לזה[9], אכן בתוספות [שם] דף מ״ב ע״ב ד״ה ואין, ודף מ״ה ע״א ד״ה אלא, שם כתבו התוספות כן בהדיא. (חמד משה – סק״א)

יב) שם ויתחייב משום מכבה. כתב הטור (שיטה ח׳), שמא יסתפק ממנו כו׳. נ״ב: וכן פסק בספר הקצר. ועיין בספר בתי כהונה (ח״א חלק בית דין דף ע״ו ע״ד).
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״ב)

יג) שם ויתחייב משום מכבה. כתב מג״א (סק״א), ויתחייב משום מכבה וכו׳, ועיין בתוספות סוף פרק כירה. לא ידעתי מאי מביא ראיה מתוספות דף מ״ו [ע״ב ד״ה דכל][10], ששם כתבו

הערות וציונים

8. תוקן על פי לשון הרא״ש בפסקים. אולם עיין בב״י סימן תקי״א (ס״ג) שהביא לשון הרא״ש כפי שכתב הרב המחבר ללא הגהה. **9.** יתכן שהרב המחבר הבין כהבנת הרב בגדי ישע, נדפס לקמן אות י״ג, וע״ש בהערה. **10.** אולם המחצית השקל פירש דכוונת המג״א לתוספות בדף מז: ד״ה מפני וכו׳. ע״ש. וכ״כ הרב אורח לחיים (סק״א), נדפס לקמן אות י״ז.

אוצר ההלכה

התוספות דאינה לפי האמת, דאפילו כי מכווין הוי איסורא דאורייתא, כי לא מכווין שרי רבי שמעון, אבל זה הוא דמלאכה שאינה צריכה לגופה אסור לרבי שמעון מדרבנן הוא, מלא בכל הש"ס דאינו חייב לרבי שמעון אבל איסורא איכא, אם כן דבריו תמוהים. (בגדי ישע)

יד) שם ויתחייב משום מכבה. כתב המג"א [סק"א], היינו להרמב"ם [הלכות שבת פ"א ה"ז]. ואנן קיי"ל כר' שמעון [שבת עג:]. א"כ תמוה למה אין נותנין לדידן דלא אתי לחיובא. ונראה להמליץ כמו דמקרי צריך לגופו בניחא ליה הבהוב, הכא נמי ע"פ הרוב ניחא ליה בהסתפקותו מתוך השמן שע"פ הנר שנפשר קצת מחומו, ועדיף להסתפק מבצונן, ובפרט לעיל בסמוך [סימן רס"ד ס"ג] בצרי כתב נמי כהאי לשנא, והתם ודאי הוה ליה למימר טעם איסור לדידן מפני שהוא עף כמסקנת הגמרא [שם כו.], חדא ועוד קאמר. אלא גם לדידן טעם זה דצריך לגופו טובא זימנין, רק במתניתין דמפרש כחס על הנר ועל השמן הוי אין צריך לגופו. וכן משמע בתוספות [שם] דף מ"ב [ע"ב] ד"ה אין נאותין ממנו, מוקי אף כר' שמעון במטפטף בעודו דלוק, אבל מן הנר עצמו בלאו הכי המסתפק חייב משום מכבה. וק"ל. (מאורי אור ח"ג – דף ל"ג ע"ב)

טו) שם ויתחייב משום מכבה. עיין מג"א (אות א'). ועיין בתוספות כירה [שבת] דף מ"ו ע"ב ד"ה דכל היכא דקא מכוין. ועיין (בפ"מ) [בפני יהושע] שם שכתב, דהא דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור היינו מחטאת, אבל איסורא דאורייתא יש, דמלאכת מחשבת אימעוט רק מסמיכות למלאכת המשכן, ושבת במרה נצטוו. יעו"ש. ועל פי זה יש לתרץ קושיא חזקה, דמאי דקיי"ל דאמרינן [ביצה יב.] מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הא קיימא לן [שבת קו.] דמקלקל בהבערה פטור. ודוק. (עצי בשמים – מושקאט)

טז) שם ויתחייב משום מכבה. כתב הטור, אין נותנין כו'. נ"ב: ומרן הב"י כתב דאם נסתפק ממנו חייב משום מכבה כו'. וכן פסק בש"ע, אין נותנין כו', גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה. וכן כתב הלבוש ז"ל. וכתב הרב מג"א ז"ל (בסק"א), ויתחייב משום מכבה, היינו להרמב"ם [הלכות שבת פ"א ה"ז] שפסק כרבי יהודה [שבת עג:] דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ועיין סימן רע"ח. כי שם ביתו בבית וועד. ראו הביא לן שם מחלוקת במלאכה שאינה צריכה לגופה, דהטור פסק דפטור והרמב"ם פסק דחייב, והכא פסק כדעת הרמב"ם דחייב משום מכבה.

ודע שדברי הרמב"ם הלא המה בפי"ב מהלכות שבת (דין ב') וז"ל: הנותן שמן לתוך הנר הדולק חייב משום מבעיר, והמסתפק מן השמן חייב משום מכבה. וע"ש בדברי הרב המגיד. ואולם בפ"ה (דין י"ב) כתב הרמב"ם, לא יתן אדם כו', גזרה שמא יקח מן השמן כו'. הקשה הרב לחם משנה [שם], דאמאי לא כתב דהטעם הוי משום מכבה כו' כמו שכתב בפי"ב כו'. ותירץ דס"ל דאינו מכבה ממש, כיון שאין השמן הנותר בכלי כו'. עיין במרכבת המשנה אלפאנדארי (בדף נ"ט ע"ד) שכתב דט"ס נפל בדבריו, וצ"ל כיון שאין הנר בכל[י] השמן. וע"ש ביאורו. ועיין שם מה שתמה עוד, שבפירוש המשנה [שבת פ"ב מ"ד] כתב הרמב"ם ז"ל מפני שהוא מכבה כדעת רש"י [שם כט: ד"ה שתהא], ובחיבורו אמאי שינה את טעמו כו', והצריכו עיון. ע"ש. ועיין בספר יצחק ירנן (בדף מ"ה ע"ד) מה שכתב בכוונת תירוץ הרב לחם משנה, דהרי הוא כמבואר, דבפי"ב הוא בנר עצמו אבל כאן שהוא כלי אחר על כן אינו חייב משום מכבה אלא משום מוקצה כו'. ע"ש. ולא ידעתי מה יענה הרב דהרמב"ם בפירוש המשנה כתב כאן הטעם מפני שהוא מכבה כדעת רש"י, ועיין מה שכתב הרב מעשה רוקח בפ"ה דין י"ב.

ועל מה שכתב הרב מג"א ז"ל בסוף דבריו, ומכל מקום אף לרבי שמעון אסור, עיין בתוספות סוף כירה. ע"כ. עיין בחמד משה (סק"א)[11] שכתב, דאין מדברי התוספות שם שום ראיה לזה, אלא בתוספות דף מ"ב ע"ב ד"ה ואין כו'. ע"ש. וכן חזיתי להרב בגדי ישע[12] שתמה כן, ועיין במחצית השקל מה שכתב בכוונת דברי הרב מג"א ז"ל. (דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

יז) שם ויתחייב משום מכבה. כתב המג"א [סק"א], היינו להרמב"ם [הלכות שבת פ"א ה"ז] שפסק כרבי יהודה [שבת עג:] דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ועיין סימן רע"ח (מגיד משנה פי"ב [מהלכות שבת ה"ב]), ומכל מקום אף לרבי שמעון אסור. עיין בתוספות סוף כירה. עכ"ל. והנה כוונתו להביא ראיה מתוספות סוף כירה (דף מ"ז ע"ב [ד"ה מפני]) גבי לא יתן לתוכה מים, וכתבו דגזרינן שיתחיל ליתן מים וקודם גמר הנתינה יפלו ומכבה בידים, וכתבו אע"ג דבאותה כיבוי אין בו חיוב חטאת לרבי שמעון, דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא, החמירו אטו כיבוי דהוי חיוב חטאת. ואע"ג דהוי גזירה לגזירה קים להו לרבנן דהכא שייך למגזור טפי. עכ"ל. ועיין במחצית השקל. ולענ"ד צ"ע, דהא כתבו התוספות בביצה (דף כ"ב ע"א [ד"ה והמסתפק]), דהמסתפק מנר דחייב משום מכבה היינו דנראה משום מכבה, ו'חייב' על כרחך לתוספות לאו דוקא, רק חייב מכות מרדות, כמו שכתבו הקרבן נתנאל [שם פ"ב סימן י"ז אות ס'] והפני יהושע שם, וכן לדעת הרא"ש שם דהוי ממהר כיבוי בודאי לא הוי אלא מדרבנן כמו שכתב הפני יהושע שם. ואף לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב דחייב חטאת מדאורייתא, היינו במסתפק מנר עצמו, אבל כאן דמסתפק מהכלי שעל גבי הנר פשיטא דלא שייך מכחיש אורו, וליכא רק איסורא דרבנן, כמו שכתב הפני יהושע בשבת דף כ"ט [ע"ב]. ע"ש. וא"כ אין ראית המג"א מתוספות ראיה, דהתם דהוי מכבה ממש, דמכבה בידים בשעת נתינת המים גזרו אף לרבי שמעון, מה שאין כן הכא דלכולי

הערות וציונים

11. נדפס לעיל אות י"א. **12.** נדפס לעיל אות י"ג.

סימן רמה סעיף א

אוצר ההלכה

עלמא במסתפק אף לרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ליכא איסורא דאורייתא, וא״כ יש לומר דלרבי שמעון דאפילו בכיבוי ממש בידים ליכא רק איסורא דרבנן, לא גזרינן אטו צריך לגופה, דאפילו בצריך לגופה באופן זה ליכא רק איסורא דרבנן כנ״ל. (ועיין בתפארת שמואל על הרא״ש בביצה שם [אות ו׳] ובקרבן נתנאל [שם אות ע׳] בשם מהרש״ל [ים של שלמה ביצה פ״ב סימן כ״ח] אפשר לומר לדעת הרמב״ם ז״ל הוי דאורייתא, ודו״ק). ועיין מהרש״א (שבת דף כ״ד ע״א בתוספות בד״ה גזירה) דגם היכא דגזירה קרובה הוא וגזרינן גזירה לגזירה, מכל מקום שלש גזירות לא גזרינן. ע״ש. ועיין בהסכמת הגאון הגדול מוהרש״ם ז״ל לחיבורי מתנה טובה (בהערה שם על דף י״א). וא״כ כאן הוי שלש גזירות, אחת, שמא יסתפק ממנו. שתים, אפילו יסתפק ממנה ליכא איסור דאורייתא דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ושלש, דלא הוי כיבוי ממש רק דנראה כמכבה ולא גזרינן.

והנה רש״י ז״ל פירש במשנה [שבת כט: ד״ה שתהא] וז״ל: לא יקוב אדם שפופרת כו׳, בשביל שתהא מנטפת, משום גזרה שמא יסתפק ממנה, וכיון שהקצה לנר חייב משום מכבה. עכ״ל. וכתב הפני יהושע [שם], ולכאורה לשון רש״י תמוה, דבתחלת דבריו שכתב כיון שהקצה לנר משמע דהיינו מטעם מוקצה, וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל באמת בחיבורו בפ״ה מהלכות שבת [הי״ב], וא״כ מה זה שסיים רש״י דחייב משום מכבה, והיינו כמו שכתב הרמב״ם ז״ל כאן בפירוש המשניות [פ״ב מ״ד], והיינו ממה דאמרינן בפ״ב דביצה (דף כ״ב ע״א) דהמסתפק משמן שבנר חייב משום מכבה, וא״כ אפילו לא הקצהו לנר שייך האי חיובא, וא״כ לשון רש״י בזה הוי כמאן דארכבי אתרי רכשי. עד כאן קושייתו. ע״ש. ולענ״ד נראה ליישב דברי רש״י ז״ל, דרמז בזה ג״כ איסור מוקצה, וארכבי באמת אתרי רכשי, דהנה הן לטעם מוקצה והן לטעם מכבה לא הוי אלא איסורא דרבנן, ולא הוה גזרינן גזרה לגזרה. ואך המשנה למלך (פ״ד מהלכות מלוה ה״ב) כתב דתרי איסורי דרבנן חמירי כאיסור דאורייתא, ודחינן איסורא דאורייתא בשב ואל תעשה מפני תרי איסורי דרבנן בקום עשה. ע״ש. וא״כ אתי שפיר, דכאן דאם מסתפק ממנו איכא תרי איסורי דרבנן, משום מוקצה ומשום מכבה, על כן שפיר גזרינן ולא הוי גזרה לגזרה, דחמירי כדאורייתא. ודברי רש״י ז״ל נכונים. ואפשר גם דעת הרמב״ם ז״ל כן הוא לאחוז שני הטעמים, טעם אחד כתב בפירוש המשניות וטעם שני בחיבורו, ושניהם כאחד טובים. ומיושב ג״כ קושיית המג״א דאף דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור מכל מקום שפיר גזרינן אטו שני איסורי דרבנן, וזה נכון.

ובאופן יותר נאות יש לפרש פירוש רש״י ז״ל הנ״ל, דהנה בספר מנורה הטהורה [סק״א] הקשה לדעת התרומת הדשן [סימן ס״ד] שבמג״א סימן שי״ד [סק״ה] דפסיק רישא באיסור דרבנן מותר, א״כ כיון דכבוי דכאן במסתפק לא הוי רק איסורא דרבנן, א״כ כיון דאין מתכוין לכבות רק להסתפק מן השמן לאכילה, רק דעל ידי זה גורם כיבוי והוי פסיק רישא, והא פסיק רישא באיסור דרבנן מותר. ע״ש. ונראה, דהנה נראה לומר טעם התרומת הדשן דפסיק רישא באיסור דרבנן מותר, משום דחז״ל לא גזרו על איסור דרבנן רק כשרוצה לעבור על איסור דרבנן, אבל כשרוצה לעשות דבר היתר אף דעל ידי זה נעשה איסור דרבנן, לא גזרו שלא יעשה הדבר ההיתר משום דעל ידי שיעשה דבר היתר יהיה נעשה איסור דרבנן, ואין צריך להניח מלעשות הדבר ההיתר בשביל זה, וכמו שהביא התרומת הדשן ראיה מהמרדכי פרק הזורק [שבת סימן שע״ה] דמותר לשפוך מים ברשות היחיד אף על פי שיוצאין לכרמלית כיון דאין מתכוין שיצאו, אע״פ דהוי פסיק רישא דודאי יצאו. ע״ש. ולפי זה נראה דדוקא במתכוין לעשות דבר היתר בזה אמרינן כן כנ״ל. אבל בעושה דבר איסור ומתכוין לעשות דבר איסור ועל ידי זה נעשה עוד דבר האסור מדרבנן, רק דאינו מתכוין לזה אך הוי פסיק רישא, בזה נראה דעושה איסור גם בהאיסור אחר דהוי פסיק רישא, דכיון דאין לו רשות לעשות דבר זה שמתכוין לו דאסור מדאורייתא או מדרבנן, חשוב גם הפסיק רישא איסור דרבנן כיון דכוונתו על כל פנים לעשות איסור, ממילא גם זה שפסיק רישא הוא הוי כמתכוין, כיון דאינו עושה בהיתר וברשות, וזהו סברא נכונה. ולפי זה כיון דהמסתפק מהשמן יש בו איסור משום מוקצה, וא״כ אסור לו להסתפק מהשמן, ממילא חייב נמי מכות מרדות על האיסור כיבוי דרבנן דהוי פסיק רישא וכסברא הנ״ל. וא״כ דברי רש״י ז״ל נכונים שכתב דכיון דהקצהו לנר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה. דלולא דהוי מוקצה ליכא משום מכבה, דהא הוי פסיק רישא באיסור דרבנן דמותר, ואך כיון דאסור משום מוקצה, ממילא איכא נמי משום מכבה, דבכהאי גוונא דמתכוין לעשות דבר איסור, לא אמרינן פסיק רישא באיסור דרבנן מותר. וזו הערה נכונה וחדשה, ודברי רש״י ז״ל יתיישבו כמין חומר. (אורח לחיים – זוודסקי – סק״א)

יח) שם ויתחייב משום מכבה. כתב מג״א (סק״א), היינו להרמב״ם [הלכות שבת פ״א ה״ז] שפסק כרבי יהודה [שבת עג:] דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ומכל מקום אף לרבי שמעון אסור, ועיין בתוספות סוף כירה [שם מז: ד״ה מפני]. ע״כ. והנה המחבר כתב טעם האיסור כהרמב״ם בפירוש המשניות [שבת פ״ב מ״ד] משום מכבה, אבל בחבורו פ״ה מהלכות שבת [הי״ב] כתב הטעם משום מוקצה, ורש״י פ״ב מ״ד דשבת [כט: ד״ה שתהא] אחז החבל בתרי ראשין, וכתב הגזירה שמא יסתפק ממנו, וכיון שהוקצה לנר חייב משום מכבה, פתח במוקצה וסיים במכבה, ואיסור מכבה שייך אפילו לא הוקצה לנר, ובפני יהושע שם כבר תמה על רש״י בזה. ולענ״ד דתוספות (שבת כ״ב) [ביצה כב. ד״ה והמסתפק] כתבו, דמסתפק אינו חייב מפני שממהר את הכבוי, דזה לא הוי רק כגורם דפטור, אלא טעמא דבשעה שמסתפק מכבה קצת ומכחיש אורו, דלא יכול לאנהורי כולי האי אם ליכא רק שמן מועט בנר. ותמה הרא״ש שם [פ״ב סימן י״ז] הא בשפופרת על פי הנר, דבמסתפק מהשפופרת אינו מכחיש מאור הנר כלל, וליכא רק משום מהירות כבוי. על כל פנים לתוספות לא הוי כבוי ממש הכא, רק כמו שכתבו בביצה (כב.) וז״ל: לכך נראה ככבוי. עכ״ל. הרי דלא הוי רק כבוי

באר הגולה

ב [ב]לא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה בשביל שתהא שואבת, גזירה שמא יסתפק ממנו[*]:

ב. [משנה] שם:

(*) גם בזה אם חברו בסיד או בחרסית מותר כדלעיל סעיף א׳:

אוצר ההלכה

מדרבנן, ונ״ל דרש״י נמי סבירא ליה כוותייהו, לכן היה קשה ליה לרש״י הא אפילו מסתפק מהשמן הכא לא הוי רק דרבנן, ולמה גזרו מעיקרא שמא יסתפק, הא הוי גזרה לגזרה, לכן כתב רש״י הכא חוץ מאיסור כבוי דרבנן יש עוד איסור דרבנן משום מוקצה שהקצהו לנר, ובתרי איסורי דרבנן מחמרינן כבשל תורה ממש (וכמו שכתב הריטב״א) והויא רק כחדא גזירה בשביל דאורייתא, דתרי דרבנן בדבר אחד חשוב כאיסור דאורייתא. כנ״ל ליישב בס״ד שיטת רש״י. ואולי הרמב״ם נמי סבירא ליה הכי, וטעמו שבפירוש המשניות וטעמו שבחבורו מישך שייכו להדדי, דשניהם צריכי להו. אך א״כ האי כבוי דהכא לא הוי רק מדרבנן, וממג״א שכתב דמחבר לשיטתו דפסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, לא משמע הכי, דמשמע דסבירא ליה דהכא כבוי ממש קאמר, דהא בכבוי ממש פליגו רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה. ואולי משום דהמחבר הכא לא נקט רק טעם כבוי, ולא הזכיר טעם מוקצה כלל, על כרחך סבירא ליה דבלא מוקצה נמי חייב משום מכבה, אם כן על כרחך ליכא למימר כתוספות, אלא דסבירא ליה דמסתפק משמן הוי כבוי ממש מדאורייתא, לכן כתב מג״א דלשיטתו אזיל דסבירא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, וסבירא ליה דמה שכתב הרמב״ם בפירוש המשניות הוא הוא (ה)עיקר [ה]טעם. אך תימה שיניח המחבר טעם הרמב״ם שבחבורו ויתפוס טעמו שבפירוש המשניות, הא בכל מקום היכא שסותר הרמב״ם מחבורו לפירוש המשניות הלכה כמו שכתב בחבורו, שהיה חוזר ממה שכתב בפירוש המשניות. ואי משום רש״י כתב המחבר זה הטעם, הא רש״י שני טעמים כאחד נקט, והוא רק בטעם אחד בחר. ולפי מה שכתבתי בס״ד בין רש״י בין רמב״ם סבירא להו תרתי טעמים כחדא, וכבוי דהכא לא הוי כיבוי ממש, ולא הוי מן התורה, רק משום דיש גם כן איסור מוקצה, תרווייהו ביחד חשובים כדאורייתא שגזרו ביה רבנן לעשות סייג לתרי דרבנן ביחד כלאיסור תורה. ולמג״א י״ל דרש״י נקט שני טעמים, חדא למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, לדידיה איכא משום כיבוי, ולית ליה כתוספות דרק נראה ככיבוי אלא הוה כיבוי ממש וכהרא״ש, ואידך טעם נקט למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אף על פי כן אסור על כל פנים מדרבנן ויש נמי מוקצה. וגם לדידיה הוי כדאורייתא. (ובביבורי) [ובחיבורי] גפי אש (פ״ב מ״ד דשבת ח״ב) הארכתי בס״ד בענין, וכאן לא כתבתי רק מה שנתוסף לי בס״ד הנוגע לדברי המחבר ומג״א ז״ל. ע״ש. (שלחן אש)

יט) שם ואם חברו לו וכו׳. כתב הטור (שיטה ט׳) ואם חיברו כו׳. נ״ב. עיין בב״ח [אות ב׳].

(שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ב)

כ) שם ואם חברו לו בסיד או בחרסית וכו׳. (במשנה) [בגמ׳] [שבת כט:] מבואר בסיד ובחרסית וכו׳, אבל בירושלמי [שם פ״ב ה״ד] מבואר בסיד או בחרסית, ורש״י כתב במשנה [שם ד״ה תנא] בסיד או בחרסית על פי דברי הירושלמי הנ״ל. (חדושי מהרי״ן)

סעיף ב׳

כא) סעיף ב׳ לא ימלא קערה שמן וכו׳. אם לא כתב אלא דין הנותן כלי מנוקב על פי הנר הוה אמינא הכא הוא דאסור, דחיישינן שמא יסתפק ממנו, כיון שאין כאן דבר המחבר הכלי לנר, אבל בכאן דהפתילה היא בקערה מחוברת עם הנר שרי, ואי כתב זה הוה אמינא כאן הוא דאסור, אבל בדין דלעיל שרי, כיון שאין כאן דבר המחברן קמ״ל.

(משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

כב) שם לא ימלא קערה שמן וכו׳. כתב הב״ח [אות ג׳], אע״ג דהך בבא צריכא הגמרא [שבת כט:] אליבא דרבי יהודה דמתיר, דלא תימא הואיל ומפסיק קערה לא בדיל מיניה ואסור דשמא יסתפק ממנו, קמ״ל דשרי, וא״כ לדידן דקיימא לן כתנא קמא דאפילו על פי הנר אסור דשמא יסתפק ממנו, וא״כ הך בבא הוי משנה שאינה צריכה, דכל שכן הוא ממה שכתב בסעיף א׳. ומיהו יש לומר דסלקא דעתך אמינא דזה עדיף טפי, שהפתילה מונח בתוכו ובדיל טפי קמ״ל. (בגדי ישע)

כג) שם לא ימלא קערה שמן וכו׳. וכן כתב הרמב״ם בפרק ה׳ מהלכות שבת [הי״ב], אחר שכתב דין דלא יקוב אדם שפופרת של ביצה, כתב דין דלא ימלא קערה שמן, כדאיתא הני שני דינים במתניתין בפרק במה מדליקין [שבת כט:]. ועיין בפרק ט׳ מהלכות אישות (דין ט״ו), שכתב הרב המגיד בשם הרשב״א [קידושין סה. ד״ה קידשתי] שתמה על הרמב״ם במה שכתב הבבא דקדשתי את בתך וכו׳ אע״ג דאיתא במתניתין [שם], כיון דאמרינן עלה בש״ס הא תו למה לי, ותרצו איידי דתנא הא תנא נמי הא, א״כ למה כתבה הרמב״ם בהלכותיו, כיון דמשנה שאינה צריכה היא. ע״ש. ועיין בספרי אבן פינה שחברתי על האה״ע שם סימן מ״ח [סק״א], כתבתי טעם נכון על הרמב״ם למה כתבה. ע״ש. אבל כאן קשה כעין קושיית הרשב״א, הא בש״ס בפרק במה מדליקין (דף כ״ט ע״ב) עביד צריכותא, ואמרינן התם דאי אשמעינן הנך תרתי בהני קאמר רבי יהודה משום דלא מיפסק, אבל קערה דמיפסקא אימא מודה להו לרבנן. ע״כ. א״כ האי בבא דלא ימלא קערה שמן לרבנן משנה שאינה צריכה היא, רק לרבי יהודה איצטריך ליה למיתני, א״כ כיון דפסקינן כרבנן קשה למה כתבה הרמב״ם בהלכותיו, הא משנה שאינה צריכה היא כקושיית הרשב״א הנ״ל. וצ״ע. (אותות השמים – דרישת ארי – סק״א)

ג [ג] **אין נותנין כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף, מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו. ומותר ליתנו מבעוד יום, והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת:** הגה ומסוס ליגע בנר דולק כשהוא חלוי, לף על פי שאינו מטלטלו, ואין בו משוס מוקצה בנגיעה בעלמא, מכל מקום אסור לכתחלה מטעם שנתבאר בהלכות שבת סימן ל"ג):

באר הגולה
ג. שם מ"ב [ע"ב]:

אוצר ההלכה

כד) שם לא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר וכו'. כתב בבאר הגולה, דהוא הדין בקערה חברו בסיד מותר. ולפענ"ד צ"ע, דבשבת שם [כט:] אמרינן ואי אשמעינן בהני תרתי, בהני קאמר רבי יהודה משום דלא מפסקי, אבל קערה דמפסקי אימא מודה לרבנן. ע"ש. א"כ נוכל לומר דדוקא בשפופרת דלא מפסקי מועיל חבור סיד, אבל קערה דמפסקי לא מועיל חיבור סיד, ולהכי נקט מתניתין [שם] חיבור גבי שפופרת, דאינו מותר רק בתרתי, לא מפסקי וחיבור, וכל הפוסקים לא כתבו היתר חיבור רק גבי שפופרת. (דברי צבי)

כה) שם לא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר וכו'. ואם חיברה בסיד מותר. באר הגולה, משבצות זהב [ריש הסימן].
(באר יעקב – קרויזר – סק"א)

כו) שם לא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר וכו'. ועיין (בביאור הגר"א) [בבאר הגולה] שכתב וז"ל: גם בזה אם חיברו בסיד או בחרסית מותר כדלעיל ס"א. עכ"ל. ולכאורה תקשי דלפי זה הו"ל להמחבר [להעתיק] הא דאם חיברה היוצר כו' מותר אחר סעיף ב'. ומצאתי אח"כ במשנה דפרק במה מדליקין [בתוספות חדשים] שהקשה זאת, וכתב דמלשון הרמב"ם בפ"ה משבת (הי"ב) מוכח דגם בדין השני גם כן מהני חיבור היוצר, ותקשי באמת לפי זה. והנראה לי דבאמת מוכח דהדין השני הוא פשוט יותר להיתר, ולפי זה אילו הוי תני היתר דחיבור בתר לא ימלא קערה שמן, הוה אמינא דוקא בכהאי גוונא מותר ע"י חיבור, מה שאין כן התם אפילו ע"י חיבור אסור, קמ"ל דאפילו בדין הראשון מהני חיבור, וכל שכן בדין השני.

ועיין בקונטרס אחרון [סק"א] להרש"ז שהקשה על דעת הרמב"ם [שם] דשמא יסתפק אסור משום מוקצה, דמאי שנא מחטים (וזרעון) [שזרעון] בקרקע דאף שהקצם לאיסור, דהיינו לזריעה שישרשו שם, ואפילו הכי קודם שהשרישו דעדיין אין בהם איסור תלישה לא הוי מוקצה [שבת מה.], והכא נמי נימא בהאי נר הכי. והנראה לי דבאמת שמן אינו ניתן בדוקא לאכילה, שהרי מתחלה הוא עומד לשריפה, וכיון שכן אינו דומה לחטים שזרען בקרקע, דהתם כל זמן שלא נשרשו הוו אוכלין, מה שאין כן שמן דעומד לשריפה ג"כ, ולפיכך אם הקצה לשריפה הוי מוקצה. ודו"ק. (אמת ליעקב)

כז) שם גזירה שמא יסתפק ממנו. כתב הטור (שיטה י"א) שמא יסתפק מן השמן כו'. נ"ב. אם יש חתיכות קטנות של חלב בנר הדולק ונוטל אחת מן החתיכות, אם נוטל הרחוקה מן הפתילה אינו חייב. ומיהו לכתחלה ודאי אסור בין בשבת בין ביום טוב, וכן לחתוך מן הנר בשעה שהוא דולק. ב"ח [אות ג'].
(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ג)

כח) שם גזירה שמא יסתפק ממנו. על מה שכתב מור"ם ז"ל כאן בדרכי משה [אות ב'] והרב ב"ח ז"ל [אות ג'] בשם האור זרוע ז"ל [ח"ב הלכות ערב שבת סימן כ"ח ד"ה פרק יום טוב] דאם יש חתיכות קטנות של חלב בנר הדולק ונוטל אחת מן החתיכות, אם נוטל הרחוקה מן הפתילה אינו חייב וכו'. ע"כ. עיין מה שכתבתי בעניי לעיל סימן רנ"ה (אות א')[13]. בס"ד.
(פתח הדביר ח"ג – סק"א)

סעיף ג'

כט) סעיף ג' אין נותנין וכו'. בב"י, ומ"ש האי נר כו', והג"ה זו. כצ"ל. (שמן המאור)

ל) שם אין נותנין כלי. עיין ברש"י [שבת מב: ד"ה כלי, קכח: ד"ה והא] שכתב שני טעמים, אחד דהוה כסותר, והשני דהוה כאילו מחברו בטיט. דעת הרז"ה [במאור שם סו:] דאם דעתו לנער השמן מותר, ואין בזה משום ביטול כלי, כיון שלא הוקצה הכלי לכל היום. (בניעור מותר ולא הוה בסיס כל שאין דעתו להניחם שם כל היום. עיין מג"א [סק"ב]). ודעת הר"ן בפרק מי שהחשיך (דף ע"ג ע"ב) [שם סו: ד"ה ואחרים] דאסור לבטל כלי אפילו למקצת היום. (עצי בשמים – מושקאט)

לא) שם אין נותנין כלי וכו'. במג"א (סק"ב), אבל מותר לתת תחת נר של שעוה וכו', וכתב הרב ב"י דזהו כדעת הי"א בסימן (ש"י) [ש"ט] ס"ד. כצ"ל. (שמוש חכמים)

לב) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב הרב מג"א [סק"ב] וז"ל: מותר לתת כלי תחת נר של שעוה (שנוטה ליפול, כן הוא ברוקח סימן קט"ו), כיון דאפשר לנער האיסור לא חשיב מבטל כלי מהיכנו. עיין סימן רע"ז ס"ג (דבמניח נעשה בסיס לאיסור אבל לא בשוכח). הגהות אשירי [שבת פ"ג סימן י"ח]. וכתב הרב ב"י דזהו כדעת היש אומרים בסימן ש"ט ס"ד, דאילו לסברא ראשונה הו"ל בסיס לאיסור ואסור לנער (דהו"ל מניח). וצ"ע דכולי עלמא מודו דאם הניח שרי לנער וכו', ותלמוד ערוך הוא ([שבת] דף קנ"ד ע"ב) דאם לא כן וכו'. יע"ש. וק"ל דהוא ז"ל עצמו

הערות וציונים

13. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ה אות ו'.

אוצר ההלכה

בסימן (ש"ז) [ש"ח] סכ"ז [סק"נ] כתב, דהתוספות בביצה [ב. ד"ה ובית הלל] ושבת (דף מ"ד ע"ב ד"ה יש עליה) כתבו שאפילו מניח בשבת אסור לנער. מיהו אחר העיון שפיר מקשה, שהרי התוספות הם מהסוברים בסימן ש"ט [ס"ד] דלא הוי מניח לאסור הניעור עד שיניחנו לכל השבת, כמו שכתבו [בשבת] דף נ"א [ע"א] ד"ה או וכו'. ובמניח בשבת עצמו יש ג"כ חילוק זה בין דעתו להניחו שם כל היום או לא, שהרי שם בביצה לתירוצם הראשון וגם בשבת כתבו דהיינו טעמא דשרי לנער הטבלא, והתם במניח בשבת איירי. (וק"ל דהתם בשבת הקשו התוספות אמאי לא מוכח מהכא דאין מוקצה לחצי שבת, ותירצו דאיכא לאוקומה כגון שהניחם לדעת ישראל כדי להסירם אחר שעה וכו'. יע"ש. וקשיא טובא היכי הוי מצי לאוקומה בהכי, דהרי אי הכי היה מותר לנערו אף אם הושב שם בין השמשות, ומדלא שרי לנערו ש"מ שאין דעתו להסירם אלא [להניחם] לכל השבת. ואח"כ מצאתי שהקשה כן מהרש"א [שם ד"ה בא"ד כגון] ושמחתי. ע"ש). ולרש"י [שבת נא. ד"ה הרי] אף על גב דבמניח בערב שבת הו"ל מניח לאסור הניעור אפילו דעתו ליטלו, מכל מקום במניח בשבת לא יאסר הניעור לפחות בדעתו ליטלו. ואע"ג דממתניתין [שם קמג.] דנוטל את הטבלא ומנערה אין הכרח לומר כן, דהוה אפשר לתרץ באחד משני פנים אחרים שתירצו התוספות ריש ביצה, מכל מקום מסוגיא דדף קנ"ד ע"ב יש ראיה דהניעור מותר במניח בשבת, מדמחלק בין שליפי זוטרי לרברבי. והיינו דקשיא עליה דהרב ב"י, דודאי הא דהגהות אשירי לכולי עלמא איתיה, דלהתוספות כיון שאינו מניח לכל השבת שפיר דמי לנער, ולרש"י נמי דוקא בהונח מקמי בין השמשות סבירא ליה דנאסר הניעור אף אם לא הניח לכל השבת, אבל אם הונח בשבת מותר לנער לפחות בדעתו ליטלו. (נהר שלום – סק"א)

לג) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב מג"א (סק"ב), וצ"ע דהא כולי עלמא מודו דאם הניח בשבת דשרי לנער וכו'. עיין תוספות דף (מ"ה) [מ"ד] ע"ב ד"ה יש (עליו) [עליה] מעות, דמשמע דמניח בשבת נעשה בסיס ואסור לנערה. וצ"ע.
(ברכת דוד)

לד) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב מג"א (סק"ב), אין נותנין כלי [וכו'], אבל מותר לתת תחת נר של שעוה, כיון דאפשר לנער האיסור מתוך הכלי לא חשיב מבטל כלי מהיכנו, דלא הוי אלא לפי שעה, ולא דמי לשמן דאינו רוצה לנערו ולהפסידו. זהו דעת הגהות אשירי [שבת פ"ג סימן י"ח]. והר"ן [שם סו: ד"ה ואחרים] הביא לזה מהא דאמרינן בגמרא [שם קנד:] [שליפי זוטרי] מותר, ותיפוק ליה דהא היא על כל פנים ביטול לשעה, אלא ודאי דמותר. אך בתשובת מהרי"ל [סימן ל"ב] הקשה על דעת הגהות אשירי, דפריך בגמרא [שם מג.] והא תנן נותנין כלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות, ולא קא משני שאני נצוצות דאפשר לנערם, אלא ודאי דביטול כלי מהיכנו לשעה נמי אסור. ותירץ המג"א דלק"מ מנצוצות, דעל כל פנים אי אפשר לנערם עד שיכבו לפי דעת הסלקא דעתין דנצוצות יש בהן ממש, לכך משני הש"ס דאין בהם ממש ומיד הם כבין. אך לפי דעת המהרי"ל קשה מהך דשליפי (זוטרת) [זוטרי], תיפוק ליה דהוי ביטול לשעה, ותירץ המג"א דהתם מותר משום פסידא, אבל בלא פסידא אסור אפילו בביטול כלי לשעה. אך קשה הא דאמרינן [שם קכח:] נותנין הסל לפני האפרוחים, תיפוק ליה דהוי ביטול כלי לשעה, זה תירץ המג"א בסימן רס"ו (סק"ד), שאני אפרוחים שעשויין לפרוח מיד משם וליכא ביטול כלי מהיכנו. ולענין פסק הלכה פוסק המג"א כדעת הגהות אשירי דחשיב ליה מקום פסידא. ובאמת אמר אדמ"ו דלק"מ מהא דכופין הסל לפני האפרוחים, דבשלמא התם דבדעתו ליטול מיד שבא עליו אפרוחים, וגם גבי שליפי זוטרתא בדעתו ליטול מיד שנפל עליו, וליכא ביטול כלי כלל, אבל גבי ניצוצות אינו יכול ליטול [ה]כלי משם עד שיכלו הניצוצות ליפול, דמקודם שיכלו ליפול מתיירא ליטול הכלי שלא ישרף מה שתחתיו, והוי שפיר ביטול כלי, לכך משני הש"ס שאני ניצוצות דאין בהן ממש. אם כן בנדון של המג"א יש לומר דאסור שאין בדעתו לנער עד לאחר שיכלה השעוה להיות ניטוף, והוי שפיר ביטול כלי וכו'. וק"ל.

שם כתב המג"א בשם הגהות אשירי, אם יש בכלי דבר היתר מותר להניחו תחת הנר לקבל בו את השמן, דהא יכול לטלטל אגב היתר וכו'. ע"ש. אך לפי זה קשה א"כ בשליפי רברבי נמי יהא מותר (ע"ש) [על ידי] שיתן עליו דבר היתר ויהא בסיס לדבר איסור ולדבר היתר. וצ"ל כמו שכתב הרשב"א [שבת מז. ד"ה הוה], דהיכא אמרינן בסיס לדבר האיסור [ו]לדבר מותר שרי דוקא היכא דהיתר עיקר, אבל כאן האיסור עיקר. ועוד יש לומר דוקא היכא דיכול לטלטל הכלי אז מותר, מה שאין כן בשליפי רברבי שאינו יכול לטלטל מחמת כבדו לכך אסור. וק"ל.
(מתוק מדבש)

לה) שם אין נותנין כלי וכו'. במג"א (סק"ב) אין נותנין כלי וכו'. מה שכתב עיין סימן רע"ז (ס"ג), דשם מבואר חילוק זה בנר של שעוה מותר לנער דאינו מכבה, מה שאין כן בנר של שמן. ומ"ש וכתב הרב ב"י דזוהי כדעת היש אומרים בסימן ש"ט (ס"ד), דשם יש שתי דיעות לענין בסיס כשדעתו ליטלו למחר, לדיעה קמייתא שהוא דעת רש"י [שבת נא. ד"ה הרי] והרמב"ם [הלכות שבת פכ"ה הי"ז], (כשהיה נותנין) [כשנותנין] כלי מדעת שתנוח שם בין השמשות אף על גב שדעתו ליטלו ממנו למחר נקרא בסיס, אבל יש אומרים דלא מיקרי בסיס אלא כשדעתו שינוח שם כל השבת, ובלאו הכי לא מיקרי בסיס. ואח"כ כתב, וכן כתב הר"ן דיש אומרים דאסור לבטל וכו'. הוא אינו מדוקדק, דזה אינו שייך לפלוגתא שלפני זה, אלא לשון הבית יוסף הכי: וכבר הזכיר הר"ן סברא זו בפרק מי שהחשיך [שבת סו: ד"ה דאי] בשם רז"ה [במאור שם], וכתב [שם ד"ה ואחרים] שיש חולקין ואומרים שאסור לבטל כלי מהיכנו למקצת היום. הוא דבר אחר ואיסורא אחרינא, דהטעם ביטול כלי מהיכנו משום שהוא סותר הכלי ומשברו. והמג"א מקשה על זה למה יהא נקרא כן מאחר שיוכל לנער, וא"כ לא יהיה מיקרי ששובר הכלי מאחר שיוכל להשתמש

אוצר ההלכה

אחר כך. אבל אין כאן תפיסה על הרב ב״י, שהרי הדברים (אלל) [אלו] כבר כתב הר״ן בפרק מי שהחשיך [שם ד״ה דאי]: (וא״כ) [וא״ת] היכי שרי למשדינהו, והלא מדעת (מניחת) [מניחן] וקיימא לן דנעשה בסיס לדבר אסור, י״ל דלא מיקרי מניח אלא במניח על (דעאן) [דעת] שיעמוד שם כל השבת וכו׳. ובאמת על הר״ן ג״כ יש להקשות הכי (הלו) [הא] לא נעשה בסיס אלא בין השמשות, אלא דאין זה קושי דהרי רב הונא [שם קנד:] סתמא אמר ויוכל להיות שהוא בין השמשות, שהרי הבהמה באה טעונה ערב שבת בין השמשות, כן יש לתרץ נמי דברי הרב ב״י בנדון דידן, שנותן כלי תחת הנר בין השמשות, ואז מדין בסיס ג״כ יש לחוש, ותליא בשתי דיעות בסימן ש״ט [ס״ד].

והא דמותר לנער מוכח מתלמוד ערוך פרק מי שהחשיך [קנד:], דקאמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלים והשקין נופלים, והא אנן תנן נוטל הכלים הנטלים, כי קאמר רב הונא בקרנא דאומנא דמוקצין הן ולא חזיין, והא קא מבטל כלי מהיכנו, ומתרץ הגמרא בשליפי זוטרי. ומקשה הגמרא, מיתיבי היתה בהמתו טעונה טבל ועששית מתיר החבלים והשקין נופלים אע״פ שמשתברין, ומשני בכולסא, היינו שליפי רברבי. אם כן מוכח מגמרא זו דמותר לנער, אלא שליפי זוטרי יוכל לנער משא״כ בשליפי רברבי, וזהו קושייתו, למה יקרא ביטול כלי מהיכנו. ובאמת אינו קושיא כלל, דאותן פוסקים סבירא להו דגם זה אסור ומיקרי ביטול כלי מהיכנו, ופליגי בזה, למאן דאמר ביטול כלי מהיכנו למקצת היום נמי אסור ובמקום הפסד שרי, אבל ביטול כלי מהיכנו לכולי יומא אפילו במקום הפסד מרובה אסור, א״כ תירץ הגמרא בתחילה בשליפי זוטרי משום הכי שרי, אע״ג דזה הוי אסור משום ביטול כלי מהיכנו למקצת היום, משום דאיכא הפסד שרינן, אבל ברייתא השניה דאסרה מירי בכולסא, דהיינו שליפי רברבי, לכן אסור דהוי ביטול כלי מהיכנו לכולי יומא, אפילו במקום הפסד. אבל שאר הפוסקים סבירא להו דביטול כלי מהיכנו למקצת היום (לכך) מותר בלא הפסד, אבל ביטול כלי מהיכנו לכולי יומא רק במקום הפסד מרובה שרי, לכך ברישא מתיר בכל ענין, ובברייתא דמיירי בביטול כלי מהיכנו לכולי יומא לכך אסור דליכא הפסד מרובה, שמיירי בכולסא אפילו משתברין חזי, ולא הוי רק הפסד מועט.

ומ״ש ומיהו בתשובת מהרי״ל [סימן ל״ב] הקשה על מה שכתב בהגהות אשירי מדפריך בגמרא [שם מג.] וכו׳, ואם כן ס״ל לא חשיב פסידא אלא אם כן ברי הזיקא, כן הוכיח מתשובת מהרי״ל. ולא ידעתי מאי קא קשיא ליה, דנוכל לפרש הגמרא לכל חד לפי שטתו, דלמאן דאמר ביטול כלי מהיכנו למקצת היום הוי ביטול כלי מהיכנו, י״ל דהמקשן הקשה מנצוצות כפשוטו, למה יהיה מותר והא הוי ביטול כלי מהיכנו למקצת יומא, ומתרץ נצוצות אין בהן ממש, ולא הוי ביטול כלי מהיכנו אפילו למקצת יומא, דהמה נכבין קודם שתנוח בכלי. ולמ״ד ביטול כלי מהיכנו לא מיקרי אלא לכולי יומא ולא מקשי הגמרא מידי, וצ״ל דהמקשן לא ידע זה, והיה סובר דמיקרי ביטול כלי מהיכנו, ומתרץ הגמרא דזה אינו, דניצוצות אין בהם ממש, ולא מיקרי ביטול כלי מהיכנו מאחר שאינה לכולי יומא. ואפשר דק״ל למה ליה לתרץ דאין בהם ממש, ואפילו הוי ממש (ש)יוכל לנערם והו״ל לתרץ הכי, ועל זה קאמר דלא הוי פסידא, וביטול כלי מהיכנו לכולי יומא אין מתירין אלא במקום פסידא.

וכ״כ זה הוא לענין ביטול כלי מהיכנו, אבל לענין בסיס יש שתי הדיעות הנ״ל בסימן ש״ט (ס״ד). אבל בשלא היה עליהן בין השמשות אלא שהניח על הכלי לדעת לא מיקרי בסיס. והתוספת שבת [סק״ה] טעה בזה טעות גדול, שרצה לומר דרש״י [שם מד: ד״ה מותר] ותוספות [שם ד״ה יש] סבירא להו אפילו הניח בשבת נעשה גם כן בסיס. אבל הוא טעות גדול, דהמה לא כתבו אלא למ״ד יש מוקצה לחצי שבת, וא״כ אם מניח ביום השבת ודעתו ליטלו אח״כ תליא ג״כ בשתי דיעות הנ״ל, אבל אנן פסקינן בסימן ש״י [ס״ג] דאין מוקצה לחצי שבת, אין שום דיעה דס״ל הכי, דלא נקרא בסיס אלא בין השמשות, וכשהוא דעתו ליטלו למחר יש שתי דיעות הנ״ל. וכן מפורש בתוספות כמה פעמים בדף מ״ג ע״א [ד״ה בעודן עליו]. ע״ש.

ומ״ש וקושיית הניצוצות לק״מ, כבר כתבתי גם מהרי״ל משיג זה, אלא שהוא מפרש דלמה ליה לתרץ אין בהן ממש כנ״ל. ומ״ש ועיין סימן ש״ח (סל״ט), היינו שיש להקשות האיך כופין הסל לפני אפרוחים, הא הוי ביטול כלי מהיכנו למקצת היום, ועל זה תירץ התוספות [שם מג. ד״ה בעודן] משום בידו להפריחם. ומ״ש ועיין סימן ש״ח סכ״ז סק״נ, מביא קושיית התוספות [ביצה ב. ד״ה בית הלל] על מנער הטבלא מן העצמות וקליפין ולא הוי בסיס, הביא שלשה תירוצים של תוספות, דלא הוי דעת להניח שם כל היום, וא״כ מתירוץ זה משמע אפילו מניח בשבת אם דעתו להניח שם כל השבת הוי בסיס, אלא די״ל דהמה גם כן כתבו למאן דאמר יש מוקצה לחצי שבת. ותירוץ שני דמונח גם כן דברים מותרים על השולחן, והוי ראיה לדינא דהכי שמותר להניח כלי אם יש בתוכו דבר המותר. ותירוץ השלישי דאינו חושש היכן יפלו והוי שוכח. וסעיף ל׳ סקנ״ה מבואר שאדם חשוב אין צריך להחמיר. כ״ה [כך הוא] הפירוש בדברי המג״א כאן. (בגדי ישע)

לו) שם אין נותנין כלי וכו׳. עיין מג״א (סק״ב) באמצע דבור, אבל הרי״ף [שבת סו:] והרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳] וטור [סימן רס״ו ס״ט] סברי אפילו שלא במקום הפסד שרי. נ״ב: אזיל בזה לשיטתו שכתב שם [סימן רס״ו סק״ד], וכן דעת הרי״ף והרא״ש שהשמיטו הא דבכולסי. ור״ל דלדידהו אף בכולסי שרי. וח״ו לומר כדברים אלו, דאיך יפלגו על ברייתא מפורשת [שם קנד:], אלא משום דהוא מילתא דלא שכיחא השמיטוה כדרך הרי״ף. ולדעת החולקים על הר״ן שם שאין בו משום ביטול כלי מהיכנו, מכל מקום לא התירו לטלטל לצורך דבר שאינו ניטל אלא במקום הפסד, וע״ש בהר״ן [ד״ה ואחרים וד״ה מהא] ובעל מלחמות [שם]. ודוק. שוב ראיתי דהיינו מה שכתב בעצמו שם, ואפשר

אוצר ההלכה

דאף דעת הרי"ף וכו' כהרמב"ם [הלכות שבת פכ"א ה"י], מדנקטו כלי זכוכית, משמע אבל אם אינם כלים לא. והם דברי בעל המאור [שם סו:] שכתב לשון זה: ואנן השתא וכו' לא שרינן [ב]כולסא (במביא) [להביא] כרים וכסתות אפילו בשליפי זוטרא, דלא טרחינן טירחא יתירה בדבר שאין עליו תורת כלי כלל. אבל האמת דבלא זה אין להוציא מהשמטתם כלום, מדהוא מילתא דלא שכיחא. (בית מאיר)

לז) שם אין נותנין כלי וכו'. במג"א (סק"ב), וצ"ע דהא כ"ע מודו דאם הניח בשבת דשרי וכו'. כצ"ל. נ"ב: עיין סימן ש"ח (סק"נ) מה שכתב בשם התוספות [ביצה ב. ד"ה ובית הלל] דלא ס"ל כן. ואולי התוספות בביצה הוצרכו לזה דלא תקשי מתניתין למאן דאמר [שם כו:] יש מוקצה לחצי שבת. עיין בתוספות כירה [שבת] דף מ"ג [ע"א] ד"ה בעודן, ודף מ"ד ע"ב ד"ה יש עליה וכו'. (חדושי מוהרמ"ז)

לח) שם אין נותנין כלי וכו'. בנר ישראל [מג"א סק"ב] כתב, הוראת מהרי"ל [סימן ל"ב] ברורה. ובמחילת כבודו שקילא טיבותא, דלא שכיח לסמוך במיעוט אחר אכילה, שצריך קיבול הנוטף ברובו.

והעתיק הבאר היטב [סק"א] דבר היתר בכלי, כדלקמן סימן ש"י [ס"ח]. אין לעשות באפר, שהשמן נבלע ויפסידו, וגם חשוב האיסור טפי לא מהני כדלקמן [שם], אלא באינו מקפיד שיפסד השמן באפר, ממילא אינו חשוב וחזי לנערו על רוק וצואה. וגם טוב ליתן ביצה, שאינו נמאס בשמן וחשוב ממנו. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ב ע"ב)

לט) שם אין נותנין כלי וכו'. בנר ישראל (סק"א) [מג"א סק"ב] כתב, וצ"ע דהא כולי עלמא מודו וכו'. באליה רבה [סק"ה] דחה. וגם [מ"ש] בסק"ו, ונ"ל דט"ס הוא. דחה שם [באליה רבה] [סק"ז]. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי"ח ע"א)

מ) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב בב"י מן הגהות אשירי [שבת פ"ג סימן י"ח] דשרי לתת תחת נר שעוה, כיון דיכול לנער. תמהני, השעוה שנוטף מתקשה ואי אפשר לנערו[14], לכך נראה שלא העתיקו בש"ע. וגם בהגהת אשירי [נקט] לישנא קלילא "לפי זה היה מותר". ע"ש. ומסתברא דאסור. (מאורי אור חלק קן טהור – דף קס"ה ע"ב)

מא) שם אין נותנין כלי וכו'. אלה דברי מחותני הגאון הגדול המפורסם מופת הדור והדרו מו"ה **מרדכי בנעט** נ"י אבד"ק נ"ש [ניקלשבורג] והמדינה יע"א וז"ל במכתבו אלי:

הוקשה לי במה שכתב המג"א בפשיטות בסימן רס"ה (סק"ב) ובסימן רס"ו (סק"ד) גם בסימן שי"א (סק"ב), דבלא היה דבר האיסור על ההיתר בין השמשות אין לו דין בסיס לדבר האיסור להר"ן והרא"ש, ובסימן ש"ח (סק"נ) כתב שנחלקו בזה התוספות בשבת דף מ"ד ע"ב [ד"ה יש עליה]. וקשה טובא (הי"ן) [איך] אפשר לחלוק על התוספות בזה, דהא דבריהם מוכרחים בגמרא [שם], דאמר רב ביש עליהם מעות אסור [לטלטל] כמו שכתבו התוספות שם. ואין לומר דהחולקים סבירא להו דאסור לטלטל רצונו לומר טלטול להדיא בלי צורך מקומו ובלי ניעור, דזה אינו, שהרי שם בד"ה הא אין כו', קשה להרשב"א כו', ומתרץ כו' אפילו בצורך מקומה. הרי דכל קושיית הש"ס מלשון דאין גוררין, דמשמע אפילו בצורך מקומה, א"כ גם לעיל בדברי רב צ"ל כדכתבו התוספות דאסור אפילו לנער, וגם אסור אפילו לצורך מקומה. ועוד קשה טובא דבדף מ"ו ע"א פריך הגמרא ומי אמר רבי יוחנן הכי כו', ואע"ג דהוו עליה בין השמשות. אמר רבי זירא תהיה בשלא היו עליה כו'. וקשה א"כ ממאי נפשך האי "אין גוררין" מאי ר"ל, אי ר"ל דאפילו לצורך מקומו אסור, הא ליתא לתירוץ הש"ס דלא היו עליה בין השמשות ודינו כשכח, ואי סבירא ליה דאין גוררין טלטול להדיא באין צריך למקומה, קשה, אם כן בסלקא דעתין מאי קושיא ואע"ג דהוי עליה כו', הא לענין אין צריך למקומה מצי איירי בשוכח, אם כן ממאי נפשך, או דלק"מ או דלא מתרץ מידי. גם עיקר הדין שלו אין לו סברא כלל, דמאי שנא בין השמשות משבת עצמו, ורק לענין אם ינטל האיסור מהבסיס ולענין מגו דאתקצי בין השמשות שייך לחלק בין בין השמשות לשבת, דאין מוקצה לחצי שבת, אבל לענין שיהיה נעשה בסיס מה לי בין השמשות או שבת גופא. וגם ראייתו מהרא"ש [שם פ"ג סימן י"ט] מה שכתב בסימן שי"א (סק"ב) אינו ראיה כלל, שלא כיון הרא"ש לחלק בין היה שם בערב שבת, אלא כך ר"ל דמקרי שוכח, דהרי לא הניח המת על המטה לדעת, ורק אילו מת בערב שבת כבר היה דינו כמניח, וכדשבקי להמת שם במטה ולא נטלו הימנו כמבואר בסימן ש"ט (ס"ד), אבל כיון שמת בשבת אין כאן מניח רק שוכח, אבל במניח האיסור לדעת גם בשבת גופא גם כן הו"ל בסיס. ומה שהביא בסימן רס"ו [סק"ד] ראיה מהר"ן [שם סו: ד"ה ואחרים], להמעיין שם יראה דהר"ן לא כיון למה שכתב המג"א, והדברים עתיקים. ולענ"ד נשתקע סברא זו דהמג"א ואין מי שסובר כן. וגם בט"ז בסימן ש"י (סק"ז) [סק"ח] מוכח דלא סבירא ליה כהמג"א, דאם לא כן אין נפקא מינה בדבריו, דלענין הניעור גם מעיקרא הוי שרי, ולענין טלטול להדיא גם לאחר שהניח עליו גם ההיתר אסור, אלא על כרחך דלא סבירא ליה כהמג"א. ובביאורי קבעתי כה מסמרות בעזה"י כו'. עכ"ד מחותני הגאון הגדול מופת הדור נ"י.

וזה תשובתי, אשר בדק לן מר מחותני הגאון נ"י ותמה על המג"א דבעל כרחך אי אפשר לחלוק על התוספות, דהרי

הערות וציונים

14. עיין להרב נהר שלום (סק"א) מה שהעתיק בשם הרוקח שכוונתו לקבל הנר הנוטה ליפול ולא השעוה המנטפת, נדפס לעיל אות ל"ב. וכ"כ הרב מאמר מרדכי (סק"ב).

אוצר ההלכה

דבריהם מפורשים בדברי רב בדף מ״ד ע״ב. ואין לומר דהחולקים סוברים דאסור לטלטל, רצונו טלטול להדיא בלי צורך מקומו ובלי ניעור, דהא בעל כרחך הוי משמע להש״ס בלשון אין גוררין אפילו לצורך מקומו, דאם לא כן קשה קושיית הרשב״א [שם בתוספות] בד״ה הא אין כו׳. לענ״ד אין תירוצו של הרשב״א מוכרח, דבלאו הכי יש ליישב קושייתו, חדא, דיש לומר כעין שכתב הוא ז״ל דהוי משמע להש״ס בלשון ״אין גוררין״ דהוא במילתא דפסיקא, כן י״ל דהוי משמע להש״ס בלשון ״יש עליה מעות״ דהוא במילתא דפסיקא בין בשכח ובין בהניח, ומה גם דבאמת האיסור ביש עליה מעות הוא מכל שכן בהניח, וכעין סוגיא זו בע״ז דף כ״ג ע״א בתוספות בד״ה רבינא אמר. וע״ש במהרש״א. ועוד י״ל ביישוב קושיית הרשב״א, דאי נימא דלא מיירי רק בשכח, א״כ הא גופא קשיא למה נקיט הדין דוקא בשכח, וא״כ לא מיירי אלא דוקא באינו מטלטל לצורך מקומה, וגם דוקא ביש עליה מעות, טפי הו״ל למיתני הדין במניח, וא״כ הוי מצי למיתני האיסור אף בצורך מקומה, ואף שאין עליה עתה מעות.

ומה שתמה כבודו הגאון נ״י מהאי דדף מ״ו ע״א, לא הבנתי כלל, דהנה נראה שכבודו הגאון נ״י הבין דלמאי דמשני (ר״מ) [רבי זירא] שם תהיה משנתינו שלא היו עליה מעות כל בין השמשות, דרבי זירא מוקי באמת גם האי דתני יש עליה מעות אסור מיירי כשלא היו עליה כל בין השמשות. ותמהני, דהרי רש״י כתב שם [ד״ה תהא] להדיא וז״ל: והכי תידוק מיניה, טעמא דיש עליה (מעט) [מעות] כשקדש היום, הא אין עליה מעות כשקדש היום שרי. עכ״ל. וא״כ באמת האי דיש עליה מעות מיירי כשהיו עליה מעות כשקדש היום, וא״כ שפיר י״ל דהאי אין גוררין ר״ל אפילו לצורך מקומה. ואדרבה מדברי רש״י הללו ראיה ברורה להמג״א, מדלא פירש כפשטיה דהמשנה מיירי בלא היו עליה בין השמשות אלא דעתה יש עליה מעות אסור. וכן מוכח בש״ס בדף (מ״ב) [מ״ד ע״ב] ובדף מ״ו [ע״א], מדמקשה בפשיטות ואע״ג דהוי עליה בין השמשות, ואי דלא כהמג״א א״כ מאי פסקא, דילמא מיירי דלא היו עליה בין השמשות וקא משמע לן ביש עליה מעות בשבת אף דלא היו בין השמשות נעשה בסיס ודלא כסברת המג״א, אלא בעל כרחך דהוי פסיקא להש״ס דבלא היו עליה בין השמשות אף ביש עליה מעות בשבת לא נעשה בסיס וכסברת המג״א. וידעתי דיש לומר דסבירא ליה להש״ס דלענין בסיס אין שום סברא לחלק בין אם היו עליה בין השמשות או לא, וכמו שכתב כבודו הגאון נ״י באמת להשיג על המג״א בעיקר הסברא, אלא דאנא הכי קא אמינא, לפי דברי המג״א דבעל כרחך היה לו איזה סברא לחלק בזה, יש לו ראיה מן הש״ס.

ואמנם כל זה אני כותב לפי הבנת כבודו הגאון נ״י בדעת המג״א, ולולי דברי קדשו היה נראה לענ״ד דלא עלתה על דעת המג״א לומר דאם הניח האיסור בשבת על הכלי ובדעתו להניח שם כל השבת לא אמרינן דהוי בסיס, אלא דהמג״א לא מיירי רק בהניחה בשבת ובדעתו ליטלה בשבת וכעין דקרנא דאומנא דשבת דף קנ״ד [ע״ב], ובכהאי גוונא מיירי המג״א בכל המקומות שהביא כבודו הגאון נ״י. וגם בסימן רס״ה קאי על דברי הב״י שם [ס״ג], ושם מיירי בכהאי גוונא דלא היה בדעתו להניח שם כל השבת. ותדע דהרי המג״א לא הביא בשום מקום דברי התוספות בשבת דף מ״ד ע״ב [ד״ה ישׁ] דהמה חולקים על דינו, אלא הביא בסימן ש״ח [סק״נ] דברי התוספות [ביצה ב. ד״ה ובית הלל] בהאי דעצמות וקליפין, ושם לא היה דעתו להניחן שם כל השבת, וא״כ אין התחלה לקושיית כבודו הגאון נ״י מהאי דשבת דף מ״ד ע״ב, דשם מיירי שהיה בדעתו להניח שם המעות כל היום, ובזה גם המג״א מודה, כי באמת בזה אין סברא לחלק וכמו שכתב כבודו הגאון נ״י, אלא דסבירא ליה להמג״א דבלא היה דעתו להניחן שם כל השבת דוקא אם היו שם בבין השמשות הוא דמחמרינן לדעה הראשונה שבסימן ש״ט (ס״ד), אבל בשבת גופא גם הדעה הראשונה מודה. ועוד לא ידעתי למה תלה כבודו הגאון נ״י סברא זו בהמג״א, הלא היא מפורשת בבעל המאור בפרק מי שהחשיך [שבת סו:]. ועוד ראיה דהמג״א לא נתכוין רק בדעתו ליטלה בשבת, דהרי בסימן רס״ה (סק״ב) כתב לראיה לדעתו, וז״ל: ותלמוד ערוך הוא כו׳. וכוונתו לש״ס דשבת דף קנ״ד ע״ב, והרי משם אין ראיה רק להיכא דלא היה בדעתו להניח שם כל השבת. ומ״ש עוד כבוד מחותני הגאון נ״י גם ראיית המג״א מן הרא״ש, מה שכתב בסימן שי״א (סק״ב) אין ראיה כלל כו׳. אולי המג״א לא נתכוין להביא ראיה מן הרא״ש, וגם הוא ז״ל מפרש בהרא״ש כמ״ש כבודו הגאון נ״י, רק העתיק הדין של הרא״ש בקוצר, והראה מקום לעיין בסימן רס״ו ס״ט, וכלומר דשם [סק״ד] מביא גם הוא סברא להתיר.

ואכן שוב ראיתי בהמג״א בסימן ש״י (סק״ד) בהאי דמטה שיש עליה מעות, ומשמע לכאורה כמ״ש כבוד מחותני הגאון נ״י, דאף אם הניחו על מנת שיהיה שם כל השבת לא הוי בסיס אם לא הניחו כל בין השמשות, ומכל מקום אין משם ראיה גדולה כ״כ, דאפשר דגם שם כוונתו לעיין במה שכתב בסימן ש״ח [סק״נ] אי מותר לנער כשלא הניחן אדעתא שיהיו שם כל היום. ומיהו על כל פנים למדנו מהמג״א דהוא מפרש דברי הש״ס דשבת דף מ״ד ע״ב לענין טלטול להדיא, וצ״ל בישוב קושיית הרשב״א כמו שכתבתי לעיל. הלא כה דברי כו׳.

(שו״ת שמן רוקח ח״ג – סימן ל״ז)

מב) שם אין נותנין כלי וכו׳. כתב הגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח] דמותר ליתן כלי תחת הנר לקבל השעוה, דיכול לנערו, ודוקא שמן אסור, דאם מנערו מפסיד השמן. וכתב מרן בב״י דזהו לדעת בעל התרומות [ספר התרומה סימן רנ״ד ד״ה פרק נוטל] שהביא הטור סימן ש״ט [ס״ד], דמניחו להסירו אחר שעה הוי כשוכח, אבל לדעת החולקים נעשה בסיס לדבר האיסור. והמג״א [סק״ב] תמה, דאפילו להחולקים דוקא בהניחו והיה שם בין השמשות, אבל בשבת לכולי עלמא לא מיתסר אלא בהניחו אדעתא להניחו לכל השבת כמו שליפי זוטרי דסימן רס״ו [ס״ט].

אוצר ההלכה

ע״ש. ונ״ל מדברי התוספות בפרק כירה [שבת] דף מ״ד ע״ב בד״ה יש עליה וכו׳, דאפילו במניחו בשבת להסירו אחר שעה אסור לנערו, שכתבו דבמניח מיירי, דאילו בשוכח שרי לנערו. וא״ת ליפשוט מהכא דאין מוקצה לחצי שבת, וי״ל דמיירי במניחו להסירו אחר שעה דהוי כגמרו בידי אדם. ע״ש. הרי דאפילו במניחו להסירו אחר שעה אסור לנערו, ולא הוי כשוכח ואפילו במניחו בשבת, דבהכי מיירי שם, וההיא דשליפי זוטרי דבריש פרק מי שהחשיך [שבת קנד:], י״ל משום הפסד ממון התירו הניעור, ולא התירו טלטול גמור. ועיין במהרש״א במה שכתב בדברי התוספות הללו. ועיין להרב תוספת שבת [סק״ה].

(שלחנו של אברהם)

מג) שם אין נותנין כלי וכו׳. כתב ב״י, כתוב בהגהות אשירי כו׳. נ״ב: עמ״ש הרב מג״א (בסק״ב), עמ״ש על דבריו הרב נהר שלום בס״א [סק״א][15], מאמר מרדכי (סק״ב).

(דברי מנחם – הגב״י סק״ג)

מד) שם אין נותנין כלי וכו׳. עיין בר״ן ז״ל סוף פרק מי שהחשיך [שבת סו: ד״ה דאי] דדעת הרז״ה ז״ל [במאור שם] דדוקא כשהקצה הכלי מדעתו כל אותו היום, אבל אם דעתו לנערה מותר. ע״כ. והיינו אף לדעת התוספות [שבת מד: ד״ה יש עליה] שהביא המג״א בסימן ש״ח (סק״נ), דאפילו אם מניח בשבת אסור לנער, היינו בהיה דעתו להניחה שם כל אותו היום, אבל אם לא היה דעתו להניחה שם כל היום אף לדעת התוספות מותר לנער, וכמו שכתב המג״א שם להדיא בשמם. וזה כוונת המג״א שכתב כאן (סק״ב) דכולי עלמא מודו דאם הניח דשרי לנער. ע״כ. והיינו דגם התוספות מודים בהיה דעתו לנער. (ודברי הקני המנורה סק״ג שכתב דהמג״א בעצמו בסימן ש״ח הרגיש דבתוספות מבואר כהב״י אינם מובנים לי). וזה גם כן כוונת המג״א בסימן רס״ו (סק״ד) שהביא גם טעם בעל המאור, שלא נתנם תחתיהן אלא על דעת לשמטם. והיינו דבזה גם התוספות מודו, והוא מוכרח בגמרא כמו שכתב המג״א. אבל בשם אחרים כתב הר״ן ז״ל שם [ד״ה ואחרים], דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו לכל היום הכי נמי אסור לבטל למקצתו של יום, ואינו מותר אלא במקום הפסד. והמג״א בסימן רס״ו (שם) כתב, דכן יש להורות שאין לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה, ואף על פי כן כתב בכאן (סק״ב) דיש לסמוך על הגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח] שמותר לתת כלי תחת נר של שעוה כיון שאפשר לנער האיסור. ועל כרחך צריך לומר דזה דמי לכופין סל לפני אפרוחים דליכא ביטול כלי כלל שעשוין לפרוח משם מיד, וכמו שכתב שם. והכא נמי בנר של שעוה יכול לנערה מיד. אבל בשמן וביצה על כרחך אין דעתו לנערה מיד, דלמה נותן הכלי. וכן בסימן רס״ו שם בשליפי זוטרי אינו יכול לשלוף מיד, ודמי לנצוצות שכתב המג״א [סק״ו] דאם היה בהם ממש כיון שאי אפשר (לנערה) [לנערם] מיד עד שיכבו הוי ביטול כלי מהיכנו למקצת שבת. ובסימן רס״ו (סק״ט)[16] יתבאר אי״ה שדעת הרמב״ן ז״ל [שבת קנד: ד״ה ויש לפרש] כהרז״ה, ודעת הרשב״א ז״ל [שם ד״ה הא דאקשינן] כאחרים. והמנורה הטהורה (סק״ב) הכריע כהרמב״ן ז״ל, ובקני המנורה (סק״ח) כתב דהמיקל בביטול כלי מהיכנו לשעה לא הפסיד. אבל דעת האור זרוע ([ח״ב הלכות ערב שבת] סימן כ״ט) דאפילו היכא דיכול לנער האיסור יש בו משום ביטול כלי מהיכנו. וסברתו היא דהא דמתירין בסימן רס״ו [ס״ט] בשליפי זוטרי, היינו מטעם שיכול לשמטם מתחתיהן, והיינו שיכול להסיר הכלי מתחת האיסור בלי טלטול אף בטלטול מן הצד, אבל בשמן וביצה כיון דצריך לנער האיסור הוי ביטול כלי מהיכנו, ולכן אף בנר של שעוה אסור. ולא זכיתי להבין מה שכתב בדרכי משה [אות ד׳] על דברי הגהות אשירי וז״ל: וכל דברי הגהה זו הם דברי האור זרוע. ע״כ. ולעינים כהות הם היפך דברי האור זרוע.

(תהלה לדוד – סק״א)

מה) שם אין נותנין כלי וכו׳. מה שכתב המג״א [סק״ב] דבנצוצות אי אפשר לנערם מיד עד שיכבו, וכן כתב (בסק״ו) בפחמים, דחשוב ביטול כלי כיון שאי אפשר לנערם מיד. והיינו אף דנר של שעוה יכול לנער מיד אף קודם שכבה, וכמבואר מהא דשכח נר על גבי טבלא בסימן רע״ז (ס״ג). נראה בנצוצות ופחם דינם כמו גחלים, דאסור לחתות ולהפוך בהם משום מכבה ומבעיר. ועיין אליה רבה (סק״ה). אלא שצ״ע, דהא כל היכא שאי אפשר לנער כגון דאיכא פסידא מותר לטלטל להדיא, כמו שכתב המג״א בסימן רע״ז (סק״ח) ובסימן ש״י (סקי״א), והכא דאי אפשר בניעור מחמת איסור כיבוי, לכאורה לא גרע מאי אפשר בניעור מחמת פסידא, ויהיה מותר לטלטלו בהדיא ולא הוי כלל ביטול כלי מהיכנו, ויתבאר אי״ה בסימן רע״ט (סק״ט).

(תהלה לדוד – סק״ב)

מו) שם אין נותנין כלי וכו׳. כתב המג״א [סק״ב] בשם הגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח], אם יש בכלי דבר היתר דאי אפשר לנערו, מותר להניחו תחת הנר לקבל בו שמן, דהא יכול לטלטלו אגב היתר. ע״כ. ומבואר דבמניח בשבת היתר ואיסור, אם אפשר בניעור אסור לטלטלו להדיא ובעי ניעור. עיין ט״ז סימן ש״י (סק״ח). ואקוה לדבר שם מזה אי״ה.

(תהלה לדוד – סק״ג)

מז) שם אין נותנין כלי וכו׳. כתב מג״א (סק״ב), [וצ״ע דהא] כ״ע מודו דאם הניח וכו׳. נ״ב: לא ידעתי מאי קושיא, דהגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח] מתיר אפילו לכתחילה לתת וכו׳, ולכך אוקמיה הרב ב״י כדעת היש אומרים וכו׳. (עיין להרב מחצית השקל שהגיה במג״א דצ״ל דאם הניח ״בשבת״ וכו׳. ולפי זה אין כאן מקום לקושייתו. ודוק. הג״ש [הגהות שמואל]).

ומייש דהא איכא למיחש ח״ו משום דליקה. נ״ב: ולי נראה דבכלי מתכות מיירי, דלא שייך למיחש משום דליקה. ודוק.

(מגן בעדי)

הערות וציונים

15. נדפס לעיל אות ל״ב. **16.** נדפס לקמן בסימן רס״ו אות קצ״ח.

אוצר ההלכה

מח) שם אין נותנין כלי וכו'. המג"א באו"ח (סימן רס"ה סק"ב) הביא דעת הגהות אשירי [שבת פ"ג סימן י"ח] דנותנין כלי תחת הנר של שעוה, כיון דאפשר לנער האיסור מתוך הכלי לא חשיב מבטל מהיכנו, ולא דמי לשמן שאינו רוצה לנערו ולהפסידו. ובתשובת מהרי"ל [סימן ל"ב] הקשה על זה מדפריך הש"ס בשבת (דף מ"ג ע"א) מדתנן נותנין כלי לקבל בו ניצוצות, ולא קא משני שאני ניצוצות דאפשר לנערם. ותירץ המג"א שם דלק"מ, דעל כל פנים אי אפשר לנערם מיד עד שיכבו. יעו"ש. והגאון רבי עקיבא איגר [סק"ב] הקשה על זה מהא דפריך התם מנותנין כלי תחת הדלף, והא אפשר לנער ולשפון, ונשאר בצ"ע. יעו"ש. ולענ"ד כדברי הגהות אשירי מבואר שם בגמרא (דף קנ"ד ע"ב), דפריך והא קא מבטל כלי מהיכנו, ומשני בשליפי זוטרי דיכול לנערם עד שמגיעין לארץ, כפירוש רש"י שם [ד"ה בשליפי]. הרי דבכהאי גוונא לא חשיב מבטל כלי מהיכנו, והיינו כמו שכתב הגהות אשירי הנ"ל. ועל דבר קושיית המג"א והגרעק"א הנ"ל, אפשר לומר דלא התיר הגהות אשירי כי אם למאן דמתיר טלטול מוקצה מן הצד היכא שאינו עושה לצורך המוקצה, כמו שכתבו התוספות שם דף מ"ג ע"ב ד"ה דכו"ע כו' בשם ר"י. יעו"ש. והש"ס דפריך מנותנין כלי לקבל ניצוצות ודלף, קאי לרב יוסף שם, והוא סובר דטלטול מן הצד אסור, כמבואר שם בתוספות דף ל"ט ע"א ד"ה מפני בפירוש ר"ת. יעו"ש ואתי שפיר. (אורח לחיים – סג"ל – הערות אות ע"ד)

מט) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב מג"א (סק"ב), אבל מותר לתת תחת נר של שעוה כו', ותלמוד ערוך הוא [שבת קנד:]. עיין מג"א סימן רס"ו (סקי"ד) בשם המאור [שבת סו:] דהיינו בנתנו על מנת לשומטו, ובסימן ש"ח (סק"נ) הביא דדעת התוספות בריש ביצה [ב. ד"ה ובית הלל] ובשבת (דף מ"ד ע"ב [ד"ה יש עליהן]) דבלא על מנת לשומטו אסור, ומסיים, ולפי מה שכתבתי בסימן רס"ו ליכא הכא בסיס אלא בנתנם מערב שבת, והיינו ג"כ בנתנו על מנת ליטול, ובערב שבת גם בכהאי גוונא סבירא ליה כשיטת האוסרים דלא מהני דעתו ליטול. ומכל מקום מה שכתב דתלמוד ערוך הוא בשליפי זוטרי, לולי דברי קדשו משמע בסימן שי"א (ס"ז) דלשמוט מתחתיו ליכא טלטול כלל, ולא שייך כלל בזה בסיס, ולא הוה אפילו כניעור. ולי נראה לומר דהתם דוקא בשביל המת, וכן כתב הגר"א בסימן ש"י (סקי"ח) גבי לסוכו. ע"ש. וכן נראה בהא דסומכין בכרעי המטה דמוקי ברפוי [שבת מג.], משמע דבכהאי גוונא לא הוי טלטול. והא דסוכה [מג:] גבי מורביות של ערבה שכבשו תחת האבנים, עיין תוספות ישנים (שבת דף מ"ד ע"ב) דהתם ע"כ שהוצרכו לטלטל את האבנים. ומה שהקשה בחדושי הגאון רע"א [סק"ב] מההיא דלקבל דלף, וכבר הקשה זה הר"ן [שם סו: ד"ה ואחרים]. ולכאורה לק"מ[17], דהתם הא ע"כ אי אפשר לנערו במקומו, ולהגביה ולנערו זה ודאי אסור כמבואר בסימן ש"ח (סכ"ז) גבי עצמות וקליפין. ע"ש.

שם כתב עוד בהגהות אשירי אם יש דבר היתר בכלי כו'. ובחדושי הגרע"א [סק"ג] הקשה, היכי משכחת לה אין נותנין כו', יניח דבר היתר. לא ידענא מה שייך קושיא בזה, כיון שכתב בפירוש דאין לו דבר היתר. ועיקר הדבר יתבאר בסימן ש"י בס"ד. (חבל יוסף – גנזי חיים)

נ) שם אין נותנין כלי וכו'. המג"א (סק"ב) הביא דברי הגהות אשירי [שבת פ"ג סימן י"ח] דיכול להניח כלי תחת נר של שעוה, דהא אפשר לנער האיסור מתוך הכלי, ולא דמי לשמן שאין רוצה לנערו ולהפסידו. ועיין מחצית השקל דהוקשה לו, דהא גם בשמן הא יוכל לנער לכלי אחר. וכתב, דא"כ יבטל כלי האחר מהיכנו. ע"כ. והנה כן כתב ג"כ המהרש"א [שבת] בדף מ"ג [ע"א] בתוספות ד"ה בעודן עליו, דכתבו דלא הוי ביטול כלי משום דבידו להפריחם, וכתב המהרש"א אבל השמן אם ישפכנו לכלי האחר יבטל כלי האחר. ובעניי אין תירוצם מובן כלל, וכבר תמה על זה בעל מנורה הטהורה [סק"ב בהגה] דהא אחר שיכבה הנר יוכל לשפוך תוך הנר. וכתב דאם נאמר כהמג"א דביטל [כלי] לשעה לכ"ע אסור, והכא נמי הא צריך לשהות עד שיכבה הנר. ע"כ.

ולדעתי לא הועיל כלום בתירוצו, [18][דאם כן] אם יש לו כלי דבלאו הכי הוא מוקצה ויוכל לשפכו לשם, א"כ שוב מותר ליתן כלי תחת הנר, דאם יטיף לתוכו שמן ישפכנו לכלי המוקצה, או אם יש לו נר אחר שאינו דולק הרי יוכל לשפוך לתוכו, נשתקע הדבר ולא נאמר. גם בלאו הכי חוץ מכבודם, אין זו סברא כלל מ"ש דאם כן יבטל כלי אחר, והרי כל מבטל כלי מהיכנו דאסור כתבו הטעם משום בונה או סותר, כמו שכתב רש"י [שבת מד: ד"ה כלי, קכח: ד"ה והא, קנד: ד"ה והא מבטל], וא"כ מה בונה או סותר הוא, כיון דלעולם יוכל לשפוך מכלי זה לכלי אחר. ואכן הפשוט אצלי דאינו קושיא כלל, דהרי סיים הגהות אשירי דנר של שעוה ודאי ינער שלא תאחוז בכלי ותשרף, ועיין בב"י דרוצה לומר אף בסתם שלא היה דעתו לנערו אמרינן מסתמא ינער שלא תשרוף, א"כ משמע דלא מהני מה שיוכל לנערו, רק אם ודאי ינערו, וא"כ ממילא בשמן כיון דסתם אין בודאי שישפכנו לכלי אחר, ובודאי לולי המוקצה אין דעתו לשפכו לכלי אחר, א"כ מבטלו מהיכנו.

ואך אולי יש קצת ליישב דבריהם, דהא כתב הב"י דאם היה דעתו בפירוש לנער משם הנר, מותר אף ליתן תחת הנר כלי שאין יכול לאחוז בו האור ולשרוף, רק בסתם שלא היה דעתו כלל, אז בכלי שיכול לאחוז בו האור הוי כמפורש שדעתו לנערו, דודאי ינערו שלא תשרוף. וא"כ לפי זה יקשה, דא"כ אף להניח כלי תחת השמן אם הוא דעתו בפירוש לנערו יהיה מותר,

הערות וציונים

17. ועיין מ"ש הרב אורח לחיים ביישוב קושיא זו, נדפס באות הקודמת. **18.** תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

ולא משמע הכי, לזה כתב המהרש"א דאסור לנער לכלי אחר שיבטל כלי האחר, ורצונו לומר דלכאורה תקשה למה יוכל ליתן תחת נר שעוה משום שיוכל לנערו, והרי כבר כתבתי (סימן רנ"ט סק"א)[19] גבי אבן שעל החבית דלאו בסיס גמור הוא, רק כוונת הש"ס דלא היה לו להניח באופן שיצטרך לטלטל המוקצה, כמו שכתבו התוספות דף קכ"ג [ע"א ד"ה פוגלא]. וא"כ איך יניח כלי תחת הנר לטלטל אח"כ המוקצה, ורק צ"ל דהרי אין כוונתו רק שלא יפול הנר על השלחן והמפה תשרף, וכן (בשמן תחת הכלי) [בכלי תחת השמן], אבל אח"כ לשופכו לכלי אחר ואח"כ ישפוך מכלי אל כלי זה ודאי אסור, ולכן הוי מבטל כלי השני מהיכנו, ומיושב מה שהקשינו הא יוכל לשפוך מכלי אל כלי. אכן הקושיא הראשונה דהא יכול לשופכו לכלי שהוא מוקצה ודאי קשה, ועל כרחך כמו שכתבתי. ונראה דגם בשמן אם אין דעתו להציל השמן רק דעתו שישפכנו ג"כ מותר.

ובמה שהקשה המנורה הטהורה דאם תלוי בדעתו, ושמן אין דעתו לנערו, א"כ למה כופין הסל על הביצה שלא תשבר מטעם דיכול ליטלה בכל עת[20], הרי בודאי אין רצונו ליטול הכלי, שלא תשבר הביצה. לפענ"ד אין זה קושיא כלל, דאנן הכי קאמרינן, כיון דהשמן הוא מוקצה אם כן נתבטל הכלי, ואסור לטלטל הכלי משום שמן שיש בה, כיון דהשמן דבר חשוב ואין דעתו לנער. אבל כשכופה על הביצה הרי יכול ליטול הכלי, וגם כאן אם ירצה יכסה בכלי אחר אם יקח כלי זו משם או ישב וישמור הביצה ולא יטלטל שום מוקצה, וזה בעיני פשוט.

והנה המג"א הביא דמהרי"ל [סימן ל"ב] הקשה על הגהות אשירי דכתב דנר כיון דיכול לנערו מיד לא מבטל הכלי, וא"כ מאי פריך הש"ס [שבת מג.] מהא דנותנין כלי תחת הנר לקבל הנצוצות, ומשני משום דנצוצות אין בהם ממש, והרי בלאו הכי הא אפשר לנערם. ומתרץ המג"א דנצוצות לולי דאין בהם ממש אי אפשר לנערם מיד עד שיכבו (מה דמחלק בין נר לנצוצות, צ"ל דנר לא הוי פסיק רישיה ויכול מיד לנערו וזה יתבאר בס"ק שאחרי זה[21]). הנה הפשוט מדברי המג"א, דאף הרי"ף [שם סו:] והרא"ש [שם פכ"ד סימן א'] דסוברין דביטול כלי לשעה [אינו ביטול], היינו היכי דיכול מיד לנערו, דהר"ן [שם סו: ד"ה אחרים] אף בזה אוסר וקראו ביטול לשעה, אבל באין יכול לנער מיד מודים דאסור. וכן משמע מדברי התוספות דף מ"ג [ע"א] סוף ד"ה בעודן עליו שהביא המג"א (סק"ו). והספר מנורה הטהורה הקשה, דהרי הגהות אשירי שם תחלת דבריו כתב דלרבי שמעון דסבירא ליה דמותר שמן שבנר מותר אחר שכבה הנר, אפשר דיכול ליתן כלי תחתון. הרי משמע מדבריו דביטל כלי לשעה אף דלא יוכל לנער מיד דהא אסור לטלטלו עד שיכבה הנר, מכל מקום מותר, ולא כהמג"א, וא"כ שפיר הקשה מהרי"ל מנצוצות. ע"כ.

ולי נראה דלק"מ, דהרי בפירוש כתב הגהות אשירי וז"ל: אפשר דלרבי שמעון לא חייש לביטול כלי וכו', משום דסופו יהיה מותר בו ביום. ע"ש. דעיקר דבריו כיון דהשמן יהיה מותר עוד באותו יום לכן מותר. אולי טעמו דאין על השמן שם מוקצה, דכל האיסור הוא כל זמן שהנר דולק שלא יסתפק ממנו וכדומה, ואכן אדרבה משמע מדבריו כמו שכתב המג"א, דבשאר ביטול כלי לשעה אסור, רק [22](הכא מותר) כיון דהשמן יהיה מותר לבו ביום, ודברי המג"א נכונים. (גנזי חיים – סק"א)

נא) שם אין נותנין כלי וכו'. עיין בר"ן פכ"ד משבת [סו: ד"ה דאי] הביא מחלוקת הקדמונים אי היכי דמבטל כלי למקצת שבת אי גם כן אסור. ע"ש. והובא בקיצור במג"א כאן (סק"ב). ע"ש. ונ"ל דזה יהיה תלוי בשני פירושי רש"י בטעמא דאסור לבטל כלי מהיכנו בשבת, דבדף (מ"ג) [מ"ב ע"ב] [ד"ה כלי] כתב רש"י הטעם משום בונה, ובדף קנ"ד [ע"ב ד"ה והא] כתב רש"י משום סותר. ע"ש. דלטעם בונה אסור אפילו למקצת שבת, דבנין לשעה הוי בנין וכמבואר בתוספות שבת דף צ"ה [ע"א סוף ד"ה והרודה], ודלא כשיטת הירושלמי [שבת] פ"ז [סוף ה"ב]. ע"ש. אבל לטעם דסותר לא הוי אסור רק אם מבטל לכל השבת, אבל אם היא רק למקצת שבת לא הוי סותר, כיון דיוחזר לראשונה לא הוי סתירה, וזה ברור. ובזה מיושב קושיית תוספות דף מ"ג ע"א ד"ה [דמבטל] שהקשו בסתירת דברי רש"י הנ"ל, דפעם כתב בטעמא משום בונה ולקמן כתב משום סותר. ע"ש. להנ"ל הדבר נכון, דהרי בדף (מ"ג) [מב:] דמיירי למקצת שבת, דהרי הר"ן לקמן [שם סו: ד"ה דאי] דקדק מזה דאסור גם למקצת שבת, דלקבל ניצוצות הוי רק למקצת שבת, ובעל כרחך דסבירא ליה להש"ס דאפילו למקצת שבת אסור לבטל כלי מהיכנו, (בע"כ) [על כן] פירש"י הטעם משום דהוי בונה. אבל לקמן דמיירי בכלי זכוכית דמבטל לכל השבת, שפיר כתב רש"י הטעם משום סותר ואתי שפיר, וזה נכון. (חדושי מהרי"ץ)

נב) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב מג"א (סק"ב), אבל מותר לתת תחת נר של שעוה כו', לא חשיב מבטל כלי מהיכנו. עיין תשובת ברית יעקב ([ליבשי"ץ] או"ח סימן כ"ח) מה שכתב בזה. ועיין במג"א לקמן סימן רס"ו (סק"ד), ובט"ז סימן ש"י (סק"ח).

שם במג"א, וכן משמע בפירש"י גבי ניצוצות. ר"ל אע"ג דיש בו חשש הדלקה מכל מקום לא ברי היזיקא, עיין לבושי שרד לקמן [סקי"ב] מביא לשון רש"י דף מ"ב [ע"ב ד"ה ניצוצות]. ע"ש.

שם במג"א, גם שאר קושיות הר"ן יש ליישב. עיין בספר אמרי בינה (דיני שבת ריש סימן י"ד) כתב, כוונת המג"א על קושיית הר"ן [שבת סו: ד"ה ואחרים] מדלף [שבת מג.], דפריך הגמרא דעל כל פנים כשיעמיד הכלי רוצה שיתמלא ואינו רוצה להוציאה

הערות וציונים

19. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ט אות כ"א, ועיין ג"כ מ"ש שם בסק"ו, נדפס שם אות ע"ה. **20.** עיין שבת (מג.). **21.** נדפס לקמן אות פ"ז. **22.** תיבות אלו מסוגרות במקור.

אוצר ההלכה

לחוץ ולשפוך, דביני וביני ידלוף הגשם, ואם יריקנה לכלי אחר יבטל על שעה הכלי האחרת, וכמו שכתב המהרש"א [שם בד"ה בא"ד דלדידיה] בשיטת התוספות [שם ד"ה בעודן עליו]. ועיין בגליון רע"א על המשניות ([שם פ"ג] אות ס"ב) ודבריו צ"ע. (מגיני חיים)

נג) שם אין נותנין כלי וכו'. כתב מג"א (סק"ב), אבל מותר וכו', נר של שעוה כיון שאפשר לנער האיסור לא חשוב מבטל כלי מהיכנו עיין סימן רע"ז [ס"ג] וכו'. נ"ב: דאיתא שם, שכח נר על הטבלא מנער את הטבלא אפילו דולק, ואם הניח מדעתו אסור, דהטבלא היא בסיס לדבר האסור. וכתב הבית יוסף על זה, דזה דוקא לשיטת היש אומרים בסימן ש"ט [ס"ד]. דלכאורה קשה דאינו דומה לשכח [נר על ה]טבלא דמנערו, דהתם איירי בשכח, אבל הכא איירי שיתן הכלי מדעת לקבל שמן הנוטף, אבל לשיטת היש אומרים בסימן ש"ט דאם הניח על דעת שלא ישארו שם כל השבת מותר אפילו אם היה מונח שם בין השמשות מדעתו, משום דבאופן זה לא נעשה בסיס לדבר האסור, מה שאין כן לשיטה ראשונה שם דאפילו אם היה דעתו שישאר על מקצת השבת ואחר כך יטלם משם גם כן מקרי בסיס לדבר האסור, ממילא אסור לנער הטבלא דהטבלא היא בסיס לדבר האסור, וא"כ גם הכא הכלי נעשה בסיס לדבר האסור. והנה הר"ן כתב בפרק מי שהחשיך [שבת סו: ד"ה ואחרים] דאפילו לבטל כלי מהיכנו על שעה אחת ג"כ אסור, ואם כן לפי זה הכא ג"כ אסור משום שעל כל פנים מבטל הכלי לשעה אחת עד שינערה. ועל זה כתב המג"א וצ"ע דהא הכא לא היה בין השמשות וא"כ לא הוי בסיס לדבר האסור.

שם וכמו שכתוב סימן רס"ו (ס"ט), ותלמוד ערוך הוא. בפרק מי שהחשיך [שם קנד:], דתנן אם אין עמו נכרי מניחו על החמור וכשמגיע לחצר החיצונה מתיר החבלים והכלים נופלים מאליהם, אמר רב הונא (הטעין) [היתה] בהמתו (טעון) [טעונה] כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיהן, והקשה בגמרא הא מבטל כלי מהיכנו דהיינו הכרים והכסתות. ומתרץ, וכן פסק במחבר, דדוקא במשאות קטנות דיוכל לשמטן הכרים והכסתות, אבל היכא דלא יוכל לשמטן אסור, אבל אם יוכל לשמטן שומטן מתחתיהן ולא מקרי מבטל כלי מהיכנו, הרי בפירוש כיון דלא היו עליו בין השמשות לא מקרי בסיס לדבר האסור, דאם לא כן מאי חילוק בין משא קטנה לגדולה.

שם ומיהו בתשובת מהרי"ל [סימן ל"ב] וכו', הקשה וכו' מדפריך בגמרא. דבגמרא דף מ"ב (ע"א) [ע"ב] אמר רב חסדא, אף על פי שאמרו אין נותנין כלי תחת הביצה שלא תשבר אבל כופה עליה הכלי. ואמר הגמרא דרב חסדא סובר דהצלה שאינה מצויה לא (אסירא) [התירו], והעוף אינו מצוי להטיל ביצים במקום מדרון, משום הכי לא התירו ליתן שם כלי. ופריך הגמרא מהא מתניתין [שם מז:] והוא סעיף ד' פה בסימן זה, נותנין כלי תחת הנר לקבל נצוצות, ופירש רש"י, נצוצות, היינו שלהבת הנוטפת מן הנר שלא ידליק תחתיו. ואם כן ראיה דאע"ג דידליק מתחתיה לא חשיב פסידא, כיון דלא ברי הזיקא דידליק הבית. (אהל ברוך)

נד) שם אין נותנין כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף. אפילו כלי זהב וכלי פז אסור, דמבטלו אגב השמן שבתוכו. שו"ת בשמים ראש (סימן ג').

אם אינו רוצה בקיום השמן הנוטף ואינו עושהו אלא שלא יטיף על השלחן, אפשר לומר דמותר דאינו חשוב עליו, אבל [בגמרא] [שבת מב:] משמע דדוקא בניצוצות התירו. בשמים ראש (שם).

אם יש בכלי דבר היתר מותר להניחו תחת הנר לקבל בו השמן, דהא יכול לטלטלו אגב היתר. וכן כתב בתשובת בשמים ראש (שם). (ערך השלחן – שיירי ערך השלחן)

נה) שם אין נותנין כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף. אפילו כלי זהב וכלי פז אסור דמבטלו אגב השמן שבתוכו. אם אינו רוצה בקיום השמן הנוטף ואינו עושהו אלא שלא יטיף על השלחן, אפשר לומר דמותר דאינו חשוב עליו, אבל [בגמרא] [שבת מב:] משמע דדוקא בניצוצות התירו. אם יש בכלי דבר היתר מותר להניחו תחת הנר לקבל בו השמן, דהא יכול לטלטלו אגב ההיתר. כן כתב בספר שיירי ערך השלחן[23] הנספח לספר חוקת הפסח הספרדי בשם תשובת בשמים ראש (סימן ג').

[הערת מהרשי"ם: בפמ"ג (באשל אברהם סק"ג) נסתפק בהניח כלי שיש בו משקה לקבל שמן הנוטף במין שאינו מינו, דלא שייך דין דבר שיש לו מתירין, אי בעינן ששים. ולא אדע מהו מספקא ליה, דכיון דאסור באכילה ממילא הוא מוקצה מלטלטלו. וגם י"ל דלענין טלטול מוקצה דמי לטומאת משא דלא מהני ביטול, שהרי מטלטל הכל ביחד. ועיין תוספות בכורות דף כ"ג ע"א סוף ד"ה נבילה וכו' דהוי רק מדרבנן, אבל בשיירי קרבן [ירושלמי] פ"ו דנזיר ה"א [ד"ה נבילה] הוכיח דהוי מן התורה. ועיין ברא"ש פרק גיד הנשה [חולין פ"ז] סוף סימן (ל"ח) [ל"ז] בזה. אך לפי זה מה פריך בביצה דף ל"ח סוף ע"א וליבטל מים ומלח וכו'. ועיין חתם סופר (או"ח סוף סימן קפ"א, וחלק יו"ד סימן פ"ג). ועיין בצל"ח (ביצה דף ל"ט ע"א [ד"ה אלא וכו']) דגם להוצאת שבת מהני ביטול. ולפי מה שכתב הכסף משנה (סוף פ"א מהלכות אבות הטומאות) בשם ר"י קורקוס דבלח בלח גם למשא מהני ביטול, ועיין משנה למלך (פ"א ממטמאי משכב ומושב [הי"ד]), בלאו הכי ניחא. ועיין תוספות מנחות דף פ' ע"ב ד"ה וכי וכו', דהתם בטיל ליה בהדי אידך שמן וכו'. ודו"ק]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

הערות וציונים

23. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

נו) שם לקבל שמן הנוטף. נלע״ד שאם נותן בגד בלוי שיבולע בתוכו השמן הנוטף שפיר דמי, ולא שייך בכי הא בסיס.
(נהר שלום – סק״ב)

נז) שם לקבל שמן הנוטף. ואם נותן בגד בלוי שיבולע בתוכו שמן הנוטף שפיר דמי, ולא שייך בכי הא בסיס. נהר שלום (סק״ב)[24]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ב)

נח) שם מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו. כתב באשל אברהם מהגאון הקדוש מבוטשאטש, אודות מבטל כלי מהיכנו, נראה שאין האיסור כי אם כשבודאי בלי שום ספק יפול המוקצה על כלי זה, באופן דהו״ל פסיק רישא, מה שאין כן אם הוא בגדר ספק פסיק רישא ויש שום צד רחוק שלא יפול על כלי זו רק מהצד, כיון שאין כוונתו כלל לבטל הכלי מהיכנו ועיקר כוונתו הוא רק שלא יפול הנר דולק על העץ וידלוק וכדומה, ולפעמים כשמניח במדרון קצת נתגלגל הנר מהכלי בנופלו לשם, אין איסור. ולעשות על ידי תינוק גם שהגיע לחינוך נראה פשוט להתיר, בפרט שאין אומרים לו להניח באופן שיהיה פסיק רישיה. ולעשות על ידי תינוק שלא הגיע לחינוך על כל פנים בזה שאין בו דעת להבין מה שעל ידי זה נעשה הכלי כנקבעת במקומה שיהיה על ידי זה כנקבע במסמרים, כן הוא על צד היותר טוב. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ב)

נט) שם ומותר ליתנו מבעוד יום. כתב ב״י (דף קע״ג עמוד ב׳ שיטה נ״ה) מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית וכו׳. נ״ב: היא בתשובת מהרי״ל ז״ל סימן (ל״ד) [ל״ב]. (כנסת הגדולה – הגב״י)

ס) שם ומותר ליתנו מבעוד יום וכו׳. וכתבו התוספות יו״ט [שבת פ״ג מ״ו] ופני יהושע [שם מב: ד״ה במשנה] ושאר מפרשים, דברש״י [שם ד״ה מותר] משמע דאסור לכתחילה, דרש״י כתב דאם נתנו מבעוד יום מותר להניחה שם, וכן כתב האי לשון הר״ן [שם כ. ד״ה מתני׳ אין]. ובאמת זה נגד הסברא להמציא פלוגתא חדשה בין רש״י ותוספות [שם מב: ד״ה ואם] וכל הפוסקים. ועוד מ[ד]יוקא דרישא משמע להיפוך, אין נותנין, משמע בשבת אין נותנין אבל מבעוד יום נותנים. לכך נ״ל דלא כוותייהו, דאין כאן פלוגתא, דגם רש״י מודה להתוספות דמבעוד יום מותר לכתחילה, אלא דרש״י והר״ן באו לתרץ קושיית התוספות [שם] הלשון דחוק ואם נתנוה מבעוד יום מותר, הוה ליה למימר אבל מבעוד יום נותנין. לכך בעי רש״י לתרץ דרישא קתני אין נותנין בשבת, שמע מינה בערב שבת נותנים, והסיפא אתי לאשמעינן על דיעבד, דבערב שבת מותר להניח שם, ומשנה [ש]אינה צריכה היא, דאם נותנים מכל שכן שיוכל להניח שם, אלא לדייק על רישא דוקא בערב שבת יוכל להניח שם אבל בשבת אסור להניח שם קודם נפילת השמן, דהוה אמינא מה שעשה עשה, כמו אם הדליק נר אין יוכל לכבותה, דבזה אין מת(ו)קן אלא מקלקל שעובר תרי איסורים, כן הוה אמינא הכא שעשה איסור דרבנן, ומה דהוי הוי, קמ״ל שלא יהנה ממעשיו וצריך לסלק קודם נפילת השמן לתוכה, לא מבעיא למאן דאמר ביטול כלי מהיכנו, [אלא] אפילו למאן דאמר משום הצלה שאינה מצויה לא התירו קמ״ל דצריך לסלק, כי אין זה הטרחה גדולה, ובניענוע כל דהוא אינו מונח תחת הנר, (אבל להניח) [דלהניח] תחת הנר אין קצבה, ויוכל להביא [מ]מקום רחוק, אבל כשמונח תחת הנר אין בו טרחה לסלק, וכדי לקיים דברי רבותינו ז״ל שלא יהנה [מ]מעשיו אלא לשמוע דברי רז״ל, כנ״ל ברור בכוונת דברי רש״י והר״ן, ודלא כהגאונים הנ״ל. ודו״ק ותמצא כי דברי כנים המה.
(בגדי ישע)

סא) שם ומותר ליתנו מבעוד יום וכו׳. באמת שמדברי רש״י [שבת מב: ד״ה מותר] והרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״ה הי״ג] נראה דלכתחלה אין ליתן כלי תחת הנר אף מבעוד יום. והטעם ראיתי בספר תוספות יו״ט [שבת פ״ג מ״ו] משום דחיישינן שמא יטלטל את הכלי. והנה לפי זה צ״ל הא דהוצרך לומר הטעם שאין נותנין בשבת משום ביטול כלי מהיכנו או משום הצלה שאינה מצויה, ולא אסרינן לה משום גזירת טלטול הכלי כמו מבעוד יום, היינו משום דאי היה דבר המוקצה בתוך הכלי בערב שבת בין השמשות נעשה הכלי בסיס לדבר האיסור, ועל כן אף שהסיר השמן אח״כ מן הכלי אסור לטלטל הכלי, מה שאין כן כשבא דבר המוקצה לתוך הכלי ביום השבת לא נעשה בין השמשות בסיס לדבר האיסור, ומותר לטלטל הכלי אחר הסרת השמן מתוכו, לכך אסור בחול ליתן כלי תחתיו ומטעם שכתבתי. וכן כתב בספר מג״א [סק״ב] וזה פשוט.

אמנם אי קשיא לי הא קשיא, דבש״ס שבת דף מ״ב [ע״ב] שם אהא דקאמר רב חסדא, אע״פ שאין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה אבל כופין עליה כלי שלא תשבר, מאי טעמא, הצלה מצויה התירו שאינה מצויה לא התירו. וכתבו התוספות [שם ד״ה שאינה] דהך דאין נותנין כלי תחת הנר אף דמצויה הוא, מ״מ לא חשוב הצלה מצויה משום [ד]דרך ליתן הכלי מבעוד יום. ולפי מה שכתבתי קשה, הא מבעוד יום אינו רשאי ליתן משום חשש שמא יטלטל הכלי דנעשה בין השמשות בסיס לדבר האיסור, רק לאחר בין השמשות דיכול ליתן לתוך הכלי, ואם כן על כרחך (שיעמיד) [שיעמיד] הכלי בלילה וחשוב הצלה מצויה ולמה לא התירו חז״ל. ונלע״ד ליישב, דבאמת כיון שלא חיישינן שיטלטל הכלי בעוד השמן בתוכו כמו שכתבתי רק לאחר שהסיר השמן, ממילא מותר ליתן מבעוד יום, דבודאי לא ינער השמן מתוכו, כמו שכתב הגהת אשירי [שם פ״ג סימן י״ח], דכיון שהשמן נפסד אין דרך לנערו מתוך הכלי, וממילא לא יבוא לכלל טלטול הכלי וכמ״ש. ובזה נתיישב על נכון קושיית התוספות מהך דניצוצות, דקאמר הש״ס דחשוב הצלה מצויה משום דניצוצות שכיחי, דאדרבה כיון דשכיחי הו״ל ליתן הכלי

הערות וציונים

24. נדפס באות הקודמת.

תחתיו מבעוד יום, ובזה אתי שפיר, דליתן הכלי מבעוד יום אסור בניצוצות כיון דנעשה בין השמשות בסיס לדבר האיסור, וחיישינן שינער הניצוצות ויטלטל הכלי, ותוכל לומר דרב חסדא סבירא ליה ניצוצות יש בהן ממש, ודו"ק בזה. ועיין במג"א בשם מהרי"ל [סימן ל"ב]. (ישועות יעקב – סק"א)

סב) שם ומותר ליתנו מבעוד יום וכו'. עיין במתניתין דשבת דף מ"ב ע"ב ובפרש"י שם [ד"ה מותר], דמשמע דדוקא בדיעבד כשנתנוה שם מבעוד יום מותר להניחה, אבל אין נותנין לכתחילה גם מבעוד יום, ועיין בתוס'[25] שם מילתא בטעמא. אך מדברי התוספות [ד"ה ואם] שם נראה דלכתחילה ג"כ שרי. ונראה דהתוספות לשיטתם דאוקמי מתניתין אליבא דרבי שמעון [שם מד.] כמבואר בד"ה ואין (שם). ולכך אין לחוש שמא יבא לטלטל הכלי כל עוד שהנר דולק, ואחר שיכבה נרו באמת שרי לטלטל הכלי לדידיה, אכן לרבנן דאית להו מוקצה מחמת איסור והכלי אסור לטלטל גם אם נרו עליו ידעך, ודאי דאסור ליתן הכלי שם לכתחילה גם מבעוד יום, מחשש שמא יבא לטלטלו לאחר שיכבה הנר. ואף דבחדושי לשם [דבר בעתו - שומר שבת] גליתי דעתי דבהניחו שם בכוונה רש"י ז"ל יודה גם הוא דשרי מבעוד יום לכתחילה, כל זה דוקא לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, אבל לרבנן דאית להו מוקצה וקיימא לן כוותיהו ודאי דיש לחוש לכתחילה לתתה שם בכוונה ג"כ, שאף אם הוא לא יטלטלנה אכתי יש לחוש שמא איש אחר יבוא ויטלטלנה לאחר שיכבה הנר. (דברי חכמים – ערך השלחן)

סג) שם ומותר ליתנו מבעוד יום וכו'. עיין מה שכתבתי בחידושי למסכת שבת (דף מ"ב ע"ב) לדייק שהש"ע שינה מלשון המשנה [שם] והרמב"ם [הלכות שבת פ"ה הי"ג], דהתם איתא, ואם נתנוה מבעוד יום מותר וכו', והתוספות שם [ד"ה ואם] כתבו שהלשון דחוק, דהוי ליה למימר אבל מבעוד יום נותנין, וכמו שכתב בטור ש"ע כאן. וע"ש שיישבתי, דקמ"ל דאם עמד הכלי מבעוד יום דמותר להעמיד הנר שיטפטף השמן לתוכו, כגון אם טלטל את הנר בשוגג ונזכר, דמותר להעמיד את הנר אצל הכלי כדי שיקבל את השמן, כיון דאינו עושה שום מעשה בכלי. ודו"ק. אלא דלפי זה יצא לנו חידוש דאם יעמיד את הכלי משחשיכה במקום זה דאסור לו לעשות כן. וצ"ע. ועיין מה שכתב מג"א כאן (סק"ב) [סק"ד] בשם מהרי"ל [סימן ל"ב]. ודו"ק. (אמת ליעקב)

סד) שם ומותר ליתנו מבעוד יום והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת. והנה לכאורה זה הדין שאסור להסתפק מהשמן הוא מוקדם לדינא דמבעוד יום, דהא הוא הסבה לאיסור נתינת כלי תחת הנר בשבת, והוא הגורם שיקרא מבטל כלי מהיכנו, הגם דבמשנה [שבת מב:] ג"כ נזכר זה אחר נתנו מבעוד יום, אמנם במשנה לא נזכר הטעם משום בטול כלי מהיכנו, ונכתב לבסוף שנדע מזה האיסור, וממילא נותן טעם ג"כ לאיסור דנתינת כלי בשבת, אבל כאן בש"ע כיון שנזכר כבר הטעם דביטול כלי מהיכנו, שזהו בעל כרחך משום דאסור להסתפק וליהנות מן השמן בשבת, ממילא דאסור להסתפק. וי"ל דאשמעינן כאן כי היכי דלא נטעה לומר דכיון שנותן מבעוד יום הוי כמו שלא הקצה מה שנוטף, ויחשב כמצפה שינטף כדי שיהנה ממנו. ועוד היה מקום לטעות כיון שמתירין לו ליתן מבעוד יום ולא גזרו שמא יבא להסתפק ממנו, יחשוב שמותר להסתפק, לכן מסיק דאסור להסתפק. עיין פני יהושע בגמרא שבת (דף מ"ב ע"ב) ומה שמביא שם מהתוספות יו"ט. ועיין בספר בגדי ישע[26]. (זרע יעקב – זלזניק)

סה) שם והשמן הנוטף. כתב המג"א (סק"ג), ואם לא (נתז) [נטף] לתוכו שמן לא נאסר הכלי לטלטל במחשבה בעלמא. ע"כ. עיין אליה רבה (סק"ו) ואשל אברהם [סק"ג]. ובלבושי שרד [סק"ו] כתב, דאם נטף מבעוד יום נעשה בסיס בין השמשות ואסור לטלטלו אפילו כשניערו. ע"כ. ואין לדין זה שום פירוש, דשמן הנוטף מבעוד יום אינו מוקצה כלל, והרי הוא כשאר שמן, ואף בשמן הנוטף בין השמשות צ"ע אם נעשה הכלי בסיס לפי דברי האשל אברהם בסימן רע"ט [סוף סק"ד] דמיגו דאיתקצו בין השמשות היינו דוקא כל בין השמשות, וכן דעת הרב [הגר"ז] ז"ל בסימן ש"י (ס"ז), וא"כ אף אם נטף השמן לתוך הכלי בתחילת בין השמשות דהשמן אז מוקצה, מכל מקום הכלי לא נעשה בסיס כלל. דחסר לה השיעור שבין הנטיפה לנפילה בתוך הכלי, ולא אתקצי כל בין השמשות. אלא שגוף דין זה אי בעינן אתקצי כל בין השמשות צע"ג. ואקוה לדבר מזה אי"ה בסימן ש"י. (תהלה לדוד – סק"ד)

סו) שם והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת. עיין אשל אברהם (סק"ג) נסתפק אם נתן כלי שיש בה יין שרף לקבל שמן הנוטף, דדבר שיש לו מתירין בטל באינו מינו[27]. והספק הוא אם בעינן ששים לענין טלטול מוקצה, דדוקא לענין אכילה ד"חיך אוכל יטעם" [איוב י"ב, י"א] והוי דבר הניכר דלא שייך ביטול, אבל לענין טלטול מוקצה יש לומר ברובא בטיל. ע"כ. ולכאורה פשיטא כיון דאסור באכילה לכל אדם בשבת אסור בטלטול, עיין מה שכתבתי בסימן רנ"ג (סק"ה)[28]. אלא דלפי הנראה אשתמיט מיניה לפי שעה דברי המג"א בסימן של"ה (סק"ד) (והוא מהכל בו [הלכות יום טוב סימן נ"ח דף כ"א ע"ד] שהביא הב"י שם), דבכהאי גוונא אמרינן קמא קמא בטיל ומותר ליתן אף לכתחילה, ואפילו נתרבה האיסור מותר. אלא דבשמן ביין שרף נראה דהוי ניכר האיסור ואפשר להפרידו, ולא בטיל השמן

הערות וציונים

25. נראה שכוונתו להרב תוספות יו"ט (שבת פ"ג מ"ו) שכתב שם הטעם דחיישינן שיטלטל הכלי לאחר שיפול השמן לתוכו. **26.** נדפס לעיל אות ס'. **27.** וכמבואר בסימן תקי"ג (ס"ג), וביו"ד סימן ק"ב (ס"א). **28.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ג אות קל"ו.

אוצר ההלכה

ביין שרף. אלא דמכל מקום מותר לטלטל הכלי דהא יש בה דבר היתר שאי אפשר לנערו, דהיינו היין שרף, וכמו שכתב המג״א [סק״ב] בשם הגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח] וכמו שכתבתי בס״ק שלפני זה [סק״ג][29]. והיין שרף לא נאסר מטעם השמן, לא מבעיא לדעת הרמב״ן [ד״ה ועוד הקשה] והרשב״א ז״ל [ד״ה והא] בחולין (דף קי״ב ע״א) גבי בי דוגי, דלח ולח לא בלעי מהדדי, אלא אפילו אי נימא דבלעי מהדדי, הא אמרינן קמא קמא בטיל. ודו״ק. (תהלה לדוד – סק״ה)

סז) שם והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת. כתב הבאה״ט (סק״ב), ואם לא נטף לתוכו שמן וכו׳. ואף נטף מבעוד יום נעשית בסיס לדבר איסור, ואפילו יש שמן היתר בכלי, דבר שיש לו מתירין לא בטל, ואם נתן כלי שיש בו יין שרף וכדומה לקבל שמן הנוטף, דדבר שיש לו מתירין בטל בשאינו מינו[30], יש להסתפק אם בעינן ששים, או דילמא דוקא באכילה בעינן ששים ד״חיך אוכל יטעם״ [איוב י״ב, י״א], מה שאין כן טלטול מוקצה יש לומר ברובא בטל, או דילמא אין ביטול לחצאין. אשל אברהם [סק״ג]. ואם לא נטף מבעוד יום רק משחשיכה, אף על פי שהונח שם מבעוד יום כדי שיטוף לתוכו לא נאסר במחשבה, כיון שלא נטף עד חשיכה ולא היה בתוכו בין השמשות, לא נעשית בסיס ומותר לטלטלו כשמנערה. שלטי הגבורים [שבת כא. אות ג׳], כפי מה שפירש הלבושי שרד [סק״ן]. ועיין במג״א סימן ש״ט (סק״ח) דבכהאי גוונא מסופק באור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן כ״ט], ועיין שם במחצית השקל. (באר יעקב – קרויזר – סק״ג)

סח) שם והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת. בפמ״ג באשל [אברהם] (סק״ג) כתב, ואני העני מסופק אם נתן כלי שיש בו יין שרף וכדומה לקבל שמן הנוטף ליין שרף זה מבעוד יום, אם אסור לטלטל הכלי או לאו, כי דבר שיש לו מתירין באינו מינו בטל הוא[31]. והספק הוא אם בעינן ששים בכל מין באינו מינו אף מן התורה, או דילמא דוקא באכילה כי ״חיך אוכל יטעם״ [איוב י״ב, י״א], ודבר הניכר לא שייך ביטול כמו שכתב חדושי הרשב״א בחולין (צ״ז) [צח: ד״ה אבל רבנו תם], משא״כ טלטול מוקצה יש לומר ברובא בטל כי האי גוונא, או דילמא אין ביטול לחצאין. ע״ש. ועיין מה שכתב מורי זצ״ל במהר״ם שיק (או״ח סימן ט׳) ליישב קושיית התוספות (ביצה דף ל״ט ריש ע״א) על תירוץ רב אשי, דהוי דבר שיש לו מתירין, דהא התם הוי מין בשאינו מינו. ותירץ מורי דהנה קשה קושית שיטה מקובצת שם [לח.], שהקשה מאי פריך ולבטלי מים ומלח, הא ליכא ששים, אמנם אתי שפיר, דהא לענין תחומין דלאו מידי דאכילה הוא סגי ברוב ולא צריך ששים. וא״כ הרי כתבו האחרונים הטעם דבשאינו מינו אפילו דבר שיש לו מתירין בטל הוא, משום דכבר פסק לגמרי שמו ומהותו וכאלו אינו, וכל זה שייך באיכא ששים, אבל בליכא ששים אפילו הוא כענין תחומין דבטל ברובא מכל מקום לא פסק לגמרי ושוב אמרינן ביה דבר שיש לו מתירין לא בטל. ע״ש. ולפי זה נפשט ספיקו של הפמ״ג דכאן, דממאי נפשך, אם יש ששים הרי בטל אף שהוא דבר שיש לו מתירין, ואם אין ששים אף בשאינו מינו דבר שיש לו מתירין לא בטל. (ילקוט הגרשוני – סק״א)

סט) שם והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת. במג״א (סק״ג) ד״ה והשמן הנוטף כו׳, ואם לא נטף וכו׳. והוא הדין אם אפילו נטף השמן אבל עבר ולקח השמן משם מותר אח״כ לטלטל הכלי. עיין תוספות שבת דף מ״ג ע״א ד״ה טבל. ע״ש. ועיין אשל אברהם מהפמ״ג כאן, חקר בהא דקיימא לן דדבר שיש לו מתירין בטל מין באינו מינו בששים[32], דיש לומר דזה רק לענין אכילה, אבל היכי דאנו דנין לענין טלטול כגון במוקצה לטלטל, יש לומר דבטל ברובא, או דאין לחלק ובעי ששים גם לטלטל. ע״ש. ולי נראה לחלק בזה, דאם הוא דבר העומד לאכילה ג״כ, אז לא בעי ששים לטלטל ודי ברובא, אבל אם הוא דבר המוקצה העומד רק לטלטל, א״כ הוי זאת אכילתו וצריך ששים גם לטלטל, ועיין כי האי גוונא בתוספות חולין דף קל״ו ע״א ד״ה אי, דאף דבראשית הגז לא שייך אכילה מכל מקום הנאתה זו היא אכילתה. ע״ש. ועיין עוד תוספות קידושין דף נ״ד ע״ב ד״ה [לא] גם כן כי האי גוונא. ע״ש. (חדושי מהרי״ו)

ע) שם הגה ואסור ליגע בנר דולק וכו׳. ומה שכתב הרמב״ם פ״ט דשבת (ה״ד), אבל אם שפת אחד את הקדרה תחילה כו׳, ובא אחר ונתן את האור, ובא אחר ונתן עצים על האור, ובא אחר והגיס, שנים אחרונים לבד חייבין כו׳. דאינו חייב, מי שנתן את האור הוא דפטור אבל אסור, דאיסורא מיהא עביד במה שנגע באור. ומה שהקשה מרן בכסף משנה שם משם רבו הרב מהר״י בי רב ז״ל למה לא יהיה חייב גם מי שנתן את האור כו׳, עיין שם להרב מעשה רוקח שכתב ז״ל, שמצא נוסחא אחרינא כתיבת יד [משנת הקס״ב][33] שכתב ג׳ האחרונים בלבד חייבין, שהוא בכלל מה שנתן את האור, ותשקוט הארי״ש. (יפה ללב ח״ה – סק״א)

עא) שם הגה ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי וכו׳. כתב הטור (שיטה י״ז), והשמן אסור כו׳. נ״ב: אסור ליגע בנר (כשהוא) דולק כשהוא תלוי אע״פ שאינו מטלטלו, ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא, מכל מקום אסור, פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה. ספר המפה. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ה)

עב) שם הגה ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אף על פי שאינו מטלטלו. דין זה הוא מהרב אור זרוע ז״ל [ח״ב הלכות ערב שבת סימן ל״ג] שמביאו מור״ם ז״ל בדרכי משה [אות ב׳]. ושם הביא סברת רבנו תם ז״ל שהתיר ליגע בנר תלוי בשעה

הערות וציונים

29. נדפס לעיל אות מ״ו. **30.** ראה הערה 27. **31.** ראה הערה 27. **32.** ראה הערה 27. **33.** ועיין שם עוד שהביא נוסחא אחרת משנת הקי״א שכתוב, שנים האחרונים חייבים, ולא כתוב ״בלבד״, וגם לפי נוסחא זאת אתי שפיר.

אוצר ההלכה

שהוא דולק, דמאחר שאינו מכוין להבעיר הוי דבר שאינו מתכוין, ומשום מוקצה ליכא, דהא טלטול מן הצד הוא ולאו שמיה טלטול. וכתב עליו מור״ם ז״ל[34], ובמלכותנו בארץ כנען נזהרים שלא ליגע בנר תלוי, ונשים מתענות על כך, כל שכן בנר של שמן שכולו נמשך אחר הפתילה ובקרוב מתנדנד, ומיחייב משום מכבה ומבעיר, ואפשר דאף רבנו תם לא קאמר להיתר מעשה אלא לפלפולא בעלמא וכו׳, ואיני סומך על הוראה זו. ע״ש. ולכאורה קשה מדין זה על מה שכתב הגאון הרב שני לוחות הברית ז״ל במסכת פסחים דף קמ״ג ע״ב [ח״ב פרק נר מצוה אות ס״ו] וז״ל: ראיתי בקצת קהלות בחו״ל שבליל יום טוב שני לוקח כל בעל הבית הנר שמתפלל אצלו, ושם אותו בחול במקום שקובעים שם כל הנרות, ובזה איסור עבדי כמבואר בש״ע סימן תקי״ד [ס״ג] וכו׳, הא כשנר דולק ואחר כך רוצה לתוחבו בחול המונעו מלישרף אסור משום כיבוי, והדרך הנכונה הוא שיקח כל בעל הבית נרו ויוליכנו לביתו, ובזה ניצול מעבירה ועושה מצוה, כי מדליק מבואות אפילות וכו׳. ע״כ. ולפי דברי הרב אור זרוע ומור״ם ז״ל הנזכרים לכאורה אין זו תקנה להוליכו לביתו כדי לינצל מעבירה, ונס מן הארי ופגעו הדוב, דלא יבצר שדרך הליכתו בנר דולק בידו יתנדנד השמן ומתקרב אל הפתילה או מתרחק, והוי מכבה ומבעיר. וגם דהרב שני לוחות הברית ז״ל בנר שעוה אייריי, שהרי קאמר שתוחבו בחול, מכל מקום התם נמי שייך חששא זו, דמסתמא נר גדול ועב הוא, מדחס עליו לתומכו בחול שלא ישרף, ומן הידוע שנר שעוה עב כזה מחמימות השלהבת ניתך סביבה מהשעוה ונעשה כמין בית קבול שעוה מהותכת כשמן, ועל ידי הנענוע יהיה מכבה ומבעיר ונמצא לא פלט מאיסור. ועיין להרב מג״א ז״ל לקמן סימן ער״ה (סק״ג), ולהרב תוספות יו״ט ז״ל פ״א דתמיד (מ״ג), ולהרב פרי חדש ז״ל במים חיים (סימן ט׳) שמתמלא פי (האבוקת) [האבוקה] משעוה ומתנענע וכו׳. ע״ש. ועיין למרן מלכא מורנו הרב הגדול בספר שרשי הים ז״ל ח״א (שורש כיבוי ביו״ט בדף ע״ט ע״א).

אכן היישוב לזה נראה מבואר כמו שראיתי להרב נהר שלום ז״ל לקמן סימן תקי״ד [סק״ח] על דברי הרב מג״א ז״ל ([שם] סק״י) שחלק על דינו של הרב שני לוחות הברית ז״ל הנזכר, וכתב דהמנהג שאין לוקחין בליל יו״ט הנרות מבית הכנסת לביתם כדרך שעושין במוצאי שבת, מטעם דהגם דלמנוע שלא ישרף יותר שרי, מכל מקום לגרום לכבות הדלוק כבר אסור, דלא כמו שכתב בשני לוחות הברית שאסור (לחותבו) [לתוחבו] בחול רק יוליכנו לביתו, ונהפוך הוא. ע״כ. והרב נהר שלום ז״ל יצא לישע מכח דברי התוספות דביצה (דף ב״ך ע״א ד״ה והמסתפק), שכתבו דגרם כיבוי ביו״ט שרי ובשבת אסיר. ובזה יישב דעת מוהרי״ל [הלכות יום טוב עמוד קס״ח אות ה׳], ופסקו מור״ם שם [ס״ג] להתיר להניח הנר ביו״ט במקום שהרוח מנשב, ובלבד שיניחנו בשעה שאינו מנשב. והרב מג״א ז״ל הקשה עליו מדינים אחרים, והוא ז״ל כתב דסבירא ליה דהתם שאני דאיירי בשבת, אבל ביו״ט אפילו גורם לכבות הדלוק שפיר דמי אפילו ליכא פסידא, דבשבת דוקא הוא דאסור. וזהו דעת הרב שני לוחות הברית דהתיר להביא הנר מבית הכנסת לביתו ולא התיר לתוחבה בחול, דלתוחבה בחול שנוגע בגוף הדולק סבירא ליה דאסור, אבל להניח ברוח סבירא ליה דהוי גורם אפילו להרא״ש וכו׳. ע״ש. וכן יישב פסק מוהרי״ל ז״ל הנזכר הרב מאמר מרדכי ז״ל שם (סק״י). ע״ש. אנן נמי נימא דלא תקשי על הרב שני לוחות הברית ז״ל מדינא דקמן, דמור״ם ז״ל הכא אייריי בשבת, ובשבת אפילו גרם כיבוי דינו כמכבה ממש בידים ואסור, אבל ביו״ט דגרם כיבוי שרי ביה אין הכי נמי דגם מור״ם ז״ל מתיר להוליך הנר ממקום למקום, ולא חייש שינדנד הנר בהולכתו ואתי לידי כיבוי, דאין זה אלא גרם כיבוי וביו״ט לא נאסר. ויתאמת חילוק זה בראותינו למור״ם ז״ל בדרכי משה שם [אות ג׳] שהביא דין מוהרי״ל ז״ל שפסק דמותר לילך עם נר של שמן ביו״ט אף על פי שמזיז השמן, הואיל ואינו מתכוין בכיבוי שרי. ע״כ. ומור״ם ז״ל שם שתיק ליה, שמע מינה אודויי מודי ליה, וקשה, דכיון שהוא ז״ל כאן בסימן זה חלק על רבנו תם ואסר אפילו נגיעה בנר שמא יתנדנד קצת ויטה, איך הביא דינו של מוהרי״ל ז״ל שהתיר להוליך הנר ממקום למקום, והיה לו לאסור, דעל ידי שמזיז השמן בהילוכו הוי גרם כיבוי, וכמו שכן ראיתי לעט״ר מורנו הרב רבין חסידא הפרד״ס ז״ל בספר אות היא לעולם הנדפס מחדש (מערכת הדל״ת דף פ׳ ע״א) שהקשה כן על מור״ם ז״ל מדידיה אדידיה, וכתב דהגם דדין זה דמוהרי״ל לא פסקו במפה, ואפשר דטעמו דאין זה דעתו דהוא סבר לאסור, מכל מקום קשה, דבסימן רס״ה הקשה על רבנו תם ומסיק דרבנו תם לא אמרה אלא לפלפולא בעלמא, ואלו מוהרי״ל דבר בפירוש לענין מעשה, דאמר אף על פי שמזיז, והביא דבריו ולא הרגיש עליו, והוא פלא. ע״ש. ולפי מה שכתבנו משם הרב נהר שלום והרב מאמר מרדכי ז״ל בהורמנותיה דמר ניהו רבה ז״ל אפשר ליישב, דעינא דחזי דהיתר הרב שני לוחות הברית ז״ל שהתיר להוליך הנר מבית הכנסת לבית, הוא עצמו דינו של מוהרי״ל ז״ל שהתיר בכהאי גוונא מטעם שאינו מתכוין בכיבוי, עד שיש להרגיש על הרב שני לוחות הברית ז״ל שלא נסתייע להוראתו מדברי מוהרי״ל, לא הוא ולא הרב נהר שלום שהעמיד דינו כנזכר, ומכל שכן דיש להרגיש על הרב מג״א ז״ל דכתב דנהפוך הוא, היפך תשובת מוהרי״ל ולא הזכירה. ומכל מקום החילוק מבואר דשאני שבת מיו״ט, והגם דגבי שבת חלק על ר״ת ז״ל והעלה לאסור, דהרי בשבת אפילו גרם כיבוי אסור, וכיון דבכל גוונא אסור לא דייק בלישניה וכתב דבקרוב מתנדנד ומחייב משום מכבה ומבעיר, והגם דאין בזה אלא גרם כיבוי, כיון דגבי שבת לא שני לן בין מכבה ממש לגרם כיבוי לא קפיד וכתב משום מכבה, דכולה חדא מילתא היא לאסור בשבת זה כזה. אבל גבי יו״ט דגרם כיבוי אישתרי ביה, הביא דינו של

הערות וציונים

34. בשם האור זרוע.

אוצר ההלכה

מוהרי״ל ושתיק ליה, דהא זה המוליך הנר ביו״ט ממקום למקום אף על פי שמזיז השמן בהליכתו, אין זה אלא גרם כיבוי כמו שכתב הרב נהר שלום ז״ל בדעת הרב שני לוחות הברית ז״ל דפסק גם הוא להתיר בזה כנזכר.

אי נמי יש ליישב קושיית מורנו הרב ז״ל בשנחלק בין הנושאים, דהגם דמוה״ר ז״ל בתוך קושייתו כתב דמאחר דפליג על רבנו תם ואסר נגיעה שמא יתנדנד, איך הונח לו הוראת מוהרי״ל לילך בנר אף על פי שמזיז השמן, דמבואר דחמיר ליה הולכת הנר טפי מנגיעה, דמר סבר דבהולכה קרוב טפי להזיז השמן יותר מבנגיעה, דאפשר ליגע בלא נדנוד, ולהכי מקשה עליה בקל וחומר. לע״ד נראה דמור״ם ז״ל אזיל כל בתר איפכא, דנהי דאם היה הנר מונח באיזה מקום משכחת לה נגיעה בלא נדנוד, אבל בנר תלוי באויר דבהכי איירי הוי איפכא, דבזה אי אפשר לנגיעה בלא נדנוד, אבל במוליך הנר ממקום למקום אינו קרוב כל כך שיתנדנד השמן, דאיכא כמה אינשי שיודעים לאמן את ידיהם להוליך נר השמן בנחת וביושר ובזריזות רב שלא יתנדנד השמן שבה כלל, כאילו היא מונחת במקום קביעותה, ולכך מור״ם ז״ל החמיר בנר תלוי, דהגם שאינו מתכוין לכבות ולהבעיר, כיון דלא סגי בלא נדנוד ויבא להטות השמן ומכבה חשיב פסיק רישיה דבלא מתכוין נמי מחייב, אבל המוליכה ממקום למקום דאפשר להוליכה בלא נדנוד, אף על פי שיקרה שמזיז השמן בהולכתו ויבא לידי כיבוי, לא הוי פסיק רישיה, כיון דאפשר להוליכה בלי שיזיז השמן, ולכך פסק דכיון דאינו מכוין שרי כנלע״ד. ועיין במרדכי ז״ל פרק כל כתבי [שבת סימן ת׳] בדין נר שאחורי הדלת, ולהרב הגדול מוהר״י עייאש ז״ל במטה יאודה לקמן סימן עז״ר (סק״א), שבין לדעת הרב מג״א ובין לדעתו ז״ל המטלטל נר בידו יכול ליזהר שלא יקרב השמן ויטנף בגדיו או ירחיק השמן ויכבה הנר, כיון שהוא צריך לאורו. ע״ש. והיינו כדכתיבנא.

ולענין חשש כיבוי בנר של שעוה המוליכה ממקום למקום דכתיבנא לעיל, עיין מה שהקשה הרב גזע ישי ז״ל (מערכת האל״ף אות נ״א), ולע״ד אפשר במה שכבר חילקו, דדוקא בנר עבה הוא דאיכא חשש כיבוי, לא בדקה שאין לו בית קבול להתאסף רוטב התכת השעוה. ועיין לשני המאורות הגדולים עט״ר מורנו כמוה״ר חיים אבולעפיה ז״ל בסוף ספר חנן אלהים [תקנה י״א] ולעט״ר מוה״ר כמוה״ר יצחק הכהן ז״ל בספר בתי כנסיות (ח״א בחלק בית דין, סימנים י״ח וי״ט וכ״ד) נפלאות מתורתם להולכת אבוקות של שעוה ביו״ט, מר אסר ומר שרי. ולהגאון הרב פרי חדש ז״ל בתשובה מים חיים (סימן ט׳), ולהרב שם חדש ז״ל (ח״א עמוד זמנים דף ע״א ע״ד ודף ע״ב ע״א).

(פתח הדביר ח״ג – סק״ב)

עג) שם הגה ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אף על פי שאינו מטלטלו וכו׳. עיין לעט״ר מו״ה ח״ק עולם מר שארינו ז״ל בספרו החשוב אות היא לעולם ח״א (דף פ׳ ע״א וב׳ [מערכת הדל״ת אות ס״ה]), במי שנענע בראשו או בזרועו בעששית דולקת ונשפך השמן והנר לא כבה, אי חשיב מחלל שבת ומה דינו. ע״ש. ועיין עיקרי הד״ט (סימן י״ג אות ל׳). ועיין לב חיים ח״ב סימן ס׳) [ס״א] בסמוך להתכבות ונתכבה ואינו ברור לו דנגע בראשו. יע״ש. ועיין הרשב״ש (סימן ת״ז) על סימן זה.

(רוח חיים)

עד) שם הגה ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אף על פי שאינו מטלטלו וכו׳. מי שנענע בראשו או באחד מאבריו בעששית דולקת בשבת בלא כונה ונשפך מעט שמן והנר לא כבתה, אי חשיב מחלל שבת ובעי כפרה במקום קרבן חטאת, עיין לעט״ר מוה״ר הפרד״ס ז״ל שם [אות היא לעולם מערכת הדל״ת אות ס״ה] דשקיל וטרי בהא טובא, ובדף פ׳ ע״ג כתב דזה לא נכנס בסוג שוגג להתחייב בזמן הבית קרבן חטאת, דלהתחייב בקרבן בעינן או דלא ידע ששבת היום או סבור שמלאכה זו מותרת, ברם הכא שיודע שהיום שבת ואסור לכבות אלא דדרך העברה בבלי דעת נענע הנר אין זה שוגג אלא אנוס, ולא חייבתו תורה כמבואר בבבא קמא (דף כ״ו ע״ב)[35], ובתוספות פרק קמא דשבת (דף י״א ע״א ד״ה שמא). ע״ש. והכי מסיק בדף פ״ב ע״ג דאין לחייבו אפילו בתענית לפום דינא. ומכל מקום ראוי הוא שיתענה ויתפלל שלא יחטא עוד אפילו באונס, והוא הדין אם כבה הנר בפתיחת הדלת ברוח האויר המתהוה ע״י הפתיחה דפטור לגמרי, ואם רצה להחמיר בתענית או צדקה תבוא עליו ברכה. ע״ש.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ג)

עה) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. במג״א (סק״ד), צריך לומר דסבירא ליה וכו׳. לענ״ד רמ״א לא סבירא ליה הכי, אלא דאפילו לצורך דבר האסור מותר בנגיעה בעלמא כל שאינו מטלטל. וכן משמע מדבריו סימן רע״ז (ס״ג) שכתב סתם מותר ליגע במנורה, והוא מדברי המרדכי פרק כל כתבי [שבת סימן ת׳], שם נאמר הטעם דמוקצה מותר בנגיעה, גם בסימן ש״ח (ס״ג) כתב רמ״א בסתם מוקצה מותר בנגיעה, ולא כתב לצורך דבר המותר. גם לשונו בסימן תקי״ג [ס״א] הכי משמע. מלבד זה שבסימן ש״י (ס״ו) לא הגיה על דברי המחבר, ואפשר דסמך על מה שכתב הכלל [ב]סימן ש״ח. ויותר נראה משום דגם רמ״א מודה בדבר המתגלגל כמו ביצה דאסור בנגיעה, והתם על כרחך בכהאי גוונא מיירי, דכופה עליה כלי שלא ישבר, ואי לאו משום דמתירא שתתגלגל ותפול לא היה צריך כפיית כלי, ואף שהוא טלטול מן הצד, מ״מ שלא לצורך דבר היתר אין לטלטל אף מן הצד, והכא במנורה התלויה מיירי בענין שאפשר ליגע ולא יתנענע, ולכן משום ספק טלטול מוקצה גם יהיה טלטול מן הצד לא היה אסור, רק משום ספק שמא יטה אסור. ומה שכתב מג״א דהדרכי משה [אות ב׳] בשם אור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן ל״ג] כתב שמיירי בדבר היתר וכו׳, ריש

35. ע״ש ברש״י ד״ה מלאכת מחשבת וכו׳.

אוצר ההלכה

סימן תקי״ג (סק״ב) לא העתיק המג״א כן, רק דכתב בשם אור זרוע הטעם דמשום מוקצה ליכא, דטלטול מן הצד הוא, והמג״א סיים דמשמע דמיירי שדבר היתר מונח על הנר וכו׳, וכאן כתב דברים אלו כאילו הם דברי הדרכי משה, ולא כן הוא. ואפשר דבלא דבר היתר מקרי טלטול מן הצד מה שמנענע בנגיעה בעלמא, ומכל מקום בחנם שלא לצורך כהאי גוונא אסור, וכן בספק טלטול מן הצד אין בו איסור משום מוקצה רק משום שמא יטה, ועל פי זה מתורץ הצ״ע שכתב כאן ובסימן תקי״ג. (חמד משה – סק״ב)

עו) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. כתב הרב מג״א [סק״ד], צ״ל דסבירא ליה כתרומת הדשן [סימן ס״ז], שכשהנגיעה לצורך דבר המותר מותר, ולצורך דבר האיסור אסור, אבל לדעת המגיד משנה [הלכות שבת פכ״ה הכ״ג] דאסור ליגע בביצה מפני שהוא מתנענע, אם כן הוא הדין הכא נמי אפילו אין הנר דולק אסור, ועמ״ש ריש סימן תקי״ג [סק״ב] דדעת הרב כמגיד משנה, ואם כן מה שכתב כאן צ״ע. ובריש סימן תקי״ג כתב במה שכתב הרמ״א שם וז״ל: דהיינו לטלטלה, בא לומר דהנגיעה בביצה הוי טלטול כיון שהיא מתגלגלת. ע״ש. וזו שגגה שיצאה מלפני השליט, דאדרבה כוונת רמ״א שם לאפוקי מהרב מגיד משנה, וזה שכתב דהיינו לטלטלה, ר״ל הנגיעה לבד אינה אסורה אלא היינו לטלטלה, רצונו לומר דוקא כשמתנדנד. וכן הבין שם הרב ט״ז [סק״א]. ודברי רמ״א כאן נכונים ומסכימים לדבריו דהתם.

והרב ט״ז שם בסימן תקי״ג הקשה, דכי היכי דחייש רמ״א בהך דהכא שמא יבוא (לנגעה) [לנדנדה], הכי נמי הו״ל לאסור בנגיעה בלבד בביצה. ועמו הסליחה רבה, לא קשיא כלל, דדוקא בנר דולק אסר הנגיעה שמא יטלטלנה ובהטייתה יש בו משום כיבוי והבערה, אבל בנר שאינו דולק שאין איסור אלא משום מוקצה, הדמין יתעביד לביצה דלא חייש שיבוא לנדנד כמו בשאר מוקצה. וממילא תדע כי מה שהקשה הרב מג״א שם בסימן תקי״ג על פי הבנתו בהרמ״א, למה לא חלק הרמ״א על הש״ע בסימן ש״י (ס״ו), והניחו בצ״ע, לא קשיא לע״ד, דאע״ג דבסימן רע״ז (ס״ג) ובסימן ש״ח (ס״ג) לא כתב הרמ״א דאם הנגיעה היא לצורך המוקצה עצמו אפילו הנגיעה בלא טלטול אסור, לאו משום דסבירא ליה כהרב מגיד משנה כמו שכתב הרב מג״א שם, אלא סמך על מה שבסימן ש״י (ס״ו) כתב הש״ע דאם הנגיעה היא לצורך המוקצה עצמו אסור הנגיעה בלבד.

סיום הרב מג״א, ובדרכי משה [אות ב׳] כתב בשם אור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן ל״ג] וז״ל: דמיירי שדבר היתר מונח עליו ורוצה ליקח ממנו והוי טלטול מן הצד, אבל ליגע בו ממש אסור. עכ״ל. ובדרכי משה לא כתב אלא דמשום מוקצה ליכא, דטלטול מן הצד הוא, אלא דהרב מג״א מפרש דהכוונה שדבר היתר מונח וכו׳ באופן שאינו נוגע בנר עצמו, אפילו בנגיעה בעלמא, דאילו נגע בנר עצמו אפילו לצורך דבר שאינו מוקצה אסור, מידי דהוי אביצה, והיינו כהרב המגיד, עיין בדבריו סימן תקי״ג [סק״ב]. אמנם לשון הרב דרכי משה שכתב ליגע בנר, משמע דנגיעה ממש בנר עצמו קאמר, אלא שלהיות שאינו עושה טלטול גמור אלא נגיעה בלא טלטול קאמר דהו״ל טלטול מן הצד ודלא כהרב המגיד. (נהר שלום – סק״ג)

עז) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. במג״א (סק״ד) בנגיעה וכו׳, ועיין סימן ש״י (ס״ו). דשם כתב המג״א ג״כ (בסק״ג) הא דקתני שלא יגע בו, הטעם משום דנגיעה לצורך דבר המוקצה, ושם לא מיירי מביצה דוקא שנימא פן יתנדנד, אלא על כרחך הטעם כמו שכתב המג״א. ומ״ש ועיין סימן תקי״ג [סק״ב], דדעת הרב הטעם שאסור ליגע משום פן יתנדנד, וא״כ קשה על מה שכתב (הש״ע) [בש״ע] כאן ויטה, למה לי ויטה, דבלאו הכי אסור פן יתנדנד. ועל זה כתב, ובדרכי משה [אות ב׳] פירש הכא מיירי שדבר היתר מונח עליו, וא״כ הוי טלטול מן הצד, לכך צ״ל ויטה, אבל לקמן מיירי בסימן תקי״ג דנוגע בביצה, סגי בהאי טעמא לחוד דיתנדנד. ועיין סימן ש״ח (ס״ג), דבדבר שאינו מנדנדו מותר ליגע ממש. ע״ש. (בגדי ישע)

עח) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. הרב ט״ז לקמן סימן תקי״ג [סק״א] תמה על מור״ם, שכתב גבי ביצה לטלטלה, דלמה לא פירש שמטלטלה בנגיעתו וכמו שכתב בדין זה שמתנדנדת. עכ״ד. והרב בעל תוספת שבת בסימן זה (סק״ח) כתב על הט״ז, ודבריו מרפסן איגרי, דהא בכאן עיקר האיסור אינו משום טלטול הנר אלא משום חשש הטיה כמבואר כאן להדיא, וצ״ע. עכ״ל. ונראה דכוונת הרב ט״ז מבוארת, והילך דבריו בסימן תקי״ג כהוייתן (בסק״א), דהיינו לטלטלה, וזהו ממ״ש הב״י בשם המרדכי [ביצה סימן תרמ״ה] סימן ש״ח [סמ״ב], דאין איסור בדבר המוקצה בנגיעה לחוד בלא טלטול, אלא שמסיק כאן בית יוסף דביצה שאני, כיון שהוא דבר שמתגלגל חיישינן שמא ינענענו על ידי הנגיעה, ורמ״א פסק סברא זו סימן רס״ה (ס״ג) דאסור ליגע בנר דולק שהוא תלוי, ומשום הכי תמוה לי למה לא כתב כאן ג״כ לאיסור אף בלא טלטול, ולמה נדחק להקל ולחלק בין ביצה למנורה תלויה. עכ״ל הרב ט״ז. ולא נעלם מעיני הרב דמור״ם כתב פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה, רק שאלת הט״ז היא, דכיון דבנגיעה קרוב להתנדנד, א״כ לא היה לו בביצה להקל ולומר דדוקא לטלטלה אסור ובנגיעה שרי, הא בנגיעה קרוב שתטלטל, והו״ל לאסור אף בנגיעה, ומאחר דהוא נכנס בסברא זו כאן והסברא גבי ביצה ג״כ מפורשת בב״י, א״כ מדוע נדחק להקל בביצה. והן אמת דהו״ל לחקור להט״ז בנר עצמו, דכפי סברא זו אף אם אינו דלוק בנגיעה יטלטל, ואמאי נקט מור״ם מילתיה הכא בנר דלוק שמא יטה, אלא דהתירוץ לזה דמור״ם דלוק אצטריך ליה לאסור אף היכא דהוא טלטול מן הצד דלא אסיר, ומשום הכי בחר להקשות בביצה דפירש בהדיא לטלטלה.

וכבר הרב תוספת שבת עצמו (ריש סק״ח) כתב וז״ל: בנגיעה בעלמא, ואע״ג דבריש סימן תקי״ג מבואר דאסור ליגע בביצה שנולדה ביו״ט שהוא מוקצה מפני שמתגלגלת על ידי

אוצר ההלכה

נגיעתו, וא״כ הכא נמי נימא הכי דלתסר אפילו אין שם נר דולק, כתב הדרכי משה [אות ב׳] דמיירי שיש עליה איזה דבר היתר וכו׳. עכ״ל. וא״כ בשגם הרב ט״ז לא ראה הדרכי משה, אפשר דהוא מדעתו לא הקשה על דברי מור״ם כאן דמוקי לה כשאין איסור משום טלטול, אבל בביצה קשיתיה. זה נראה ליישב קצת דברי הרב ט״ז. ועיין מה שכתב הרב אליה רבה בסימן זה [סקי״ב] ובסימן תקי״ג [סק״א]. והמעיין יראה דלפי מה שהבין הרב ט״ז והסכים הרב אליהו רבה דכוונת מור״ם בסימן תקי״ג דמותר ליגע, יש קצת דקדוק על מור״ם ממ״ש סימן ש״ח דין ג׳. ומ״ש הרב אליהו רבה דוחק. ועיין שרש דברי הרב דרכי משה כאן, ודוק בדברי הרב מגן אברהם [סק״ד] והרב תוספת שבת. וק״ל. (מחזיק ברכה – סק״א)

עט) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. במג״א (סק״ד), דדעת הרב כמגיד משנה [הלכות שבת פכ״ה הכ״ג] וכו׳. כצ״ל. (חדושי מוהרמ״ז)

פ) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. והקשה המג״א (סק״ד), דהא דעת הרמ״א ז״ל כהמגיד משנה [הלכות שבת פכ״ה הכ״ג] דאסור ליגע בביצה מפני שהיא מתנדנד[ת], וא״כ למה הוצרך כאן לכתוב ויטה. ותירץ דבדרכי משה [אות ב׳] כתב בשם אור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן ל״ג], דמיירי שדבר היתר מונח עליו ורוצה ליקח ממנו והוי טלטול מן הצד, אבל ליגע בו ממש אסור. ע״כ. ולפי זה לתלות עליו שום דבר, אסור אפילו באינו דולק (רק שהדליקו בו באותו שבת דנעשה בסיס). ואף דהוי טלטול מן הצד, להשתמש בגוף המוקצה אסור, עיין סימן שי״א במג״א (ס״ק כ״ד כ״ה). וכן הא דסימן ש״י (ס״ו) דובלבד שלא יגע בו, והיינו שלא יהיה הכלי נוגע בגופה של ביצה כמפורש בירושלמי ([שבת] פ״ד ה״ב). ואף דהוי טלטול מן הצד, מ״מ לצורך דבר המוקצה אסור. אבל באמת בדרכי משה לא מצאנו לשון זה שכתב המג״א דמיירי שדבר היתר מונח עליו וכו׳[36]. אלא שהדרכי משה העתיק בקיצור דברי האור זרוע, וכתב בשמו דמשום טלטול ליכא, דהא טלטול מן הצד הוא. וכוונתו למה שכתב האור זרוע (סימן ל״ג) ומשום טלטול ליכא, דהואיל ונר שלנו תלויה, טלטול ממקום למקום הוי טלטול מן הצד ולא שמיה טלטול. עכ״ל. ומבואר להדיא דאפילו ליגע בו שרי, דמה שמתנדנד אילך ואילך אינו אלא כטלטול מן הצד. ולפי זה הוי אפשר לומר דגם לתלות עליו שרי, דאף דטלטול מן הצד להשתמש בגוף המוקצה אסור, הכא כיון דהוי טלטול מן הצד משני טעמים, א׳, דהוי ע״י דבר אחר, והשני, כיון שתלוי ומתנדנד אילך ואילך, אפשר לומר דאף להשתמש בגוף המוקצה שרי, וצ״ע לדינא. ודעת השלחן עצי שטים (דף י״ו ע״א [סימן ב׳ דיני מוקצה סעיף א׳]) דנגיעה במוקצה אינו אסור אלא בתרתי לריעותא, כגון שנוגע לצורך המוקצה וגם איכא חשש נדנוד כמו בביצה. ודעת הקני מנורה (סק״ד) דגם זה אינו אסור אלא בנוגע בכלי, דחיישינן טפי שעל ידי נטילתו יזיז המוקצה, אבל נגיעה ביד שרי אף בביצה, דאיכא תרתי לריעותא. וכל זה צ״ע. (תהלה לדוד – סק״ו)

פא) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. עיין מג״א (סק״ד). נ״ב: ולי נראה דלעולם סבירא ליה כהמגיד משנה [הלכות שבת פכ״ה הכ״ג], ושאני ביצה שמתנדנד והולך ושפיר הוי טלטול, אבל נר התלוי נהי דמתנדנד מכל מקום הוא תלוי ועומד, ועל כן אם אין הנר דולק מותר, דליכא טלטול ממש. (מגן בעדי)

פב) שם בהגה ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא וכו׳. כתב מג״א (סק״ד), וא״כ מ״ש כאן צ״ע וכו׳. עיין שם במג״א סימן תקי״ג [סק״ב] בדין ביצה שנולדה ביו״ט, דכתב המחבר אסור ליגע, וכתב הרמ״א היינו לטלטלה, משמע בפירוש דהטעם של איסור נגיעת הביצה משום שמטלטלה, ולא כמו שכתב התרומת הדשן [סימן ס״ז]. (אהל ברוך)

פג) שם בהגה ויטה. במג״א (סוף סק״ה), כמו שכתוב סימן רע״ז ס״ג. כצ״ל. (חדושי מוהרמ״ז)

פד) שם בהגה ויטה. כתב הבאה״ט (סק״ג), ובנר של שעוה לא חיישינן וכו׳. מיירי שדבר היתר מונח עליו, משום הכי מותר בנר שעוה דהוי טלטול מן הצד, ובנר של שמן אסור פן יתנדנד ויתקרב השמן והוי מבעיר, או יתרחק והוי מכבה, אבל ליגע בו ממש אסור, אפילו אין הנר דולק פן יתנדנד קצת. מג״א [סק״ד], מחצית השקל, תניא [ש״ע הגר״ז ס״ו]. ובנהר שלום [סק״ג][37] כתב דבריש סימן תקי״ג כתב רמ״א דהיינו לטלטלה, משמע דנגיעה לבד אין איסור ולא חיישינן שמא יתנדנד. וכאן נמי דוקא בנר דולק אסור ליגע משום שמא יטה, דיש בו כיבוי והבערה, אבל באינו דולק שאין איסור רק משום מוקצה, מותר ליגע ולא חיישינן שמא יתנדנד. ובדרכי משה [אות ב׳] לא כתב דמיירי שדבר היתר מונח עליו, אלא כתב דמשום מוקצה ליכא דטלטול מן הצד הוא. והבין המג״א דמיירי שדבר היתר מונח עליו, משום הכי הוי טלטול מן הצד. אמנם ברמ״א שכתב ״ליגע בנר״ משמע נגיעה ממש בנר, אלא מחמת שאין עושה טלטול גמור אלא נגיעה בלא טלטול קאמר דהוי טלטול מן מצד. עכת״ד. לפי זה בנר שעוה אפילו דולק מותר ליגע ולא חיישינן שיתנדנד. וכן כתב בחמד משה [סק״ב][38] דיש לומר מה שמנענע בנגיעה בעלמא קורא טלטול מן הצד, ורמ״א סבירא ליה דאפילו לצורך דבר איסור מותר בנגיעה, וכן משמע מדבריו בסימן רע״ז [ס״ג] שכתב סתם מותר ליגע במנורה, גם בסימן ש״ח [ס״ג] כתב סתם דמוקצה מותר בנגיעה, ולא כתב לצורך דבר המותר, גם לשונו סימן תקי״ג הכי משמע. ומה שלא הגיה בסימן ש״י (ס״ו), יש לומר

הערות וציונים

36. עיין בש״ע מהדורת פרידמאן בהגהות והערות (אות י״ג). **37.** נדפס לעיל אות ע״ו. **38.** נדפס לעיל אות ע״ה.

סימן רסה סעיף ד

ד [ד]**נותנים כלי תחת הנר לקבל נצוצות, מפני שאין בהם ממש ואין כאן ביטול כלי מהיכנו, אבל לא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום, מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות.** [ה]**ומכל מקום מותר ליתן מים בעששית שמדליקים בה בערב שבת, כיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להגביה השמן:** הגה ויש מומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי, מאחר שאין המים נעין מלא תחת השמן לא הוי מלא גרס כיבוי, וכן נוהגין (סמ״ג [לאוין ס״כ דף ט״ז ע״ג]):

באר הגולה

ד. שם מ״ד [ע״ב]:
ה. תשובת הגאונים [שערי תשובה סימן רל״ט] בשם רב נטרונאי גאון [ותוספות שם סוף ד״ה מפני]:

אוצר ההלכה

דסמך על מה שכתב בסימן ש״ח. ויותר נראה דגם רמ״א מודה בדבר המתגלגל כמו ביצה אסור ליגע, ובכהאי גוונא מירי בסימן ש״י, דאי לא היה מתירא שמא יתגלגל לא היה צריך כפיית כלי, ואף שהוא טלטול מן הצד, מכל מקום שלא לצורך היתר אסור, מה שאין כן במנורה תלויה מירי בענין שאפשר ליגע ולא (יתגלגל) [יתנענע], ואין איסור משום ספק טלטול מן הצד רק כשהנר דולק, משום שמא יטה. עכת״ד. על כל פנים במנורה בין לחמד משה ולנהר שלום מותר ליגע אם לא היכא דאיכא למיחש שמא יטה, ובביצה, להחמד משה אסור ולנהר שלום גם זה מותר.
(באר יעקב – קרויזר – סק״ד)

סעיף די

פה) סעיף די׳ נותנים כלי תחת הנר לקבל נצוצות מפני שאין בהם ממש וכו׳. כתב מג״א (סק״ו), שאין בהם ממש וכו׳, [אבל ליפול לתוכו פחמין אסור וכו׳], כיון שאי אפשר לנערם מיד, כן משמע בתוספות [שבת] דף מ״ג [ע״א] בד״ה בעודן עליו [הראשון][39]. ואין מדברי התוספות ראיה כלל, שהם כתבו [ד״ה בעודן עליו (השני)] אבל הכא רצונו שיעלו האפרוחים על הסל שלכך כפאו, והרי שעה אחת הקצה אותו לצרכן, ומגו דאתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא. א״כ דוקא בין השמשות, אבל מניח בליל שבת לאחר בין השמשות לא שייך זה. ונ״ל ד]הוא כתב למאן דאמר ביטול כלי מהיכנו למקצת היום אסור, ומביא ראיה שזה נקרא למקצת היום. וזה שסיים עיין מה שכתבתי לעיל (סק״ג) [ס״ג] [סק״ב], דאינו מתיר רק נצוצות שאין בהן ממש מה שאין כן פחם. וק״ל. (בגדי ישע)

פו) שם נותנים כלי תחת הנר לקבל נצוצות מפני שאין בהם ממש וכו׳. אבל לקבל פחמים אסור, אף על פי שאפשר לנערם מכל מקום חשוב ביטול כלי מהיכנו, לפי שאי אפשר לנערם מיד עד שיכבו הפחמים, ואסור לבטל כלי מהיכנו לפי שעה. מג״א [סק״ו], תניא [ש״ע הגר״ז ס״ז].
(באר יעקב – קרויזר – סק״ה)

פז) שם נותנים כלי תחת הנר לקבל נצוצות מפני שאין בהם ממש וכו׳. המג״א (סק״ו) הביא בשם מהרי״ל [סימן ל״ב] דליתן כלי ליפול לתוכו פחמין אסור, דאינם כלים כשיכבו, ואע״ג דאחר שיכבו יוכל לנערם, חשוב ביטול כלי מהיכנו, כיון דאי אפשר לנערם מיד. ובעניי לא אדע למה לא יוכל לנערם מיד, ומאי שנא מנר שנפל על השלחן בסימן רע״ז [ס״ג] דיכול לנערו אף כשדולק, כיון דאין מכוין לכבות. והנה בסק״א כתב המג״א דנצוצות לולי דאין בהם ממש היה אסור לנערם מיד, לכאורה גם שם קשה מאי שנא מנר שנפל על השלחן. אך המחצית השקל כתב שם דנצוצות כשינער הוי ודאי מכבה והוי פסיק רישיה, אבל בפחמין למה נאמר דהוי פסיק רישיה יותר מנר. ובחיי אדם כלל מ״ו [סי״א] משמע קצת דנצוצות שנפלו על השלחן דיכול לנערם מיד, דמשמע ג״כ מטעם דדמי לנר, אבל כאן בפחמין ודאי נראה דלא גרע מנר, ולולי דברי הש״ע כאן דכתב בנצוצות הטעם דאין בהם ממש, היה נראה ג״כ דאין צריך לזה, רק בלאו הכי יכול לנערם דלא הוי פסיק רישיה. והא דהוצרך הש״ס [שבת מג.] לומר בנצוצות הטעם דאין בהם ממש, משום דהש״ס בעי לאוקמי אף אליבא דרבי יהודה דדבר שאין מתכוין אסור, אבל לפי מה דקיימא לן כרבי שמעון, ולכן יכול לנער הנר מהשלחן משום דאין מתכוין, הכי נמי יכול לנער הנצוצות אף דיש בהם ממש. אבל דברי הש״ע דהוצרך לטעם דאין בהם ממש והמג״א דכתב דלכן בפחמין אסור, צ״ע כמו שכתבתי, דמאי שנא מנר.

והנה היה אפשר לומר דדוקא אם שכח נר על השלחן המובא בסימן רע״ז, או שנפל שם נר בלא מתכוין, אז מותר לנער באין מתכוין לכיבוי, אבל ליתן כלי שיפול לתוכו ויהיה מותר משום דיכול לנערו, יש לומר דאסור, כיון שנתן הכלי במתכוין שיפול לתוכו. ואך לפי זה יקשה, דהא הגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח] התיר ליתן תחת נר שיפול לתוכו משום דיכול לנערו כמו שכתבתי (סק״א)[40] וצע״ג לכאורה. וזה כתבתי במיקאלסבורג ולא היה בידי ספרים לעיין בהם, ונמשכתי אחר דברי המחצית השקל דכתב דנצוצות ודאי שיכבו. כעת עיינתי בש״ע הרב רש״ז [ס״ז], וראיתי כי ר״ל דגבי פחמים הטעם דכשינערם הוי חותה בגחלים וחייב משום מבעיר. ואם כן לפי זה גם המג״א בסק״א כוונתו דגבי נצוצות לולי הטעם דאין בהם ממש אסור לנערם כמו גבי פחמין דהוי מבעיר, וזה נכון. ומכל מקום לא מחקתי כל מה שכתבתי, משום סברא הנ״ל שבירתי, דיש לומר דבנצוצות בלאו הכי לא חיישינן לחיתוי רק דאתיא כרבי יהודה, גם ביררתי דכל היכי דלא שייך חיתוי אין בו משום מבטל כלי. ודו״ק. (גנזי חיים – סק״ב)

הערות וציונים

39. עיין מחצית השקל. **40.** נדפס לעיל אות נ׳.

אוצר ההלכה

פח) שם נותנים כלי תחת הנר לקבל נצוצות מפני שאין בהם ממש וכו׳. כתב מג״א (סק״ו), וכתב מהרי״ל (סימן ל״ב) אבל ליפול לתוכו פחמין אסור דאינם כלים כשיכבו. ע״ש. ע״כ דברי מהרי״ל, ומכאן ואילך דברי מג״א, ואע״ג דאפשר לנערם כשיכבו וכו׳. נ״ב: נ״ל כוונת המג״א, שקשה כיון דאפשר לנערם לכשיכבו, א״כ הוי ביטול כלי מהיכנו רק למקצת השבת, ומכל מקום פסק לעיל דמותר, דכן מסיק בנצוצות כולי עלמא מודו, אפילו הר״ן [שבת סו: ד״ה ואחרים] דסובר דביטול כלי מהיכנו למקצת שבת ג״כ אסור, מכל מקום היכא דהוי הפסד מתיר הר״ן כמו בפרק מי שהחשיך [שם קנד:], והכא איכא חששא דיודלק ח״ו הבית, מ״מ הא כתב שם המג״א לתרץ קושיית הר״ן מהא (דלמא) [דלמה] לא מתרץ הגמרא משום דאפשר לנער, ועל זה כתב המג״א דהתם באמת ג״כ היה אסור אם היה [ב]נצוצות (בו) ממש, משום דתיכף ודאי לא יכול לנערם דהא יכבו, ואינו דומה לנר של שעוה דיכול ליטלו תיכף, מה שאין כן בנצוצות דלא יכול ליטלם תיכף דודאי יכבה, וממילא אסור משום מבטל כלי מהיכנו, ע״ש במחצית השקל האיך מברר דין זה. וא״כ זה כוונת המג״א פה, (דהכי) [דהכא] לא שייך האי התירא, דודאי מצד הדין אסור פה אפילו למקצת שבת, כיון דאינו יכול ליטלו תיכף, כיון דיש בו ממש, וא״כ אסור משום מבטל כלי מהיכנו. (אהל ברוך)

פט) שם לקבל נצוצות וכו׳. אם נפל נר או ניצוץ על המפה איך להתנהג, עיין בדברינו לקמן סימן של״ד סעיף כ״ג [סקי״ב]. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ג)

צ) שם מפני שאין בהם ממש. כתב הרב מג״א [סק״ו], כי מה שכתב רש״י [שבת מג. ד״ה אין] ומותר ליטלם אחר שנפלו לתוכו, ט״ס הוא, וצ״ל ומותר ליטלו, דהיינו הכלי, דאילו אפר של הניצוצות אסור לטלטלם כמ״ש סימן תצ״ח [סט״ו]. ע״כ. וכן הוא לשון הרמב״ם פכ״ה [מהלכות שבת הכ״ה] מפני שאין בהן ממש, ומותר לטלטל הכלי. ע״כ. מיהו לשון רש״י בדף מ״ג [שם] ומ״ז [ע״ב ד״ה אין] הוא מותר ליטלן, ודוחק לומר דבשניהם נפל ט״ס, ואפשר דמותר ליטלן אחר שנפלו לתוכו, ר״ל לסלקם משם ולנערם על ידי שינער הכלי. (נהר שלום – סק״ד)

צא) שם מפני שאין בהם ממש. כתב ב״י מותר ליטלו משכבו. נ״ב: עמ״ש הרב מג״א (בסק״ו) דמה שכתב רש״י [שבת מג. ד״ה אין] ומותר ליטלם אחר שנפלו לתוכו ט״ס הוא כו׳. ע״ש. ובפירש״י שבת דף מ״ז ע״ב [ד״ה אין] איתא, אין בהן ממש, משכבו מותר (ליטלו) [ליטלן] כו׳. ע״כ. עיין נהר שלום ס״ד [סק״ד][41]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ד)

צב) שם שאין בהם ממש. יש שעושים במקרר כפתור שבת, ועל ידי זה כשנפתח לא נדלקת המנורה, ויש שמורידים המנורה עצמה. ושמעתי מעירים על זה שהרי גם כשאין המנורה במקומה עם כל זה החשמל עושה מה שהוא, ופעמים יוצאים נצוצות. ונראה שאין מה לחוש לזה, גם שנאמר שהחשמל עושה מה שהוא, זה נקרא דבר שאינו מתכוין בלי פסיק רישיה, ונצוצות אין להם קיום ולא ניחא ליה. ועיין ספר נועם ב׳ (דף ע״ב) והלאה. (מ״ש הרב המחבר שליט״א דהוי דבר שאינו מתכוין בלי פסיק רישיה, לא ידעתי מהיכא פסיקא ליה דלאו פסיק רישיה, אך הסברא דנצוצות אין בהם ממש נשתמשו בה כמה אחרונים. ועיין בירחון ״הלקט״ שהיה מופיע באי ג׳רבא (בחוברת אלול התשכ״א סימן ל״א) תשובה בענין מקרר להרב **אברהם הכהן** שליט״א, ושם חשש להולדת זרם חשמלי בחוטים אף שהוסרה מנורת החשמל, ויעץ להבדיל את המגע בין החוטים ע״י נייר דובק (פלסטר) מערב שבת. ע״ש. וכפתור של שבת עדיף טפי. **נאמ״ן ס״ט**).

(נפש חיה – צבאן – מערכת השי״ן אות י׳)

צג) שם אבל לא יתן לתוכו מים. כתב הטור (שיטה י״ב) אסור ליתן כלי כו׳. נ״ב: עיין במה שכתבתי בס״ד בסימן של״ד בהגהת הטור אות ח׳. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ד)

צד) שם אבל לא יתן לתוכו מים. וכשיש סכנת דליקה מותר ליתן כלים מלאי מים. אליה רבה [סק״ו] בשם (או״ז) [איסור והיתר הארוך] כלל נ״ט [סימן מ״ד]. ובגמרא [שבת] דף מ״ז ע״ב דפריך מדליקה, משמע אף דיש לחוש לדליקה אסור, וצ״ע קצת. ולאיסור והיתר אם רואה נר שנכפף ויפול על השלחן רשאי ליתן תחתיו כלי מלא מים. משבצות זהב [סק״ג].

(באר יעקב – קרויזר – סק״ו)

צה) שם אבל לא יתן לתוכו מים כו׳. וכתבו התוספות [שבת מז: ד״ה מפני], דלפירוש ר״ח דמחיצות של מים אסור, לא קשיא מההיא דטלית שאחז בו האור [שם קכ.], דשאני התם שאינו עושה אלא שלא תתפשט. ויש להקשות, דבהא דטלית אמרינן התם דאין ראיה מהא דפורשין עור של גדי, דשאני התם דמיחרך כו׳, ולדברי התוספות מה חילוק יש מהא לטלית, דבטלית נמי הוא כדי שלא תתפשט, והעור גם כן פעולתו היא שלא תתפשט, דבמקום העור אינו שולט שם האור. והגהות מרדכי [שם סימן תנ״ו דף פ׳ ע״ב] כתבו, דהתם טעמא כיון שכבר (הדליק) [הודלק] הטלית אי לא שרית ע״י שינוי אתי לכבויי. והוא תימה, דהא בהך סוגייא דרבי יוסי אוסר ליתן כלים חדשים מלאים, נתנו הטעם משום דאי שרית ליה אתי לכבויי, והקשו מההיא דשם שכתוב על בשרו לרבנן, ומה הכא דאי שרית ליה כו׳, ומאי קושיא, ואימא דטעמא דרבנן דאי לא שרית ליה אתי לכבויי, אבל בטבילה מאי בהול איכא. ואפשר דלמסקנא דגמרא [שם] דאמרינן דלאהדורי אגמי קמיפלגי, אי טבילה בזמנה מצוה או לא, לעולם דטעמא דרבנן הוא דאי לא שרית ליה אתי לכבויי. ועיין מ״ש הב״י סימן של״ד [סכ״ג], דהרא״ש [שם פט״ז סימן ז׳] סבירא ליה כהרי״ף [שם מה.]

הערות וציונים

41. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

דהשמיט הא דרב יהודה דטלית שאחז בו את האור. ולפי מה שכתב הרא"ש כאן בסוף פרק כירה דהתם הוא דגזרינן שמא יתן מים בכלי בשעת נפילת הניצוצות, ש"מ שאם אינו בשעת נפילת הניצוצות היה מותר, והיינו מחיצה של מים[42].

ועיין במה שכתב המגן דוד [ט"ז סק"ב] בשם התוספות [שם מז: ד"ה מפני], ואין לו מובן[43]. (יד המלך)

צו) שם אבל לא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום וכו'. לבאר דין זה נעתיק לשון הש"ס שבת דף (כ"ד) [מז:] אהך מתניתין סוף פרק כירה ולא יתן לתוכו מים, ובעי הש"ס למימר דמתניתין אתיא כרבי יוסי [שם קכ.] דס"ל גרם כיבוי אסור, ואקשינן עלה אימור דאמר רבי יוסי בשבת, בערב שבת מי אמר, ובברייתא מבואר להדיא דאף בערב שבת אסור ליתן מים תחת הנר. ומשני, אפילו תימא רבנן שאני הכא דמקרב את כיבויו. והקשו התוספות [שם מז: ד"ה מפני] דעדיין קשה, מאי טעמא אסור בערב שבת, דהא קיימא לן כל המלאכות מותר לעשותן מערב שבת והם נגמרין בשבת, ותירצו דדוקא מלאכה גמורה מותר, דלא חיישינן שמא יעשה בשבת, דהכל יודעין שהוא מלאכה, אבל בזה שפיר יעשה כן בשבת, (ואין) [ו]חיישינן שמא בעת נתינת(ו) המים לתוך הכלי יפלו הניצוצות לתוך הכלי ויהיה מכבה גמור, והוא לא יחוש לזה ולא קעביד איסורא כלל, ועל כן יעשה בשבת ג"כ, ועל כן אסרו חז"ל אף בערב שבת. (והט"ז [סק"ב] העתיק דאין כאן רק ביטול כלי מהיכנו. ודבריו תמוהים, דבניצוצות ליכא ביטול כלי כלל, וגם לא נזכרו הני ארבע תיבות בדברי התוספות כלל). וקשה לי על דעת התוספות, דהרי בש"ס דשבת דף (מ"ז) [יז:], ס"ל לבית הלל דפורסין מצודות בערב שבת וניצוד[ין] בשבת, והקשו בתוספות שם [ד"ה אין פורסין] דאף בשבת ליכא חיובא בנתינת מצודות, דאינו יודע אם יהיה ניצוד, ואיך יאסור בערב שבת אף לבית שמאי. ותירצו דחיישינן דבעת פריסת המצודות יפול הצבי לתוכו, ובזה יש חיוב חטאת. עכ"ל. ולפי זה קשה להיפך, מאי טעמא מתירין בית הלל, נגזור שמא יעשה כן בשבת, דהוא לא יחשוב שהחיה תפול תיכף לתוך המצודה וליכא איסורא, וממילא אף בשבת יעשה כן, ועל כן היה לנו לאסור אף בערב שבת כמו בנתינת מים לתוך הכלי. וצריך לחלק דבפריסת מצודה אף שלא יפול החיה לתוכו מכל מקום פטור אבל אסור, כמו שכתב המג"א לקמן סימן שי"ו [סק"ט], ועל כן לא חיישינן שמא יעשה בשבת כמו בטוענין בקורות בית הבד [שם יט.]. ע"ש היטב. אבל בזה אם אינו חושש שיפלו הניצוצות בעת נתינת המים ליכא איסורא כלל, ועל כן חיישינן שיעשה בשבת. ואמנם לרבי יוסי דגרם כיבוי אסור מדרבנן, א"כ דומה ממש לפריסת מצודה ואמאי אסרינן בערב שבת, וצ"ל דדוקא כרבנן אתיא, ולשון הש"ס אפילו תימא רבנן משמע דכרבי יוסי גם כן אתיא, וצריך לומר דלשון הש"ס אפילו תימא רבנן, קאי אמתניתין דאסר בשבת, ובברייתא דאפילו בערב שבת אסור אתיא רק כרבנן. ובזה מדוקדק לשון רש"י [ד"ה אלא] (אפילו תימא רבנן), מתניתין וכו', עיין שם היטב והבן.
(ישועות יעקב – סק"ב)

צז) שם אבל לא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום מפני שמקרב וכו'. צ"ע בכלים הנהוגים להחזיק הנרות שיש להם כעין שלשה ידים האוחזים בנר, וכשיתרכך החלב כשתגיע השלהבת שם יתקרבו אותן הידים ויכבו הפתילה, לכאורה יאסר ליתן בם נר אף מערב שבת, כמים. ונראה על פי דברי התוספות (שבת מ"ז ע"ב) ד"ה מפני שמקרב את כבויו, שהקשו, מאי שנא משריית דיו וסממנים מערב שבת [שם יז:] ולא חיישינן שיבא לעשות בשבת, ותירצו דהתם ליכא למיחש שמא יעשה כן בשבת, דהא אב מלאכה היא, אבל הכא איכא למיחש, דלא דמי איסור כל כך במה שיניח כלי תחת הנצוצות וכו'. וזהו דוקא בנתינה, שאינו מטלטל כלי איסור כלל, ולא משמע להו לאינשי איסורא, אבל שיטלטל בשבת עצמו הנר ליתנו לתוך הבית יד לא חיישינן.
(נפש חיה – מרגליות)

צח) שם אבל לא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות. לכאורה היינו דוקא לאחר שהדליק את הנר, אבל קודם שהדליק את הנר לא שייך מקרב זמן כיבוי, ובפרט להני דמפרשים דטעמא משום דגרם כיבוי שאין הפסק בין האש והמים אסור, א"כ קודם שהדליק לכאורה לא שייך גרם כבוי. והמחבר בסימן תקי"ד ס"ג פסק דגרם כיבוי הנוגע בדבר הדולק אסור, וקודם שידליקנה מותר. אבל באמת זה הוא דעת האור זרוע ([ח"ב הלכות ערב שבת] סימן כ"ח), והמג"א (בסק"י) היסב דעתו לדעת התוספות [שבת מז: ד"ה מפני] דליכא למגזר שיעשה כן בשבת. אבל המעיין באור זרוע שם יראה דאף בשבת שרי כשעכו"ם מדליקו לצורך חולה, וז"ל: כל מה שאמרנו דמקרב הכיבוי אסור, היינו דוקא כשכבר הנר דולק ואחר כך מקרב, אבל הכא שכבר מלא המים והשמן ואחר כך מדליק, ואחר הדלקה אינו מקרב, כל כי האי גוונא ודאי היתר גמור הוא. וטעות גמור נראה בעיני להקשות על המנהג שלנו וכו'. ע"כ. אלא דאמת הוא כדברי המג"א, דמאחר שכל הפוסקים נתנו טעמים אחרים גבי שמן מכלל דלא סבירא להו כאור זרוע. ולכן הא דלא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום היינו אפילו קודם שהדליק.
(תהלה לדוד – סק"ז)

צט) שם אבל לא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות. היכי דאסור ליתן מים מערב שבת, כגון כלי מים תחת הנצוצות, או מים בעששית תחת השמן, כדי שיפול בהם ראש הפתילה הדולק כשיכלה השמן למאן דאסר, אין נפקותא בין נותן המים אחר שכבר הדליק לנותן קודם שהדליק. וזה מוכח מהא דדנו ראשונים בטעם המנהג שנותנין

הערות וציונים

42. וכן הקשה הרב קרבן נתנאל שם (אות ש'). **43.** עיין להרב ישועות יעקב (סק"ב), נדפס באות הבאה.

אוצר ההלכה

מים בעששית, אע״ג דסתמא דמלתא נותנין המים ואח״כ מדליקין, ואע״ג אם יקבעו חכמים דמותר מערב שבת קודם הדלקה ואסור לאחר הדלקה, תו ליכא למגזר שיעשה בשבת, מכל מקום לא ראו חכמים לקבוע כן, אלא אסרו מציאות המים תחת הנצוצות בשבת. ונראה לפי זה דאף אם הדליק אינו יהודי נר בשבת בשביל חולה, אין להניחו ליתן מים תחת הנצוצות וכמו כן ליתן מים בעששית באופן האסור לדעת האוסרין. ובמשנה ברורה בביאור הלכה שם [ד״ה כיון], מבואר דלדעת הרא״ש [שבת פ״ג סימן כ״ד] שרי ולשאר פוסקים אסור, ולפי מה שכתבתי לעיל [סק״ח][44] אין כאן מחלוקת, ואם ראש הפתילה קבוע מותר לכולי עלמא. ואם נופל למים ונכבה הוי במחלוקת המחבר ורמ״א, ולדעת רמ״א מותר להניח לנכרי לעשות כן, ואף אם ישראל עצמו נותן המים לתוך העששית קודם שהדליק הנכרי אין איסור בדבר, אבל אחר שהדליק הנכרי אסור לישראל ליתן מים לעששית משום מבעיר, כיון שמגביה השמן ומקרבן לראש הדולק, וכמ״ש תו׳[45] ביצה דף כ״ב ע״א בהטה השמן. ודברי המשנה ברורה סתומין, אם דינו בנותן מים קודם שהדליק הנכרי או לאחר כך, אבל קשה לכוונם בכל אופן.

וליתן מים בקנה של נר שעוה, דינו כנר הצף על השמן, ולמה שכתב הרמ״א המנהג להקל כדעת הרב פורת [שבת מז: תוד״ה מפני], גם זה מותר, דלא שייך למגזר דלמא אתי לכיבוי דאורייתא. ובמשנה ברורה [סק״ח] פירש, דהפוסקים חולקים על הרא״ש אף בראש הפתילה קבוע למעלה, ובזה איירי הרמ״א, אבל בנר שעוה בקנה לכו״ע אסור, ר״ל אף לדעת הרא״ש, וכתב דבצורך יש לסמוך על דעת הרב פורת. ולפי מה שכתבתי לעיל [סק״ח] אין כאן מחלוקת בראש הפתילה קבוע למעלה, ועיקר דברי הרמ״א בנופל למים ונכבה. ומה שהצריך המשנה ברורה [שם] ליתן המים קודם שהדליק, אין לזה מקור, דבערב שבת בכל ענין מותר, ומיהו ליתן מים בשבת לתוך הקנה אסור אפילו לפירוש הרב פורת לדעת הר״י[46], דלא התירו גרם כיבוי אלא במקום הפסד, וכמו שכתב הרמ״א סימן של״ד [סכ״ד], ולפי זה אם עושה בשביל חולה (שהעשן העולה מן הפתילה המארכת כביית הפחם מזיק לו) מותר. (חזון איש – סימן ל״ח סק״ט)

ק) שם אפילו מבעוד יום. כתב בט״ז (סק״ב), אפילו מבעוד יום כו׳, מה שאין כן כאן דאין איסור אלא משום ביטול כלי מהיכנו. ט״ס יש כאן. ועיין מג״א (סק״ז) שכתב שיסבור שאין איסור בו כל כך. וכן בתוספות ד״ה מפני כו׳ (בשבת דף מ״ז ע״ב) שכתבו, דלא דמי איסור כל כך במה שמניח כלי תחת הניצוצות. ור״ל דלא דמי איסור כל כך במה שגורם הכיבוי, אבל ביטול כלי מהיכנו לא הוזכר שם. וצ״ל בט״ז מה שאין כן כאן דאין איסור אלא משום גרם כיבוי. גם הפרי מגדים הרגיש בזה. ע״ש. (שמן המאור)

קא) שם אפילו מבעוד יום. כתב מג״א (סק״ז), אע״ג וכו׳, הכא גזרינן וכו׳. זו דברי תוספות שם [שבת מז: ד״ה מפני]. (אהל ברוך)

קב) שם אפילו מבעוד יום וכו׳. מכאן יש ללמוד שאין להעמיד הקערות מלאים מאכלים ממש תחת אמצעי הפחם של הנרות, משום כי הניצוצות נופלים לתוכן ומתכבין, וזה אסור לכל הדעות, עיין במג״א סימן זה (סק״ח). ודו״ק. [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: משום דאין שום דבר מפסיק בין הניצוצות להמים, אלא האויר והמים תחת הניצוצות כמו שכתב המג״א שם, וא״כ הוא הדין הכא]. (זכרון אברהם)

קג) שם מפני שמקרב וכו׳. כתב מג״א (סק״ח), מפני שמקרב וכו׳, ועוד יש לומר דאסור לעשות מחיצות משלג וברד. משום דלשני תירוצים ראשונים מותר לעשות מחיצות המים, אבל לתירוץ זה משום דמפסיק כלי, גם מחיצות המים אסור וכמו שכתבו בתוספות [שבת מז: ד״ה מפני]. (בגדי ישע)

קד) שם מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות. כמה פעמים נשאלתי מהמוני עם, אודות שלפעמים נכבה אור החשמל בשבת קדש מאליו ואחר זמן חוזר מאליו, אם מותר בזמן שבינתים לסגור הכפתור או להסיר הגביע [מנורת החשמל] שלא ידלק עוד? ורגיל אני להשיב לאסור משני טעמים: חדא, דמי יודע באיזה רגע יחזור האור, ושמא ברגע שהוא סוגר הכפתור או מסיר הגביע אז חוזר האור והוא מכבהו ממש. ועוד דבין הכפתור ובין הגביע מוקצים נינהו שמלאכתם לאיסור, להדליק ולכבות, שהם מלאכות אסורות בשבת.

והנה עכשיו בבא מורי ורבי [מוה״ר רחמים חי חויתה הכהן] נר״ו [זצ״ל] פה בשביל רפואה שלימה בקרוב אמן כן יהי רצון, כיבדני באיזה דפים מספרו הבהיר ״שמחת כהן״ שו״ת ח״א, שהתחיל להדפיס. וראיתי שם בסימן ה׳ [במהדורא בתרא סימן ס״ט] שנשאל בזה מעיר גפצ״ה יע״א, אלא שנדונו שם הוא שיש זמן קבוע מהממשלה לכבותו, וזמן קבוע להחזירו. ועל זה רמז לסוגיא דשבת דף מ״ז ע״ב ותוספות שם [ד״ה מפני], והובאו דבריהם במג״א סימן רס״ה (סק״ח). וכתב דהטעם הראשון שכתבו התוספות דחיישינן שמא בעודו נותן המים יפלו הניצוצות ומכבה בידים או שיגביה הכלי עם המים כנגד הניצוצות וכו׳, לא שייך כלל בנדון דידן, דהרי יש זמן קבוע להדלקתו. והטעם השני נמי דאין דבר מפסיק בין המים והניצוצות, לא שייך בנדון דידן, דכשסוגר הכפתור בעודו כבוי לא יבא האש כלל. ועוד דהכא הוי מן הצד, ודמי לטלית [שאחז בה האור מצד אחד, שנותנים עליה מים מצד אחר] וכמו שכתב המג״א שם. וכן לתירוץ האחרון דשאני טלית שאינו אלא שלא תתפשט האור, הכא נמי הוא סוגרו שלא יתפשט החשמל. עד כאן דברי קדשו. ומ״ש

הערות וציונים

44. נדפס לקמן אות ק״ז. **45.** לא מצאנו בתוספות שם שהזכירו מזה. **46.** נראה שכוונתו לה״ר יואל שהובא במרדכי (שבת סימן שצ״ט), והביאו הרמ״א בסימן של״ד (סכ״ד).

אוצר ההלכה

דהכא הוי מן הצד, וכן תפס שם (דף י׳ ריש ע״ב), לע״ד זה יכון אם היה הכיבוי וההבערה רק בגביעים, וכשסוגר הכפתור הוי מן הצד, אבל באמת בין בכפתור עצמו ובין בכל החוט מצויה אש החשמל במציאות מוחשת, דפעמים רבות בפתיחת הכפתור ובסגירתו מתלקחים ומתבערים ומתלהטים ניצוצות רבים במהירות נמרצת, ואם יסיר אדם המכסה של הקופסא שתחת הכפתור יראה אותם בעיניו. וא״כ איפוא נמצא שהכיבוי הוא שם עצמו ולא מן הצד כלל, רק החילוק הוא מסוגיא דשבת דהתם באים הניצוצות ונכבים במים, אבל הכא כשסוגר הכפתור בעודו כבוי ממילא לא יבא האש וכמו שכתב מו״ר נר״ו [זצ״ל] בתחילה.

ואמנם לע״ד הגם שיש זמן קבוע לכיבויו ולהדלקתו מטעם הממשלה, מכל מקום כיון שאין הדבר בידו אלא תלוי בדעת אחרים אין לו לסמוך עליהם לכתחילה בחילול שבת, שיש לחוש דילמא איתרמי מאיזה סיבה שרוצים לפתחו באותו רגע שלא בזמנו כאשר קרה לפעמים, והפרטים לא תקיף בהם הידיעה, ונמצא באותה שעה מכבהו ממש בידים. אלא שראיתי שוב למו״ר יצ״ו [זצ״ל] שם בד״ה שוב ראיתי, שגם בכגון נדון דידן שאין זמן קבוע כלל לכיבויו ולהדלקתו, כתב דדוקא לרש״י (דהיינו הטעם הראשון דלעיל) דחיישינן שמא בגמר הנתינה יפלו הניצוצות או שיגביה הכלי וכו׳, הכא נמי יש לחוש שמא ברגע שהוא סוגר חזר האור. אבל לר״ת (דהיינו הטעם השני דלעיל) דהטעם לפי שאין דבר מפסיק, וכן להטעם (השלישי דלעיל) דטלית שאני שאינו אלא שלא תתפשט האור, הכא נמי יש להתיר. ומרן בב״י סימן של״ד [סכ״ג] הביא רק טעמים אחרונים אלו בשם הרשב״א [שבת מז: ד״ה ויש] והר״ן [שם כא: ד״ה ניצוצות]. ע״ש. ולע״ד הרשב״א והר״ן לא יחלוקו, ולא יתכן שיחלוקו בזה בנדון דידן, כיון דכל רגע ורגע זמניה הוא לחזור כהרף עין, והוא דבר הסמוי מן העין, איך יתכן להכניס עצמו כסומא בארובה, ומי ערב לו שאינו חוזר באותו רגע שהוא שולח בו יד. ולא דמי להיא דשבת שהוא רואה בעיניו הנצוצות כשנופלים אל המים, ויכול ורשאי ליזהר ולסלק ידו בשעת נפילתם, וכל שכן שלא להגביה הכלי כנגדם, ואינם אלא חששות רחוקות. ולכן הוצרכו הרשב״א והר״ן לחילוקים אחרים מההיא דטלית. ואותו אחרון בעל ספר מים חיים[47] (נר״ו) שזכר מו״ר נר״ו [זצ״ל] שם שהתיר, לאו דסמכא הוא כאשר יראה הרואה על פני כל ספרו, וכעת אינו בידי.

עוד דיבר מו״ר נר״ו [זצ״ל] שם מטעם השני שכתבנו בעניותין לעיל [בד״ה כמה] משום מוקצה, וכתב לדמות הגביעים לנר שהדליקו בו בשבת, דלהרמב״ן [שבת קכב: ד״ה ואיכא] בשם הראב״ד שהביא הרשב״ץ [ח״א סימן קל״ז] ומהר״א ן׳ טאוה בחוט המשולש ([הטור השלישי] סימן ז׳) דנר לא הוי מלאכתו לאיסור אלא בסיס, שרי לטלטלו אחר שכבה על ידי תנאי, אפילו שלא לצורך גופו ומקומו. ושם (דף י׳ ע״ב) נשתמש בזה גם בנדונו של ספר מים חיים הנ״ל שאין זמן קבוע לכיבויו ולהדלקתו. גם כתב שם דגם מצד החוט שמתנדנד ע״י הסרת הגביע אין לחוש, דלא עדיף מגביע עצמו להמתירין הנזכרים. ושוב חזר בו בזה שם (דף י״א סוף ע״א). ע״ש. ועיין להמג״א סימן רע״ט (סק״ו) בשם הרב מגיד משנה [הלכות שבת פכ״ה ה״י] דדוקא בנר שעשוי לכבות מהני תנאי, אבל לא בשאר בסיס לדבר האסור, דלא כהרשב״ץ. ע״ש. וא״כ במקום שאין זמן קבוע לכיבויו והדלקתו לא מהני תנאי. וגם בקבוע, נלע״ד ודאי דדוקא גבי נר דחזי לשום מלאכה של היתר אמרה הראב״ד שאין מלאכתו לאיסור, אבל גביע של חשמל בעודו שלם לא חזי למידי רק למלאכתו לאור החשמל, ואין לך כלי שמלאכתו לאיסור גדול מזה. ולכולי עלמא אסור אפילו ע״י תנאי רק לצורך גופו ומקומו. אבל מצד החוט נראה כמ״ש מו״ר נר״ו [זצ״ל] בתחילה, דשפיר דמי לנר על ידי תנאי להראב״ד. אמנם נראה עוד לכאורה, דדוקא גבי נר כתב הראב״ד דהוי בסיס לפתילה ושמן, לפי שהם חלוקים זה מזה. אבל הגביע שהוא מחובר יחד חתיכה אחת ודולק באמצעו, וכן החוט שעובר בו האש, כלהו כפתילה עצמה דמו. אלא דבש״ס דשבת ריש דף מ״ז איתא גבי שמן ופתילה גופייהו דהוו בסיס לשלהבת. וכבר העיר הרב ערך השלחן או״ח סימן רע״ט (סק״ג) שאין לשון הראב״ד מדוקדק. ע״ש. אבל מטעמא קמא דכתיבנא נראה ודאי דהראב״ד מודה בגביע, וכאמור.

עוד כתב מו״ר נר״ו [זצ״ל] שם, דגם הראב״ד דסבירא ליה דנר הוי מלאכתו להיתר שאינו אלא בסיס וכו׳, מודה בכפתור דהוי מלאכתו לאיסור, ולא מהני תנאי אלא לצורך גופו ומקומו. אלא שנסתפק אם מה שמטהו לצד הכיבוי מיקרי לצורך גופו שזוהי מלאכתו כמו קורנס לפצע בו אגוזים וכו׳, או דילמא דכיון שאינו עושה אלא שלא ידליק אחר כך הוי כמו שלא ישבר ושלא יגנב שהוא למנוע ההפסד דאסור, וצד זה מסתבר יותר. ע״כ. ולע״ד ההטיה לכאן ולכאן היא טלטול ולא מלאכה, והכיבוי וההדלקה הם המלאכות, וכשהוא כבר כבוי ומטהו, מלאכה אין כאן טלטול יש כאן, וכלי שמלאכתו לאיסור אין מטלטל בשבת רק לצורך גופו, דהיינו לעשות בגופו מלאכה של היתר בשבת, ולא למנוע ההפסד, מה שאין זה בכפתור. וכן בקורנס לפצע בו אגוזים, שמלאכתו היא להגביהו למעלה ולהורידו בכח על האגוזים לפוצעם, היתכן להתיר להגביהו ולהורידו לבטלה, בלתי היות האגוזים תחתיו לפוצעם ולומר שזוהי מלאכתו? וכן ממש הדבר בכפתור, דהטייתו לבטלה אינה מלאכה. ומניעת ההפסד לא מקרי לצורך גופו, וכאמור.

באופן דבין בשאין קבוע ובין בקבוע זמן לכיבויו ולהדלקתו, לע״ד אין שום צד של היתר, לא להסיר הגביע, ולא לסגור הכפתור, ואפילו על ידי תנאי, ואפילו להראב״ד, ולא תעשה כזאת בישראל. וכן מסקנת מו״ר נר״ו [זצ״ל] שם בסוף התשובה על כל פנים בעיקר הדין. והרציתי הדברים לפני מו״ר

הערות וציונים

47. להרה״ג ר׳ יוסף משאש זצ״ל, והתשובה נמצאת שם בסימן צ״ד.

אוצר ההלכה

נר״ו והסכים בכל הנ״ל. ואמר שיש מהם דברים שהרגיש בהם בעצמו בהיותו בג׳רבא. והוסיף דלפי דברי המג״א הנ״ל דדוקא בנר שעשוי לכבות מהני תנאי, יש לאסור בחשמל גם בקבוע זמן לכיבויו והדלקתו, כיון דעל כל פנים אינו עשוי לכבות מאליו כמו בנר של שמן, רק תלוי בדעת אחרים ושמא לא יכבוהו. ויש סמך לדבריו מדברי המג״א סימן תקי״ח (סקי״ג) שכתב דנר עשוי לכבות יותר מסוכה רעועה. ע״ש. ואמר שרוצה לתקן בהשמטות.

וכן היה, וראיתים אחר שנדפס הספר.

הכלל העולה (מבן המחבר)

א. פעמים נכבה החשמל ביום שבת קדש ואחר זמן חוזר מאליו, אסור לסובב הכפתור בינתים או להוריד הגביע [מנורת החשמל] שלא ידלק אח״כ. [וכן ראיתי בשו״ת יפה שעה (הנדפס מחדש) להרה״ג ר׳ מכלוף אבוחצירה (סימן ט״ז), שאסר לסובב הכפתור, דאין זה לצורך גופו, ושכן כתב בסוף ספר נועם ח״ג בשם כמה אחרונים, ולאפוקי מהרב קרית חנה דוד ז״ל (סימן נ״ו), ע״ש. **נאמ״ן פ״ט**].

ב. כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו, היינו לעשות בגופו עכשיו מלאכה של היתר, אבל לא לטלטלו חנם, כגון קורנס לפצע בו אגוזים פשיטא דאין להגביהו ולהורידו לבטלה בלתי היות אגוזים תחתיו ולומר שזוהי מלאכתו לצורך גופו. (שו״ת איש מצליח ח״א – סימן ל״ב)

קה) שם מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות. נשאלתי מידידנו החכם כה״ר דוד גז הי״ו, אם מותר לסובב ולסגור כפתור החשמל הפתוח בהיות החשמל כבוי מהמקור, כדי שבזמן שיודלק החשמל הכללי לא ידליק אותו מקום. או בהיפך, אם הכפתור סגור מהחשמל הכבוי, אם מותר לפתוח הכפתור המניע כדי שבזמן שיודלק במקורו יודלק גם הוא?

תשובה. קודם כל צריך לברר אופני הספיקות שיש בזה. א׳) כשהוא פותח הכפתור אז הוא גורם הבערה. ב׳) אם סוגר הכפתור עושה גרמא לכיבוי האש. ג׳) הנעת הכפתור עצמה היא טלטול מוקצה. ד׳) יש צד לומר שמא יקרה בזמן שהוא מניע הכפתור בדיוק ידלק זרם החשמל המקורי. והנה לאופן הראשון בהשקפה ראשונה חשבתי לדמות זה למה שכתב מרן ז״ל [סימן שי״ח ס״ד] בתבשיל שנתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן, והרב באר היטב (סק״ח) כתב וז״ל: והוי יודע שכל הדינים אלו דאסורים משום בישול, אפילו ליתן על הכירה או התנור קודם ההיסק אסור, כמו שכתוב בסוף סימן רנ״ג [ס״ה]. מג״א [סקי״א]. ע״ש. והכא נמי גם אם יקדים זווג החשמל קודם הדלקה והבערה אסור, וכיוצא בזה ג״כ כתב (ר״ת) בסוף סימן רנ״ג שם בבאר היטב (סקכ״ד), אבל ישראל אסור ליתן מים אפילו קודם שהסיקו. ע״ש. שמעינן מינה גם הכנה לבד אסורה, שהבישול וההבערה וההדלקה הכל שוה.

ובאופן השני גם כן שסוגר כדי שלא יודלק, יש בזה גרמת כיבוי ואסור, כמו שכתב מרן המחבר ז״ל בסימן רס״ה (ס״ד), אבל ליתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום אסור, מפני שמקרב זמן כבוי הנצוצות. ע״ש. וגם בזה יש לחלק, דשם גורם קרבת כיבוי אש הניצוצות שהיו דולקים, לא כן הכא שאינו גורם כיבוי אלא מונע לאש שלא תדלק, ואדרבא יש לדמותו לאותה רישא שם שאומר שנותנים כלי תחת הנר לקבל הניצוצות שאין בהם ממש שלא יגרמו דליקה, והכא גורם למנוע הדליקה. ובסבובי בצד השוה שבשניהם להתיר בין לפתוח בין לסגור שזה תוכן השאלה בעצמה, נ״ל כיון שבהיתר עשה אין כאן בית מיחוש, והיא משנה מפורשת לענין צידה ופסוקה להלכה במסכת שבת (פרק י״ג משנה ז׳), וז״ל: ישב אחד על הפתח ומלאהו, ובא השני וישב לו בצדו, אע״פ שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור. הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו. וכתב הרע״ב ז״ל והשני פטור האמור כאן פטור ומותר. ופסקה מרן המחבר ז״ל באו״ח סימן שט״ז (סעיף ו׳) השני פטור ומותר והראשון חייב וגו׳. ע״ש. והתוספות יו״ט ז״ל הוסיף עוד לבאר משם הר״ן ז״ל [שבת לח. ד״ה מתני׳ השני] וז״ל: אי נמי כגון צבי קשור בבית זה ונעל, שאף על פי שניתר הצבי אין אומרים לזה שיפתח את ביתו, כיון שבשעה שנעל בהיתר נעל, אף זה השני כיון שבשעה שישב בהיתר ישב, אין מחייבין אותו להסתלק משם לאחר שנסתלק הראשון. ע״ש. וכתב עוד הרמב״ן ז״ל בליקוטיו על מסכת שבת [קו: ד״ה הא] הובאו דבריו להרב כף החיים ז״ל (סימן שט״ז סקמ״ג), יכול השני לישב בצדו, ואפילו אם כוונתו בשביל הצבי שרי, כיון דכבר נצוד על ידי הראשון. ע״ש. והכא נמי אם הכפתור סגור והוא רוצה לפותחו עכשיו כדי שיודלק אחר כך מעצמו, כמו הנועל בפני הצבי בהיתר גם שיותר אחר כך מעצמו שמותר, הכא נמי מותר גם אם יודלק אחר זה מעצמו, כיון שבשעה שפתח בהיתר פתח, וכן לסגור ג״כ אם הוא היה פתוח, גם שעל ידי סגירתו מונע ההדלקה בזמן שזורם זרם החשמל ונדלקים האורות, ונקרא כיבוי שמכבה האש בשבת, זה לא נקרא אלא גרם כיבוי הוא ומותר כמבואר במרן ז״ל בש״ע סימן של״ד (סעיף כ״ב).

אמנם כשנשקול זאת עוד, החשש שמא כשישים ידו לסגור הכפתור או לפתוח הכפתור באותו רגע יוזרם קו החשמל הכללי ונפגש עם הזרמת החשמל בדיוק, הוי מכבה ממש בידים או (דולק) [מדליק] בידים. והוי דומיא לסוגר הבית ונמצא צבי שמור בתוכו, אע״פ שכוונתו לסגור הבית ולא לצוד הצבי, כמו שהסיק בספר כף החיים בסימן שט״ז (סקמ״ו) משם האחרונים, עש״ב שדחו דעת הרשב״א [שם קז. ד״ה תוספתא] שכתב שמותר לנעול לשמור את ביתו, אף על פי שעל ידי זה ניצוד הצבי ממילא, שרי, והקשו עליו מכמה סוגיות בש״ס, דמוכח אפילו לא נתכוון אלא לדבר היתר ונעשה האיסור ממילא, דפסיק רישיה הוא ואסור. ועל כן כתב האליה רבה שם [סקי״ד] דאף אם עשה לשמור ביתו, אם יודע שיש שם צבי חייב. ע״ש.

אבל כל זה הוא כשידוע לו שיש שם צבי כדמשמע הלשון של האליה רבה הנ״ל אבל לא בשלא ידע, וכמו שכתב שם

אוצר ההלכה

המג״א (סק״א) **בשם הרמב״ן** [שם קו: ד״ה הא], **ישב** על הפתח ולא ידע [ש]צבי בתוכו, ואח״כ נודע שיש שם צבי, מותר לו לישב עד שתחשך, מפני שקדמה צידה למחשבתיה. והכא נמי שלא נודע לו זרם החשמל שהרי ידוע לו שהופסק ואין שמה אש, כמו בנר והנצוצות בההיא דסימן רס״ה ששמה יש אש בנר הדולק כמו שכתוב לקמן, שאין כאן פסיק רישיה כיון שזרם החשמל מופסק ועומד ובהיתר עשה מה שעשה.

ובספר כף החיים הנ״ל שם (בסק״ט) [סק״מ] **כתב** גם כן בשם הר״ן ז״ל [שם לח. ד״ה מתני׳ השני], **כשהיה צבי קשור** בבית ונעל, אף על פי שניתר הצבי אחר כך, אין אומרים לזה שיפתח הדלת כדי שישתחרר הצבי, כיון שבשעה שנעל בהיתר נעל. ע״ש.

וראיתי לו לידי״ן הרה״ג הרב רחמים חי חויתה הכהן זצ״ל בספר שמחת כהן ח״א סימן ה׳ [במהדורא בתרא סימן ס״ט] שנשאלה לו כזו, אם מותר לסגור הכפתור בזמן שהופסק זרם החשמל, והוא אתי בה מצד גרם כבוי שמותר. אמנם דוקא בנידונו שמכבין בזמן ומדליקין בזמן, מה שאין כן אם כבה דרך מקרה ולא ידוע איזה רגע ידלק, ואולי באותו רגע שנוגע בכפתור יוזרם החשמל, אם לסגור הרי הוא מכבה בידים בשבת, ואם לפתוח הרי הוא מדליק בשבת כמו שאמרו בשבת דף מ״ז ע״ב. ועיין ברש״י [ד״ה שמקרב] ותוספות ז״ל שם [ד״ה מפני], ובש״ע סימן רס״ה (ס״ד) במים בכלי שיפלו שם הנצוצות, שחשש[ו] שמא בזמן שירים הכלי יפגע בניצוצות ומכבה אותם במים. וכאן נמי בלא קבוע הכיבוי וההדלקה, יש לחוש מאותו רגע שיגע בכפתור יוזרם החשמל והוי מכבה או מדליק בידים ולא גרם כיבוי. ע״ש.

והרב משאש יצ״ו בספרו מים חיים (או״ח סימן צ״ד) כתב להתיר בפשיטות אפילו בלא קבוע לו זמן להדלקה ולכיבוי אלא במקרה הופסק החשמל, בין לסגור שלא יוזרם החשמל בין לפתוח הדרך לזרם ההדלקה כשיגיע זמנו, ומאליו יודלק ומאליו נכבה. ע״ש. והרב שמחת כהן הנ״ל תלה לו הלכותיו בפלוגתא, והחילוק בין רש״י והתוספות לסברת ר״ת שהובאו בשבת דף מ״ז, והביא דבריהם המג״א (סימן רס״ה סק״ח), והביא דברי מרן בב״י סימן של״ד [סכ״ג] וכו׳, הכא נמי יש להתיר שזה הוי מן הצד וכו׳, דלא הוי אלא שלא יתפשט זרם החשמל. וממה שמרן לא הביא אלא תירוץ הרשב״א והר״ן, מוכח דסבירא ליה הלכתא נינהו, וכ״כ משפטי עוזיאל זצ״ל (או״ח סימן י״ט). עכת״ד ע״ש.

פש גבן חשש איסור מוקצה כשמסובב הכפתור ומנענעו לצד הסגירה או הפתיחה והוא מוקצה למלאכתו. הנה מרן ז״ל בסימן רע״ט (ס״ד) כתב, נר שהדליקו בו אותה שבת, אם התנה מערב שבת על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו אחר שכבה. מבואר דוקא על ידי תנאי מותר וגם שהוא כבוי, ועוד מסתמא דוקא לצורך גופו או מקומו. והמג״א שם (סק״ח) הסביר דלא מהני תנאים, דהא [דין] תנאי שיעשהו קודם בין השמשות, והכא אינו יכול לומר איני בודל כל בין השמשות, דהא הוא דולק אותו זמן. ע״ש.

והרב מהרח״כ ז״ל הנ״ל תלה דבר זה במנהג וז״ל: אבל במקום שיש מנהג להתיר טלטול נר שכבה על ידי תנאי, אפילו שלא צורך גופו ומקומו יש להתיר גם בזה[48], וכמו שכתב הרב ישיב משה [ח״ב סימן רל״ב]. ע״ש. ובסוף דבריו כתב עוד, ואיך שיהיה בנדון דידן דלהטות הכפתור יש לאסור אפילו ע״י תנאי, דבכלי שמלאכתו לאיסור לא מהני תנאי. ע״כ. ע״ש.

ומבור הייתי לדמות סבוב הכפתור למה שכתב המג״א (סימן שמ״ח סק״ד), היה קנה בידו והגביה הקצה האחת והקצה השני מונח בארץ, וחזר והגביה הקצה השני, אפילו כל היום כולו פטור, והרי לא עקר החפץ כולו מן הארץ. ע״ש. והכא נמי לא יועקר החפץ כולו ממקומו, וכשיוגבה קצהו מצד אחד ינוח מצד השני, ולא יטולטל כולו ממקומו, א״כ דבר זה פטור אם עשה בדיעבד, אין היתר לכתחילה לעשותו.

וראיתי בקונטריס יד לאחים שכתב בהלכות פסוקות בשם שואל ומשיב [מהדורא תנינא ח״א סימן ה׳] להתיר לסובב שעון של שבת שמסודר מערב שבת לכבות ולחזור להדליק החשמל בשעות ידועות, להקדים או לאחר כיבוי החשמל בזמן המתאים לו. ע״ש. ולא חשו למוקצה בסבוב החוג של השעון.

ואפשר משום שאין כאן אלא סבוב בעלמא בלא טלטול ולא נדנוד, שגם נדנוד מחמירין כדמשמע מדיוקא מדבריו של מור״ם ז״ל (סימן ש״ח סעיף ג׳), כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי. ע״ש. ומשמע דנדנוד לחוד (ודחוף) [ודחיפה] לחוד, שדחיה בעלמא מתיר מר״ן ז״ל לקמן ([סימן ש״ח] סעיף מ׳) בתרנגולת שאין מדדין אותה מפני שמגבהת עצמה מן הארץ ונמצא מטלטל, אבל דוחפים אותה מאחוריה בידים כדי שתכנס. וכתב שם הרב כף החיים ז״ל [ס״ק רמ״ו], פירש הב״ח [שם אות כ״ג] אפילו ברשות הרבים, וכן בתוספתא פט״ז [ה״א]. והא דמותר לדחות, דוקא בחצר ורשות הרבים, אבל בבית אוסר הב״ח אם לא שברחה מהביצים. אליה רבה ([שם] אות פ״א). משמע דמשום פסידא התירו. אז גם כאן במקום שמשים אצבעו על הכפתור בדחיה בעלמא ואז הוא נסגר או נפתח באותה דחיה, אם יש הפסד או צער בעלי חיים המקיל יש לו על מה לסמוך והמחמיר יבורך.

ורציתי (להשיג) [להציג] כאן דברי ספר שמירת שבת כהלכתה פרק י״ב [סעיף] (ט״ז) [י״ד] שהם הולכין כסדרן וז״ל: (שהוא חילק בין להקדים הכיבוי בין לאחר) היה השעון מכוון מבעוד יום לכבות החשמל בשעה מסויימת, מותר להזיז בשבת המחוג אחורה כדי שיכבה מאוחר יותר, אבל אסור להזיז את

הערות וציונים

48. ובהשמטות לשו״ת שמחת כהן חזר בו והעלה לאיסור, ובמהדורא בתרא נדפס בסימן ס״ט בגוף התשובה.

אוצר ההלכה

המחוג קדימה כדי שיכבה בשעה מוקדמת יותר. וציין בהערות (סקמ"ט), עיין שו"ת יביע אומר (ח"ג סימן ח"י) נראה דגרם דחיית מועד הכבוי דומה לפותח מקרר חשמלי בזמן שפועל, על ידי כך גורם שהמנוע יפעל יותר זמן. וע"ש בתשובה לצורך חולה אף שאין בו סכנה או לצורך מצוה מותר להזיז מחוג שעון השבת גם כדי שיכבה מוקדם יותר. ובלבד שיזהר שלא לכבות בידים מהא דסימן של"ד (סעיף כ"ב).

ובינתים נפסיק בשעון ונחזור לשעה שזרם החשמל הופסק, כתב הנ"ל [סעיף ט"ז] שמותר להוציא את התקע מן השקע על מנת שהאור לא יודלק עם הפעלת זרם החשמל, אלא שיש לעשות זה כלאחר יד כגון במרפק, כדי להמנע מטלטול מוקצה בידים, ובשעת הצורך מותר אף להכניס את התקע לשקע וכמובן כלאחר יד כנז"ל, כדי שהאור ידלק עם הפעלת זרם החשמל. וכתב שם בהערות (סקנ"ה), ועדיף טפי מגרמא בעלמא דלא שרינן רק במקום פסידא, שהרי כעת לא נעשה שום דבר, אלא שמכח פעולתו יצא דבר מה לאחר זמן, ולכן מותר לצורך שבת ויום טוב, ע"ש שציין שו"ת חלקת יעקב ח"ב סימן (מ"א) [מ"ה]. ע"ש. כל זה כתבתי הלכה ללמוד ולא הלכה למעשה, הנה מבורר והבוחר יבחר. (שו"ת ויען אליהו – סימן כ"ג)

קו) שם מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות. מנורת חשמל שנכבית על ידי שעון שבת, וברצונו שתשאר כבויה ולא תדלק שוב בשבת, ולכן הוא מניד ומסבב את הכפתור של מנורת החשמל, ועל ידי כך ישאר החשמל כבוי, יש מקום להתיר על פי סברת הפוסקים הסוברים שאין מוקצה במחובר, ומפני שיש חולקים על זה, יעשה תנאי מערב שבת שאחר כיבוי החשמל יוכל להניד את הכפתור החשמלי כדי שלא ידלק אחר כך, ותנאי אחד מועיל לכל השנה.

(חזון עובדיה שבת ח"ג – דין מחובר ה"א)

קז) שם ומכל מקום מותר ליתן מים בעששית וכו'. יש בזה תרי גווני, אחד, שראש הפתילה אחוז למעלה וראשה השני משולשל למטה תוך השמן, ובזה לעולם אין הראש הדולק נופל תוך המים, אלא כשכלה השמן הנר נכבה ואין המים גורמים כלל כיבוי, ואף אם יתן מים לתוך עששית בשבת אין כאן משום מכבה אלא משום מבעיר, שמגביה השמן וטובל בשמן את הפתילה הנגובה, ובזה לא שייך כוונה לכבות, שאין כאן תועלת למהירות הכיבוי כלל. ויש שהצנור שהפתילה אחוזה בו צף על גבי השמן, וכשכלה שמן הוא נופל לתוך המים,[49] [שהשמן שהוא עב הוא צף ואינו שוקע אבל במים הוא שוקע], ובזה אם יתן מים בשבת הוי כנותן מים תחת הנר לקבל נצוצות, ויש מקום לאסור גם מערב שבת לפירוש רבנו תם דטעם שאין נותנין מים תחת הנר הוא משום דליכא מידי דמפסיק בין המים לנצוצות, ובזה הוא הנידון של התוספות [שבת] דף מ"ז ע"ב [ד"ה מפני], וכתבו להתיר היכי שאין כוונתו לכיבוי אלא להגביה השמן, ומשמע דאם כוונתו לכבות אסור. וכל זה לפירוש רבנו תם, אבל לפירוש ה"ר פורת אפילו מכוין לכיבוי מותר, דהכא לא שייך למגזר דלמא יכבה בשעת נתינת המים, שאם יכלה השמן ודאי לא יתן מים, שהרי זה מכבה ממש, ובזמן דאיכא שמן לא יבוא למלאכה דאורייתא בנתינת המים לעולם.

והרא"ש [שבת פ"ג סימן כ"ד] כתב דמים בעששית מותר, שאין כאן גרם כיבוי כלל, דאפילו לא יתן לתוכו מים כשיכלה השמן תכבה הפתילה, ואין נתינת מים ממהרין הכיבוי. ונראה דהרא"ש מיירי שהפתילה קבועה למעלה מן הנר, דבזה אין כאן גרם כיבוי כלל. ומיהו קושטא דמלתא שאפילו הפתילה צפה על השמן כאופן השני שכתבנו, מותר לדעת הרא"ש, וכמו שסיים הרא"ש שם דלנפילת נצוצות לתוך השמן לא חיישינן, כיון דליכא למיגזר משום כיבוי דאורייתא, הכא נמי ליכא למיגזר שיתן מים לאחר שכלה השמן, וכמו שכתבתי לעיל.

והנה המחבר מיירי שהפתילה צפה על גבי השמן, כאופן השני שכתבנו, ומכל מקום מותר מפני שאינו מתכוין, והוא כפירוש ר"ת, והיש אומרים שהביא רמ"א הוא כפירוש ה"ר פורת.

משנ"ב שם בביאור הלכה ד"ה כיון, כתב דעת הרא"ש דבנותן מים בעששית ליכא כיבוי כלל, ומשמע מדבריו ז"ל דהפוסקים חולקים עליו. ולפי מה שכתבתי לעיל אין כאן מקום לאיפלוגי, דבפתילה למעלה דמיירי הרא"ש ליכא מאן דפליג, ואפילו אם תמצי לומר דהמים גורמים שתכבה הנר בעוד שיש עדיין מקצת השמן, מכל מקום אין כאן כיבוי אלא כפורש עור של גדי על השידה [שבת קכ.], ואין בזה גרם כיבוי. ומה שכתב במשנה ברורה שם [ביאור הלכה ד"ה ויש אומרים] בשם הרשב"א [שבת מז: ד"ה ויש] דנתינת מים בעששית הוי כנותן מים תחת הנר אלא שאינו מכוין לכיבוי, דברי הרשב"א שם הם בנפילת נצוצות, או בנפילת ראש הפתילה הדולק לתוך המים, אבל כשראש הפתילה קבוע למעלה, ודאי אין כאן איסור של גרם כיבוי.

(חזון איש – סימן ל"ח סק"ח)

קח) שם ומכל מקום מותר ליתן מים בעששית שמדליקים בה בערב שבת וכו' הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי וכו'. כתב הרב באר היטב ז"ל (אות ד') בשם המג"א [סק"י], דאסור לכ"ע ליתן מים לתוך קנה שעומד בו נר שעוה מערב שבת כדי שיכבה כשיגיע למים בשבת, דהא מתכוין לכיבוי וכו'. ומסיים שם במוסגר, אמר המגיה, שמעתי מכמה גדולים שנהגו ליתן מים לתוך הקנה על ידי אינו יהודי מערב שבת. ע"ש. ומזה נראה לענ"ד דיש להתיר לגוי שיעריך בעד ישראל כלי מניע השעות באופן שכשתגיע שעה פלונית מושך איזה חוט ברזל או

הערות וציונים

49. תוספת זו במקור.

עץ, ומכסה בזה נקב המוציא את האור של החשמל. אבל לעשות כן מערב שבת על ידי ישראל, הגם דלפי מה שכתב הרב כף החיים ז"ל בסימן של"ח אות (כ"ב) [כ"ד] בנדונו שהרב בן יהודה [סימן קנ"א] אוסר (והשו"ע) [והשואל ומשיב] (מהדורא תנינא סימן ה') ומהר"ם שיק (סימן (תנ"ז) [קנ"ז]) מתירים, היה נראה לכאורה לאסור בנדון דידן. (באר משה)

קט) שם ומכל מקום מותר ליתן מים בעששית שמדליקים בה בערב שבת וכו' הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי וכו'. שאלה. האם מותר להעריך מערב שבת כלי המניע לשעות (שעון שבת), שבהגיע שעה פלונית הוא מניע כלי אחר שגורם שהאור המאיר מהחשמל לא יאיר עוד, או דילמא אסור משום מכבה או מאיזה צד זולת זה.

תשובה. ודאי כי האור הזה הולך הוא דרך צנורות קטנים ממקום למקום ובמקורו עודנו מאיר, אלא דעל ידי תנועת אותו כלי נסגר הפתח לאותו האור שלא יכנס למקום ההוא עד אשר יפתח אותו, ואם כן אין כאן שום כיבוי אש כלל, רק סגירת דלת בפני האור שלא יכנס, ולכאורה יש לדמותו לאור שבחדר או בבית וסוגר את הדלת של זה או של זה שלא יכנס האור. אך נראה דלא דמי כלל, דהתם לא יש דבר העובר דרך הצנור, אלא שהאור שהיה מתפשט אנה ואנה מונעו בסגירת הדלת שלא יכנס, אבל בנדון דידן שיש דבר העובר ממקום למקום דרך צנורות, אולי כיון שמתכוין למונעו הו"ל כאילו מכבה את האש שהיתה עוברת, שהרי קודם זה היה האדם נכוה מחמת אותו האור, ועתה הוא קר ואינו נכוה ממנו כלל. דאי לא תימא הכי, לא ימצא כיבוי בעולם, שהרי גם האש כשנכבית אינה נכבית ממש רק למראה עינינו, אבל באמת היא מתפזרת באויר ונאחזת ביסודה ומקורה. אך יש לדחות דלא דמי, דהכא אין האור נכבה ומתפזר ונאחז במקורו ומקומו, אלא שעומד כמו שהוא במקומו, ובכה"ג לא הוי כיבוי כלל. וכן נראה דעת איזה מהחכמים נזכרו בעתון, והביא דבריהם מהרמ"ז [מורנו הרב רבי משה זקן מאוזז] ז"ל בספרו ויאמר משה (הלכות יום טוב סוף סימן י"ב). ע"ש. אלא דלשונו שם מורה דאסרו זה רבנים גאונים, אלא שלא אמרו בזה איסור מכבה. ועל כל פנים מדלא כתב שהתירו, נראה מיהא דאסרו מצד אחר. ואם כן יש לומר דהני מילי באם עושה כן בשבת ויו"ט, אבל אם נעשה מאיליו על ידי כלי הערוך מערב שבת קודש לזה אין לאסור. וכן ראיתי למהרס"ך נר"ו [נראה שהוא הרה"ג ר' סוסו הכהן זצ"ל. ועיין בספרו חיים ביד ח"א או"ח סימן כ"ח] בתשובה שצידד כן. ע"ש. ושוב הביא דברי הרב כף החיים בסימן של"ח (אות כ"ד) בהערכת כלי שעות ובאשמורת שבת מתנועע וגורם הדלקת נר מעצמו, שהרב בן יהודה [סימן קנ"א] כתב לאסור, ובשואל ומשיב מהדורא תנינא (ח"א סימן ה') כתב להתיר, וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (סימן קנ"ז). ע"ש. וכתב דבכבייה שהיא מלאכה שאין צריך לגופה, אפשר דגם הרב בן יהודה מתיר. עכת"ד נר"ו. והנלע"ד בלא"ה דגם אי נימא דכיבוי כהבערה ממש, מכל מקום הויא פלוגתא בדרבנן, דודאי לא פליגי מן הקצה אל הקצה, דלהרב בן יהודה אסור מדאורייתא ולהרב שואל ומשיב ומהר"ם שיק מותר אפילו מדרבנן, אלא דבדרבנן פליגי, ואם כן ספיקא דרבנן הוי ולקולא. והכי נמי מסתברא, דלא אפשר שהאדם העושה מערב שבת איזה פעולה שתהיה נעשית על ידי כך בשבת, תהיה אסורה מדאורייתא, אלא דמדרבנן יש לאסור משום שמא יעשה כן בשבת, ואם כן ספיקא דרבנן ולקולא וכאמור. ועוד דנראה מדבריו קצת דהשואל ומשיב ומהר"ם שיק ראו דברי הרב בן יהודה וחלקו עליו והלכה כבתראי, ועוד דרבים הם והלכה כרבים. וכ"ש די"ל דכולי עלמא מודו בנדון דידן שהוא רק חוצץ מפני האור ואינו מכבה כלל, וכדקיימא לן בעלמא דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ואמרינן דבכה"ג דיש בלא"ה פנים להתיר, גם הרב בן יהודה יתיר. אך מה שכתב מוהרס"ך נר"ו לחלק דכבייה שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה מודו, אינו נראה, דעל כל פנים מלאכה היא ואסרתה התורה, תהיה מה שתהיה. וכן אם הנדון הלזה איסורו מדרבנן על כל פנים רבנן אסרוהו, ומה לי צריכה לגופה או אינה צריכה לגופה. (דאף להפוסקים דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, מכל מקום אין להקל בה מדרבנן כמו שכתב הרב ערך השלחן סימן רנ"ג (אות ו')[50], וסימן רע"ח [סק"א], והרב משנה ברורה סימן רע"ח [סק"ג]. ע"ש).

וראיתי להרב באר היטב (סימן רס"ה סק"ד) שכתב בשם המג"א, דאסור לכ"ע ליתן מים לתוך קנה שעומד בו נר שעוה כדי שיכבה כשיגיע למים, דהא מתכוין לכיבויו, והאש נופל לתוכו ממש והמים בעין והם תחת האש. ושם במוסגר, אמר המגיה, שמעתי מכמה גדולים שנהגו ליתן מים לתוך הקנה על ידי אינו יהודי מערב שבת. ע"ש. ואם כן בנדון דידן יש להתיר שיעריך הגוי את הכלי הנזכר מערב שבת, אבל על ידי ישראל יש לאסור, דמדברי מרן ז"ל (ס"ד) דלא סבירא ליה להתיר גרם כיבוי רק אם אינו מתכוין לו, ודלא כמור"ם שם, נראה דבמתכוין לו יש לאסור גם דהוי מערב שבת ואינו נעשה שום מעשה בידים. אלא דיש לחלק כדאמרן מעיקרא דאין כאן כיבוי.[51] [וזה נראה דדמי לנותנין נר של שעוה בחול שכתבו האחרונים דלכולי עלמא מותר, דאין זה כיבוי אלא שהחול מונעו מלשרוף ועל ידי זה נכבה מאליו. עיין למהרמ"ז [אולי צ"ל למהרש"ז, והוא ש"ע הגר"ז] סוף סימן רס"ה [ס"ט], ולהרב מסגרת השלחן (סימן ע"ה אות י"ב), והרב חיי אדם (כלל צ"ה אות ה'), והרב משנה ברורה סוף סימן רס"ה [סקי"ח]. ע"ש. והכא נמי אין זה כיבוי, אלא דעל ידי תנועת אותו כלי נסגר הפתח להאור שלא יעבור עוד. ועיין להרב ישיב משה (ח"ב סימן רט"ו) דדעתו להתיר, דלא גזרינן בזה שמא יעשה

הערות וציונים

50. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ג אות שע"ז. **51.** תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

כן בשבת, דפשוט הוא דאסור בשבת ולא יטעו בזה. ע"ש. ועיין להרב המגיה בספר אוהב משפט (או"ח סוף סימן כ"ג)].
(שו"ת שואל ונשאל ח"ד – סימן מ"א)

קן) שם ומכל מקום מותר ליתן מים בעששית שמדליקים בה בערב שבת וכו' הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי וכו'. דלא הוי אלא גרם כיבוי. כתב בביאור הלכה [ד"ה גרם כיבוי] דבשבת גופא היתר בגרם כיבוי אינו אלא במקום פסידא כמ"ש בסימן של"ד [סכ"ב], אבל בערב שבת שרי גם בלא פסידא. ועל פי זה התירו סדור שעון מערב שבת שיכבה בשעה מסוימת, כמו שכתב הראש"ל משפטי עוזיאל (ח"א סימן רכ"ה)[52], והגאון ויאמר מאיר (בסימן ח'). ולסידור שעון חשמלי שיחזור וידלק בשבת גופא אסר הראש"ל משפטי עוזיאל שם. ובכל זאת כתב שבראותו שרבים וגדולים התירו אינו מוחה ביד המתירים, ועכשיו נתפשט ההיתר הזה כמעט ברוב הבתי כנסיות, ויש להם על מי שיסמוכו[53]. (נתיבי עם)

קיא) שם כיון שאינו מתכוין לכיבוי וכו'. כתב הרב מגן אברהם [סק"י], דלפי מ"ש הרא"ש [שבת פ"ג סימן כ"ד] אף בשבת מותר לעשות כן, אם מדליק הגוי לצורך חולה. והביאו הרב תוספת שבת [סקי"ב]. והרב אליהו רבה [סק"ט] כתב על דברי הרב מגן אברהם דאין לסמוך על זה, חדא, דלשאר פוסקים ודאי אסור, ועוד אפשר דגם הרא"ש מודה בשבת גופיה דחיישינן שישפוך המים אחר שידליק השמן ויבא לכיבוי ממש. עכ"ל. ונראה דבמקומות שהמנהג להדליק בעשישיות שהם נותנין מים תחילה ואח"כ שמן, ויהי כקרוא גוי הוא מתקן הכל כמנהג העיר, אין לפקפק כלל, אפילו בשבת על ידי גוי לחולה, דהוא מעצמו עושה כפי סדר המנהג בעיר וכולי עלמא מודו. ומה גם דבעשישיות שאנו נוהגים בארץ הצבי אם השמן טוב הוא כלה לגמרי ולא נשאר כלל מהשמן כמו שכתב הרא"ש, והפוסקים אחרים דברו לפי מקומן. ודוק. וכן ראיתי מעשה בארץ הצבי כשקורין גוי לחיה או חולה הוא מטיב העשישיות כמנהג וכמעשהו בחול ואין פוצה פה. (מחזיק ברכה – סק"ב)

קיב) שם כיון שאינו מתכוין לכיבוי וכו'. כתב ב"י, ובתשובות הגאונים כתוב כו'. נ"ב: וכן פסק רבנו בש"ע (ס"ד). ועמ"ש הרב מג"א בסק"ט. ועל מה שכתב בסק"י, ולפי מה שכתב הרא"ש [שבת פ"ג סימן כ"ד] אפילו בשבת שרי כשהגוי מדליקו לצורך חולה. עמ"ש הרב מחזיק ברכה (סק"ב)[54].
(דברי מנחם – הגב"י סק"ב)

קיג) שם כיון שאינו מתכוין לכיבוי וכו'. כתב במג"א [סק"י] וז"ל: וא"כ אפילו בשבת שרי וכו'. עכ"ל. נראה כוונתו דמי שנותן להדליק לצורך חולה בשבת ע"י נכרי, מותר לישראל לשפוך המים והשמן לעששית והנכרי ידליק, משום דלהרא"ש [שבת פ"ג סימן כ"ד] אין בזה אפילו גרם כבוי. ויש שרצה לפרש בכוונתו דמותר לישראל לשפוך מים להשמן אפילו אחר שהדליק אליבא דהרא"ש, ולענ"ד לא נהירא, דא"כ למה להמג"א לומר כשעכו"ם מדליקו, היה לו להשמיענו זאת בעששית שהדליק בערב שבת על ידי ישראל. ואפשר סבירא ליה להמג"א דאחר שהודלק אסור לתת מים בשבת, דלמא תפול טיפת מים על השלהבת[55]. (תנובת יהודה)

קיד) שם כיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להגביה השמן. נ"ב: או שלא ישבר הכלי מותר. סמ"ג (לאוין ס"ה דף י"ו ע"ג).
(יפה ללב ח"ז – סק"א)

קטו) שם הגה ויש אומרים וכו'. כתב ב"י (דף קע"ג ע"ב שיטה כ"ד) דהתם ודאי כו'. נ"ב: ויש אומרים אפילו מתכוין לכבוי שרי מאחר שאין המים בעין תחת השמן לא הוי אלא גרם כיבוי וכן נוהגין. ספר המפה.
(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"א)

קטז) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. כתב במג"א (סק"י) צ"ע וכו', עד ודברי רמ"א צ"ע. לפי פירוש ראשון שכתבו התוספות סוף כירה [שבת מז: ד"ה מפני] וכמו שכתב מג"א (סק"ח) והוא לדעת רש"י [שם ד"ה אלא], ודאי שדברי רמ"א נכונים, דכל שאין המים בעין לא מקרי מקרב את כיבויו, ואפילו מכוין לכבות אין בזה איסור, דהטעם הוא משום גזירה שמא יעשה כן בשבת, ובשבת נמי כי האי גוונא אינו אלא גרם כיבוי. וכן כתב רש"י [שם] בהדיא, משום שהמים בעין. ובדברי הסמ"ג עצמו [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג] אין הכרע גמור, דאפשר לרווחא דמלתא כתב באלו הצלוחי[ו]ת פשיטא דמותר, דיש ביה תרתי לטיבותא, שאין המים בעין [ו]גם אין כוונתו לכבות, אבל אין הכי נמי בחדא לטיבותא נמי מותר, אם אין המים בעין או שאין כוונתו לכבות. אלא שבמרדכי [שבת סימן שי"ז] כתב נמי כלשון הסמ"ג, וסיים אבל אם אינו נותן לדעת כיבוי כגון אלו הצלוחי[ו]ת וכו'. מיהו גברא אגברא ליכא לרמייה. ואפשר דרמ"א כתב יש אומרים אלו לפי פירוש ראשון של תוספות הנ"ל ולדעת רש"י. ולפי דעה זו אף בנר של שעוה מותר ליתן מים בערב שבת לתוך קנה, דכל שאין יכול לבא לידי כיבוי בשעת נתינת המים רק אח"כ, אין לגזור ולאסור בערב שבת לדעת התוספות בפירוש ראשון, דוק ותשכח. ולפי דברי ט"ז (סק"ג) לק"מ על רמ"א, אלא שפירושו דחוק בדברי רמ"א, ואין זה כוונתו. (חמד משה – סק"ג)

קיז) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. כתב ב"י (דף קע"ג ע"ב שיטה כ"ז), דהתם ודאי וכו'. נ"ב: ויש

הערות וציונים

52. ועיין עוד בשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג (סימן ל"ב) שהאריך בזה. ע"ש. **53.** ועיין מה שכתב בדין זה בספר חזון עובדיה שבת ח"א (דיני מלאכה איש (סימן ל"ח סק"ט), נדפס לעיל אות צ"ט.

המתחילה מערב שבת הערה ג'), נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רנ"ב אות ג'. **54.** נדפס באות הקודמת. **55.** עיין מה שכתב בזה החזון

אוצר ההלכה

אומרים אפילו מתכוין לכבוי שרי, מאחר שאין המים בעין [אלא] תחת השמן לא הוי אלא גרם כיבוי. ספר המפה. והמג"א (סק"י) הקשה צ"ע, וז"ל הסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג] אסור ליתן בכלי מים אפילו מערב שבת מפני שהוא מקרב כיבוי וכו', ובכוונת כיבוי [הוא] נותן המים, הרי אלו כמכבה בידים, אבל צלוחית שנותנין שם מים להגביה השמן או שלא ישבר הכלי מותר. עכ"ל. הרי בהדיא שאם מתכוין לכיבוי אסור. עכ"ל. ונראה דמה שכתב מור"ם אפילו מתכוין לכיבוי שרי, היינו שהנותן מים בעששית מתכוין שאחר שיכלה השמן שיכבה תיכף ומיד ולא יקלקל הכלי, נמצא שכוונתו אינו לכבות אלא שיכבה כדי להציל הכלי כדי שלא ישבר. ואין ספק שמכח קושיא זו כתב הרב בעל ט"ז (סק"ג), פירוש, שמתכוין שאחר שיכלה השמן יכבה תיכף ומיד ולא יקלקל הכלי. ע"כ. והם דברים בלי טעם, אלא שכיון למה שכתבתי. (יד אהרן – הגב"י)

קיח) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. במג"א (סק"י) צ"ע וכו'. יראה דממה שכתב הסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג], אבל אלו צלוחי[ו]ת שנותנין שם מים להגביה וכו'. אינו מוכרח דאיירי בלא מתכוין, דיש לומר שדבר בהוה שסתמן להגביה, אבל הוא מכוין לכבות. וכן נוטה דעת הרא"ש [שבת פ"ג סימן כ"ד] והטור להמעיין בהם. (ברכת דוד)

קיט) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. הטעם כמו דקיימא לן [סימן של"ד סכ"ב] דעושין מחיצה בכלים שלמים ונותנן לפני אש, שאם יבא האש שם יהא נכבה כיון דהוי הפסק בין האש למים, הכא נמי השמן מפסיק בין הנר למים והוי כמחיצה גמורה. ובזה נסתלק קושיית המג"א [סק"י]. ע"ש. וק"ל. (מתוק מדבש)

קכ) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. מה שתמה המג"א (סק"י) דהא בסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג] לא התיר אלא דוקא כשנותן מים כדי להגביה השמן או שלא ישבר הכלי וכו', משמע שאינו נותן בכוונת כיבוי. נ"ל דרמ"א סבירא ליה דמ"ש שלא ישבר הכלי, היינו שיכבה הנר כשיגיע למים ועל ידי זה לא ישבר הכלי, וכן מפורש בט"ז [סק"ג]. ודו"ק. (בגדי ישע)

קכא) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. וגם בסק"י [כתב מג"א] צ"ע על הרמ"א. יש להמליץ דהוקשה לו לשון הסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג] בסיפא, אבל (כלי) [אלו] צלוחיות שנותנין [שם] מים להגביה השמן או שלא ישבר הכלי מותר. בשלמא שלא ישבר חילוק אורחא דמלתא בצלוחית, אבל להגביה מה חילוק, רק שכולל יחד שאם דעתו להגביה בכל ענין שרי אפילו ניחא ליה גם בכבוי. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי"ח ע"א)

קכב) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. על מה שכתב בש"ע דמותר ליתן מים בעששית שמדליקין בה בערב שבת כיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להגביה השמן, כתב על זה בהגה וז"ל: ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי, מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן לא הוי אלא גרם כיבוי, וכן נוהגין. עכ"ל. והקשה המג"א בסק"י, דהא בסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג] מבואר להדיא דאינו מותר רק להגביה השמן או שלא ישבר הכלי, אבל אסור ליתן לתוך הכלי מים, כיון דבודאי יפלו הניצוצות ומכוין לכיבוי, ע"ש במג"א שהניח בצ"ע. ולא ראיתי תירוץ על זה. ובפמ"ג [אשל אברהם סק"י] כתב שהט"ז [סק"ג] תיקן זה במה שכתב דהפירוש שמכוין שלא יקלקל הכלי. ע"ש. ותימה גדול לפרש כן, דאם כן לאיזה צורך האריך בהגה כל כך, והו"ל למימר בקיצור דהוא הדין אם מכוין שלא ישבר הכלי, דהא להגביה השמן גם המחבר מתיר, רק דהסמ"ג הוסיף שלא ישבר הכלי, ובעל כרחך כוונת ההגה במכוין לכיבוי ממש, ואם כן צע"ג לכאורה.

אך נראה ליישב, דהנה המג"א כתב דמה שכתב הסמ"ג שכיון שהמים בעין וכו', כוונתו למה שכתבו התוספות [שבת מז: ד"ה מפני] לחלק בין נידון דידן להא דמותר להעמיד כלים מלאים מים [שם קכ:], דדוקא התם שרי כיון דמפסיק כלי בין המים ובין האור, אבל הכא המים והאור באין להדדי. ע"ש. ולכאורה קשה, דהא גם הכא יש הפסק שמן. אך במחצית השקל ביאר על נכון וז"ל: דדוקא בכלי דהשתא מפסיק כלי בין המים ובין האש, ואפילו בסוף כשיתבקע ולא יהיה הפסק, מכל מקום לא ישרף כי אם יתבקע(ו), מיקרי הפסק ואיכא היכרא, מה שאין כן בצלוחית, אף על גב דהשתא איכא הפסק, דהא המים למטה מן השמן, מכל מקום כשיכלה השמן ואז יפלו הניצוצות לתוך המים אז לא יהיה הפסק כלל, דהא השמן אז יהיה כלה ולא יהיה היכר כלל. עכ"ל. והיינו דלא יהיה היכר ויבוא להתיר גרם כיבוי באותו ענין שאין בו הבערה והדלקה. והנה הפמ"ג כתב דהמג"א אינו מפרש כהט"ז הנ"ל, רק שמכוין לכבותו שיהיה נשאר מעט שמן דכשמגיע קרוב למים אף שיש שמן נכבה. ע"ש. וא"כ ניחא, כיון דכוונתו שיהיה נשאר שמן א"כ שוב יהיה הפסק, ויש היכירא כנ"ל, ולא יבוא על ידי זה להתיר גרם כיבוי כנ"ל, והא דהסמ"ג כתב בסיום דבריו רק במכוין להגביה השמן ושלא ישבר הכלי, ולא כתב במכוין שישאר שמן, היינו משום דנשמע מתחלת דבריו שכתב דאסור ליתן בכלי מים כיון דהמים בעין. ע"ש. א"כ כתב להדיא דעיקר האיסור משום דהמים בעין, וא"כ ממילא שמעינן דבכהאי גוונא בשמן מותר, כיון דנשאר שמן כנ"ל. ודוק כי קצרתי, ולענ"ד נכון דכן דעת הרמ"א ז"ל. (מוליך לימין משה – אות ל"א)

קכג) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו'. עיין מג"א (סק"י). נ"ב: ולי נראה שרמ"א לאו אריש דברי הסמ"ג [לאוין ס"ה דף ט"ז ע"ג] קאי, שהוא משנה שלימה (שבת מז:), ומשמע ליה דהיינו טעמא כיון שהמים בעין הרי הוא כמכבה ממש בידים, אלא אסוף דברי הסמ"ג קאי אצלוחית שנותנים מים להגביה השמן, שאפילו מתכוין שאחר שיכלה השמן יכבה תכף,

אוצר ההלכה

וכמו שכתב הט"ז [סק"ג], מכל מקום כיון שאין המים בעין שרי, כן נראה לי בכוונת רמ"א ז"ל. (עיין להרב מחצית השקל ותמצא נחת. הג"ש [הגהות שמואל]). (מגן בעדי)

קכד) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי. כתב מג"א (סק"י), יש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי וכו', ומדברי כולם למדנו דאסור ליתן מים לתוך הקנה שעומד בו נר שעוה, כדי שיכבה כשיבא עד המים כו'. עכ"ל. נסתפקתי אם הנכרי נותן המים לתוך הקנה ערב שבת אם יש לצדד להקל, ויש סברות לכאן ולכאן וצל"ע. ובמקום שריח רע יוצא מן הכיבוי דהיינו בנר של חלב אפשר שיש להקל על דרך זה, וצ"ע.

(שו"ת תשובה מאהבה ח"ב – סימן רמ"א)

קכה) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי. במג"א [סק"י] אוסר [ליתן] מים לקנה [שעומד בו] נר שעוה. וה"ה חלב, ונהגו ע"י עכו"ם מערב שבת והוא נכון.

(מאורי אור ח"ג – דף ל"ג ע"ב)

קכו) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי. עיין באר היטב (סק"ד), ושערי תשובה (שם). ועיין בשו"ת מראה יחזקאל (סימן (ו') [ז']) דמותר ליתן מים בקנה שתוחבין בו הנר קודם השבת, כדי [ש]כשיגיע השלהבת להמים יכבה. ובפרט בנר של חלב (בציר"י) פשיטא שמותר ואין חשש איסור כלל אפילו על ידי עצמו, בפרט במקום חולי דלא גזרי ביה רבנן. יעו"ש בטעמו. ועיין בזכור לאברהם בהלכות שבת (ערך כיבוי). אמנם בספר הקובץ על הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת (הלכה י"ג), ובספרו שלום ירושלים על מסכת שבת (דף ט"ז ע"א [פ"ג ה"ח]), כתב שם שאין להקל רק לצורך גדול. ועיין מה שהאריך בזה בספר שארית צבי בהלכות יו"ט סימן תקי"ד [סק"ג], ועיין בספר שלחן עצי שטים בדין מכבה (סימן ג' סעיף ח') ובדין ערב שבת (סימן ד' סעיף י"ח). ועיין בספר פדה את אברהם (מערכת שי"ן אות ד') וז"ל: והנה אם יכול אדם בערב שבת לסדר בעשישית שש פתילות קצרות שימהרו לכבות ואחת גדולה כדי שתספיק להיות דולקת כל הלילה, וישאר בא', אי נקרא זה גורם כיבוי, על זה עלה ונסתפק בספר לב מרפא מערכת ג' [ד"ה גורם כיבוי] והביא ראיות לאסור, ושוב הביא לצד היתר ודחאו, והוא חידוש בעיני שלא הביא ממה שהבאתי בספרי ויען אברהם (סימן ל"ט) מהרב מטה אהרן [ח"א כללי הגימ"ל אות ל"א] ושאר פוסקים השייך לנידונו. ועיין מה שכתב הרב חלקו של יוסף בסוף ספר אמרי אמת דף (מ"ג) [ס"ג] ע"א[56], ולהרב אהלי יהודה הכהן דף מ"ג ע"ב [אות ג' ד"ה גורם]. עכ"ל.

[הערת מהרש"ם: עיין מג"א (סק"י) בשם אור זרוע ודרכי משה [אות א']. וע"ש באור זרוע ([ח"ב] הלכות ערב שבת סימן כ"ח [ד"ה פרק כירה]) שהביא מדברי הערוך (ערך נר) להתיר בזה, ושכן נהגו בבית רבנו שבבבל, ושתי בתי ישיבות, ובכל ביהכנ"ס ובית המדרש. והאור זרוע כתב שטעות הוא לערער על מנהג זה. ע"ש. וגם באליה רבה [סק"י] העיד שהמנהג להקל, וכתב שני טעמים להחזיק המנהג. ע"ש].

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ד)

קכז) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי. עיין מג"א (סק"ט) [סק"י], דמדברי כולם נשמע דאסור ליתן מים לתוך הקנה שעומד בו נר שעוה, אך באור זרוע [ח"ב הלכות ערב שבת סימן כ"ח ד"ה פרק כירה] הובא בדרכי משה [אות א'], כתב, כיון שנותן המים קודם שידליק שרי, אך כיון שהרמ"א השמיטו אפשר דלא ס"ל. וראיתי דהאחרונים כתבו דמכל מקום נהגו כן. והנה כעת יש מכונה של ברזל המחזיק הנר כמו צבת, וכשבא האור סמוך להצבת דאז קצת הנר הוא ריק, ואז הברזל דוחקו ומכבה. והנה אם מותר לתת מים, הוא הדין דמותר בברזל הנ"ל. ואך יש לעיין ביו"ט דמדליקין בלילה ביו"ט אי שרי, ומקום הספק הוא אצלי דאם נאמר טעם להמנהג שנותנין מים בקנה, הוא על פי דברי האור זרוע, כיון דנותן מים קודם שמדליק והוי כלא הדליק נר ארוך כ"כ רק נר קצר עד המים. ולפי זה אף ביו"ט שרי, כיון דנותנו קודם שמדליק. אך באליה רבה [סק"י] כתב דסמכו על דברי הכלבו [הלכות שבת דף כ"ז ע"ג] דנותן מים לתוך אותו כלי שיש בו הנר מבעוד יום לא חיישינן שיעשה כן בשבת, דהא אסור ליגע בשבת, והגורם נעשה מבעוד יום, לכן ליכא משום גרם כיבוי. ולפי זה ביו"ט דמדליקין משחשיכה, או ביו"ט שחל להיות ערב שבת דאז הכיבוי אסור, אם כן הכי נמי דאסור משום גרם כיבוי. ועיין לקמן סימן תקי"ד (סק"ו) מה שכתבתי. (גנזי חיים – סק"ג)

קכח) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי. כתב מג"א (סק"י) בסוף דבריו, ומדברי כולם למדנו דאסור ליתן מים לתוך הקנה שעומד בו נר שעוה כדי שיכבה כשיבא עד המים דהא מתכוין לכיבוי וכו', אך בדרכי משה [אות א'] כתב וכו', כיון שנותן המים קודם שמדליק השמן שרי וכן נראה לי דליכא למיגזר שיעשה כן בשבת. נ"ב: ובערוך השלחן [סעיף י"ג] משמע דבאותו כלי בכל אופן שרי, דרק כשהמים בכלי אחרת שייך למיגזר שיעשה כן בשבת דלא מיחזי איסורא לאינשי, וכתב שכן הוא גם מסקנת המג"א. ע"ש. (אמרי המזג)

קכט) שם הגה ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי וכו'. כתב הבאה"ט (סק"ד), כתב המג"א (סק"י) ומדברי כולם למדנו דאסור ליתן מים לתוך הקנה שעומד בו נר של שעוה. אבל מותר לתחוב הנר לתוך חול וכיוצא בזה שכשיגיע האור לשם ימנעהו מלשרוף יותר ויכבה מאליו, שזה הוי גרם כיבוי, ואפילו משחשיכה מותר לעשות כן כגון ביו"ט. תניא [ש"ע הגר"ז ס"ט][57]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ד)

---

56. נדפס לעיל אות ח'. **57.** עיין ש"ע סימן תקי"ד ס"ג.

אוצר ההלכה

קלה) **שם בהגה לא הוי אלא גרם כיבוי וכו'.** ובלבוש כתב ואין זה אפילו גרם כיבוי. והרב ב"י ז"ל כתב שתי הסברות, דרבנו ירוחם ז"ל [נ"ב ח"ב דף ס"ז ע"ג] כתב משם הרמ"ה דחשיב ליה גרם כיבוי ושרי, מכיון שלא עשאו בשבת אלא מערב שבת אין בו איסור, אבל מקרב כיבוי כגון נותן כלי של מים תחת הנר אסור אפילו ליתנו מערב שבת וכו'. ובתשובת הגאונים [שערי תשובה סימן רל"ט] כתבו דמים אין גורמין לו כיבוי, דשאינו כבה עד שיכלה וכו'. יע"ש. וכן כתב אור זרוע ז"ל [ח"ב הלכות ערב שבת סימן כ"ח], עיין בדרכי משה [אות א'] שהביא דבריו. יעש"ב. ובש"ע פסק כסברת תשובת הגאונים ז"ל, דטעמו ונימוקו עמו, [דאינו] כבה עד שיכלה השמן מעצמו, אם כן מה לי על ידי מים או מאליו. ועיין במג"א [סק"י] [מה שהקשה] על הסמ"ג. יע"ש ודוק. (מטה יהודה – סק"א)

קלא) **שם בהגה לא הוי אלא גרם כיבוי וכו'.** ובלבוש כתב ואין זה אפילו גרם כיבוי. כתב בית יוסף ב' סברות הם, דרבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"ב דף ס"ז ע"ג] חשיב ליה גרם כיבוי ושרי, דהלכה כרבי יוסי [שבת קכ.] דסבירא ליה דגרם כיבוי שרי, ולקרב הכיבוי אסור, כגון נותן כלי של מים תחת הנר אסור ליתנו מערב שבת. ובתשובות הגאונים [שערי תשובה סימן רל"ט] כתבו, מים אין גורמין לו כיבוי, דשאינו כבה עד שיכלה השמן.

(משחא דרבותא ח"ב – חדושי מהרמ"א)

קלב) **שם בהגה לא הוי אלא גרם כיבוי וכו'.** כתב ב"י, דלא הוי מקרב כיבוי אלא גורם כיבוי כו'. נ"ב: והלבוש כתב ואין זה אפילו גורם כיבוי. ע"ש. ועמ"ש הרב מאמר מרדכי (בסק"ד).

(דברי מנחם – הגב"י סק"א)

קלג) **שם בהגה לא הוי אלא גרם כיבוי וכו'.** הא דהתיר רמ"א ז"ל במתכוין לכיבוי מטעם גרם כיבוי, אף דגרם כיבוי אינו מותר אלא במקום הפסד כמו שכתב הרמ"א ז"ל בסימן של"ד סוף סעיף כ"ב, היינו דוקא בשבת, אבל בערב שבת מותר אף שלא במקום הפסד. עיין אליה רבה שם (סק"כ) ובתוספת שבת כאן (סק"ב). ולפי זה בשבת אסור. ואף באינו מתכוין לכיבוי, כיון דעיקר הטעם כמו שכתבו התוספות [שבת מז: סוף ד"ה מפני] דלא גזרינן שיעשה כן בשבת כמ"ש המג"א (סק"ט), וא"כ בשבת אסור. וזה כוונת המג"א שכתב בסוף סק"י דדוקא לטעם הרא"ש ז"ל אפילו בשבת שרי. ואפשר לדינא כיון שזכינו לדעת האור זרוע [ח"ב הלכות ערב שבת סימן כ"ח] דסבירא ליה גם כן דאף בשבת שרי כמו שכתבתי בס"ק שלפני זה[58], יש לסמוך על זה בצירוף דעת הרא"ש ז"ל. (תהלה לדוד – סק"ח)

קלד) **שם בהגה גרם כיבוי.** בענין גרם כיבוי, ציינתי איזה מקומן לדוגמא: עבודה זרה (נ"ב) [נה.], גרם טומאה לפירות ארץ ישראל. ובשבת [קי:], גרם סירוס. ג"כ שם [קכ:] גרם מחיקת השם. וביצה (דף כ"ז ע"ב), גרם מטיל מום בבכור. וגיטין (דף פ"ג ע"א), גרם יבמה לשוק, בגיטי חוץ ובנושא בת אחיו. ע"ש. ושבועות (דף ל"ט ע"ב) גרם שבועות שקר, ושבת (קנ"ג) [קלג.] גרם קציצת נגע. (רכוש הים)

הערות וציונים

58. נדפס לעיל אות צ"ח.

באר הגולה

רסו דין מי שהחשיך בדרך. ובו י"ג סעיפים:

א [א]מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום, והיו עמו מעות, ויש לו חמורו וגם יש עמו נכרי, לא יניח כיסו על חמורו, מפני שהוא מצווה על שביתתו, אלא נותן כיסו לנכרי להוליכו לו, ולמוצאי שבת לוקחו ממנו, [ב]ואפילו לא נתן לו שכר על זה. [ג]ואף על פי שנתנו לו משחשיכה מותר. [ד]אבל אם מצא מציאה אינו יכול ליתנה לנכרי אלא אם כן באה לידו מבעוד יום, דהשתא הויא ככיסו:

א. שבת קנ"ג [ע"א]: ב. רמב"ם פ"ו מהלכות שבת [הלכה כ"ב]: ג. [רמב"ם] שם והרא"ש [שם פרק כ"ד סימן א'] ורבנו ירוחם [נציב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג] בשם התוספות: ד. שם בגמרא וכלישנא קמא [ר"ן שם דף ס"ו ע"א ד"ה אמר רבא, ובדעת הרמב"ם שם פרק כ' הלכה ז'; ב"י שכן הבין הטור בדעת הרי"ף והרא"ש שם]: ה. שם במשנה:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' מי שהיה בא בדרך וכו'. כתב הטור (דף קע"ג עמוד ב' שיטה א'), מי שהחשיך לו בדרך בערב שבת וכו'.

נ"ב: **בנימין זאב** (סימן ת"ך). ועיין בשלטי הגבורים פרק מי שהחשיך [שבת סה: אות א']. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

ב) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. כתב הרב מג"א [סק"א], אבל אם החמור של הגוי יניחנו עליו. והא דלא תנן חמורו אלא חמור, לומר שאע"פ שאינו שלו אלא של הגוי והוא מושכר בידו, אפ"ה נותן כיסו לגוי, וכמו שסיים הרב מג"א. והא ליכא למיטעי לומר אע"פ שאינו מושכר בידו, דסתמא דמלתא בחמור שברשותו מיירי. ועוד דלהכי תנן החמור בה"א הידיעה, כמו שכתב הרב עטרת ראשי בספר שושנים לדוד [דף צ"ה סוף ע"ג ד"ה על]. ע"ש. (נהר שלום – סק"א)

ג) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. כתב הרב מג"א [סק"א], דאם הוא של גוי יניח עליו, דאין מצווה על שביתתו. ותמה על[יו] הרב אליה רבה [סק"א], הא חייב משום מחמר אפילו אין הבהמה שלו, כמו שכתב הוא אח"כ [סק"ה]. ע"ש. ולק"מ, כיון דיש עמו גוי, ודאי הוא מחמר אחר בהמתו, דידע לקליה, ולכך לא פריך [שבת קנג:] והלא מחמר אלא אסיפא באין עמו גוי, אבל הכא לא נקט אלא איסור שביתת בהמתו. ועיין הריב"ש (סימן כ"ד). (ערך השלחן – סק"א)

ד) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. כתב הטור, יתן כיסו לנכרי. נ"ב: עמ"ש הרב מג"א (בסק"א), דאם החמור של הגוי יניחנו עליו, דאינו מצווה על שביתתו כו'. ומה שתמה עליו הרב אליה רבה ז"ל [סק"א], דהא הוא עצמו כתב בסק"ה כו' דחייב משום מחמר כו' אפילו אין הבהמה שלו, עיין בספר תוספת שבת [סק"ב וה"], והביא דבריו הרב מחצית השקל (בסק"א), מה שתירץ בזה. ועמ"ש הרב מאמר מרדכי (בסק"א), ערך השלחן (סק"א)[1]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

ה) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. כתב המג"א [סק"א], אבל אם החמור של עכו"ם, יניחנה עליו, דאינו מצווה על שביתתו. ע"כ. וכן משמע להדיא בגמרא ([שבת] דף קנ"ג ע"א), דאמרינן לעכו"ם יהיב ליה, מאי טעמא חמור אתה מצוה על שביתתו. משמע דעיקר הטעם משום שביתת בהמה, ואף דמניחו עליה כשהיא מהלכת, וכמו שכתוב בסעיף ב', מ"מ יותר טוב שתשבות לגמרי, ומיקרי אתה מצווה על שביתתו, אבל באין הבהמה שלו שאין בו איסור אלא משום מחמר, עדיף מעכו"ם. ובמניחו עליה כשהיא מהלכת מותר אף לחמר אחריה לדעת התוספות [פסחים סו: ד"ה מחמר] והרשב"א ז"ל [שבת קנג: ד"ה כשהיא מהלכת (השני)], עיין מג"א (סק"ז).

וביש עמו עכו"ם ועכו"ם מחמר, לא מצאנו דניחוש שמא יחמר בעצמו, ונראה דאינו צריך להניח עליה כשהיא מהלכת וכו', ורק באין עמו עכו"ם מקשינן [שבת קנג:] והלא מחמר, ולדעת הרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פ"כ ה"ו] היינו דחיישינן שמא יחמר, ולדעת תוספות והרשב"א ז"ל אפילו בודאי מחמר, אבל ביש עמו עכו"ם ועכו"ם מחמר, מהיכי תיתא דניחוש שמא יחמר ישראל. וכן מה שכתב המג"א (בסק"ב), אם הוא משא כבד יתן החמור לעכו"ם ובלבד שלא יהיה מחמר, וכמו שכתבתי ס"ב [סק"ה]. ע"כ. היינו דבאינו מחמר מותר אף באינו מניח עליה כשהיא מהלכת, אבל במניח עליה כשהיא מהלכת אפילו לחמר מותר לדעת תוספות והרשב"א ז"ל. ועל פי זה דברי התוספת שבת (סק"ה) צ"ע, ובפרט מה שכתב דבאינו שלו הוי חששא רחוקה, שמא לא יזהר ליטול ולהניח, וגם שמא יחמר. ע"כ. ומבואר דבעי תרתי, שיניח עליה כשהיא מהלכת וגם לא יחמר. ולמה שכתבתי באינו מחמר ויש עמו עכו"ם אינו צריך להניח עליה כשהיא מהלכת, ולא חיישינן שמא יחמר בעצמו, ובמניח כשהיא מהלכת לדעת התוספות והרשב"א ז"ל מותר לחמר בעצמו. והוא בעצמו כתב (בסק"ט) דדעת המחבר כדעת התוספות והרשב"א ז"ל, ולכן סתם כמותם. (תהלה לדוד – סק"א)

ו) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. כתב המג"א [סק"א], אבל אם החמור של נכרי יניחנו עליו, דאין מצווה על שביתתו. ועיין במה שכתב עליו הרב אליה רבה [סק"א]. ועיין להרמב"ן בחדושיו [שבת קנג: ד"ה הא דאקשינן], ולהמאירי שם [קנג. ד"ה ומה]. (שלמי תודה)

הערות וציונים

1. נדפס באות הקודמת.

סימן רסו סעיף א

אוצר ההלכה

ז) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. המג"א (סק"א) כתב, דאם החמור של עכו"ם, יניחנו על החמור, דאינו מצווה על שביתתו. והמחצית השקל הביא (דהתבואות שור) [דהאליה רבה] [סק"א] הקשה, דהא כתב המג"א (סק"ה) דאף אם אין החמור שלו חייב משום מחמר. ותירץ [התוספת שבת] [סק"ב וה'], דאם החמור שלו, דיש תרתי איסורי, דמצווה על שביתתו וגם איסור מחמר, לכן טוב יותר ליתן לעכו"ם, דעל החמור יש חשש שמא לא יזהר ליתן עליה כשהוא מהלך. אבל אם אין החמור שלו דליכא רק איסור מחמר, ואף אם לא יזהר לא יתחייב רק כשיחמר אחריו, א"כ לתרי חששא לא חיישינן, שמא לא יתן עליו כשהוא מהלך, וגם יחמר, לכן טוב יותר ליתן על החמור. ע"כ. וכדוגמת זה ראיתי גם בשו"ע הרב ר' שניאור זלמן [ס"ד] שכתב, דאף דיזהר שיתן עליו כשהוא מהלך, מ"מ עדיף ליתן לנכרי. אבל כשאינו שלו, עדיף השבות של הבהמה מאמירה לנכרי דעושה שבות בעצמו. ע"ש. דמשמע מדבריו דאם הבהמה שלו יש תרי שבותין אף בלא תעשה עקירה והנחה, אבל באינה שלו, אין כאן רק שבות דמחמר.

ובעניי לא זכיתי להבין דבריהם, דהרי בש"ס (שבת דף קנ"ג ע"ב) לא פריך והא עובר משום שביתת בהמתו, ורק פריך והא מחמר, ועל זה משני דנותן עליה כשהיא מהלכת. וא"כ קושיית המג"א (סק"ה) דהקשה למה לא נקט משום שביתת בהמתו, הוא אינו על השו"ע, רק הקושיא הוא הש"ס עצמו למה נקט מחמר, וכן הר"ן [שבת סו. ד"ה והלא] הרי הקשה כן על הש"ס. ועל זה תירצו דנקט מחמר לומר דאפילו בהמה שאינה שלו, א"כ על זה הוא דאמרינן בש"ס דאם יש עכו"ם נותנו לעכו"ם. ובפרט לשון הר"ן, דכתב דלכן לא פריך והאיכא משום שביתת בהמתו, משום דהיה יכול לדחות בחמור שאינו שלו. הרי דאם היה דוחה כן והוי מוקי באינו שלו, ועל זה קתני דנותנו לעכו"ם, [ו]מנא ליה להמג"א דלפי המסקנא דנותן עליה כשהיא מהלכת לא איירי אף באינה שלו, ומ"מ אמר דנותן לעכו"ם, וכן כתב דלפי המסקנא ניחא אף בחמור שלו, כיוון דנותן עליו שהוא מהלכת. וכלשון הר"ן כתב ג"כ הריטב"א [שם קנג: ד"ה אמר], ולמה לא כתבו והזכירו כלל דלפי המסקנא בחמור שאינו שלו, נותנו על החמור עדיף מלעכו"ם. ועל כן נראה דמה שכתב המג"א דאם אין החמור שלו נותנו על החמור, היינו כשהעכו"ם מחמר אחריו. שוב ראיתי בפמ"ג [אשל אברהם סק"א], ונראה דמפרש כמו שכתבתי. (גנזי חיים – סק"א)

ח) שם ויש לו חמורו וכו' לא יניח כיסו על חמורו. מג"א (סק"א) כתב, דאם החמור של עכו"ם יניחנו עליו. והקשה אליה רבה [סק"א] הא איכא מחמר כדלקמן [במג"א סק"ה]. ולענ"ד לקמן כיון דאין עמו עכו"ם איכא מחמר, אבל כאן דיש עכו"ם (ר"ל) יחמר העכו"ם אחריו. (שלחן אש – חדושי בן הרהמ"ח)

ט) שם לא יניח כיסו על חמורו וכו' אלא נותן כיסו לנכרי להוליכו לו. יש להקשות אמאי התירו ליתן לעכו"ם דהוי שבות, הלא מוטב שיניח כיסו על חמורו ולהפקירו בינו לבין עצמו, דהוי הפקר גמור, כמו שכתוב לעיל סימן (רמ"ז) [רמ"ו ס"ג]. וליכא למימר דמ"מ יהא איסור משום מחמר אע"ג דהפקר הוא, זה אינו, דהא מיירי שיש עמו עכו"ם, א"כ יכול העכו"ם לחמר הבהמה. וכן משמע בגמרא דשבת דף (י"ג) [קנג.], דאמר התם, טעמא דאין עמו נכרי, הא יש עמו נכרי לנכרי יהיב ליה, מאי טעמא חמור אתה מצווה על שביתתו נכרי אי אתה מצווה על שביתתו. ושם (ע"ב) קאמר הגמרא אין עמו נכרי מניחו על החמור, והלא מחמר וכו', ומשני וכו'. ולפ"ז למה לא קאמר לעיל הטעם ביש עמו נכרי דמוטב שיתן לנכרי מלהני[ח] לחמור דעובר משום מחמר, אלא על כרחך משום דיש עמו עכו"ם יכול העכו"ם לחמר הבהמה. וא"כ לפ"ז למה לא יהא מניחו על גבי בהמה ע"י הפקר, דליכא איסור שביתה ולא איסור מחמר. וצריך לומר דלא דמי לדלעיל בסימן רמ"ו, בשלמא לעיל שהבהמה ביד גוי איכא, א"כ כשמפקיר הבהמה בינו לבין עצמו ליכא מראית עין, שהרואה יסבור שמכר בהמתו לגוי, אבל כאן שהבהמה בידו אסור משום מראית עין, שהרואה סובר שלא הפקיר. וק"ל. (מתוק מדבש)

י) שם מפני שהוא מצווה על שביתתו. כתב מג"א (סק"א), חמורו וכו', יש אומרים דמצווה, כמ"ש (ריש) [ב]סימן רמ"ו (סק"ח). דשכירות קניא להחמיר. ע"ש. (בגדי ישע)

יא) שם מפני שהוא מצווה על שביתתו. כתב הבאה"ט (סק"א), ואם שכרו מאינו יהודי וכו' כמו שכתוב סימן רמ"ו. וע"ש במג"א [סק"ח], דהא דשכירות קניא אינו אלא חומרא, א"כ אפשר יותר טוב ליתן על החמור מלעבור אמירה לעכו"ם שבות. אשל אברהם [סק"א], וכן פסק בתניא [ש"ע הגר"ז] בקונטרס אחרון [סק"א]. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

יב) שם אלא נותן כיסו לנכרי. כתב הבאה"ט (סק"ב), ואם הוא משא כבד, נ"ל דיתן החמור לעכו"ם או יפקירנו. אפשר אף מתנה על מנת להחזיר מהני. אשל אברהם [סק"ב].
(באר יעקב – קרויזר – סק"ב)

יג) שם אלא נותן כיסו לנכרי להוליכו לו. בש"ס אין מבואר להוליכו לו, רק נותן כיסו לנכרי, ובאמת לדעתי יש נפקא מינה בזה, דהנה בהא דקאמר הש"ס בשבת (דף קנ"ג [ע"א]), מאי טעמא שרו ליה רבנן למיתב כיסו לנכרי, ופירש"י [ד"ה מאי טעמא] והרי הוא שליחו לשאתו בשבת, וכן כתב הרע"ב בפירוש המשניות [פכ"ד מ"א]. ובחדושי על משניות [בית שאול] תמהתי על זה, דאמאי פירשו דהוה שליחו, והא אין שליח לדבר עבירה לשיטת הפוסקים דאף באינו בר חיובא לא מחייב שולחו. ובשלמא הא דאין שליחות לעכו"ם, יש לומר דלחומרא יש שליחות לעכו"ם, וכן היא שיטת רש"י בעצמו, והובא בשיטה מקובצת בבבא מציעא (דף ע"א [ע"ב ד"ה רבינא]) ובפוסקים, אבל הך דאין שליח לדבר עבירה קשה. ועיין בשו"ת אא"ז פני יהושע (חיו"ד סימן ג'). אמנם כעת נתיישבתי דרש"י לשיטתו דפירש [שבת קנג. ד"ה מי] דהוא מבעוד יום, דמשחשיכה אסור ליתן, וא"כ תו

אוצר ההלכה

הוה עקירה מבעוד יום וליכא רק איסור דרבנן, ודעת המהרי״ט [ח״א סימן קט״ז] דבדרבנן יש שליח לדבר עבירה, ושפיר מקשה מאי טעמא דשרי, הא נעשה שליחו. ולפ״ז דוקא כשצוה לשאתו מבעוד יום וליכא רק איסור דרבנן, דאז איכא עקירה מבעוד יום, אבל אם צוה לשאתו בשבת, בזה אין שליח לדבר עבירה.

ובזה יש ליישב מה שהביא הרא״ש [שבת פכ״ד ס״א] ראיה דמיירי משחשיכה, דאי מבעוד יום מאי פריך מאי טעמא דשרי, והא בית הלל מתירין לעבד עורות עם השמש [שם יז:], ודעת הנימוקי יוסף [בבא מציעא נג. דבור ראשון] דאין ראיה מזה, דגם מבעוד יום אסור לומר לנכרי שיעשה מלאכה בשבת. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דלשיטת רש״י דדוקא מבעוד יום, א״כ על כרחך מיירי שצווהו שישאנו בערב שבת, דהיינו שיהיה עקירה מבעוד יום, דאל״כ הא אין שליח לדבר עבירה וכמו שכתבתי, ופשיטא דאין מקום לאסור, וכיון שכן שפיר פריך הרא״ש דא״כ מאי טעמא דאסור, הא צווהו שיעשה בערב שבת ג״כ, ולא צווהו על שבת דוקא, ועד כאן לא אסר הנימוקי יוסף אלא כשמצווה לעשות בשבת, כמו לכבות את הנר בשבת וכדומה, אבל כשמצווהו לשאתו בערב שבת, אף דנושאו בשבת ג״כ, פשיטא דמותר, וכמו בעורות לעבדן, אף דבאמת מעבד בשבת ג״כ, כל שהתחיל מבעוד יום שרי, והוא הדין בזה. אמנם באמת בגוף הקושיא שהקשיתי דאין שליח לדבר עבירה, נראה לפענ״ד דמכאן ראיה להט״ז ביו״ד סימן ק״ס [סקי״א], דאף דאין שליח לדבר עבירה, היינו לענין חיוב, אבל איסורא מיהא איכא, אמנם מרש״י שם [תשובות רש״י מהדורת אלפנביין סימן קע״ז] לא נראה כן, וצ״ע. ובזה מיושב הא דלא פירש״י משום אמירה לנכרי, משום דמבעוד יום שישאנו פשיטא דלא אסור משום אמירה לנכרי. וזה ברור. (דברי שאול – עדות ביוסף)

יד) שם ולמוצאי שבת לוקחו ממנו. כתב ב״י, וכן כתב הרמב״ם בפ״ו כו׳, ולמוצאי שבת לוקחו ממנו כו׳. עיין בספר יצחק ירנן (דף מ״ח ע״ב דין ב״ך) עד לא ידע מה הכוונה בדבריו אלו דלמוצאי שבת לוקחו ממנו. ע״כ. ע״ש. ואולם עיין במעשה רוקח [שם ד״ה ולמ״ש] מה שפירש דבריו הונח לך.
(דברי מנחם – הגב״י סק״ג)

טו) שם ולמוצאי שבת לוקחו ממנו וכו׳. בתוספתא ([שבת] פי״ח הי״ב) במה דברים אמורים[2] במכירו, אבל בשאינו מכירו הולך אחריו עד שמגיע לביתו. (תוספת ירושלים)

טז) שם ואפילו לא נתן לו שכר על זה. הלבושי שרד [סק״א] הקשה מאי אפילו, הא השו״ע [סימן רמ״ז ס״ד] סבירא ליה דבחנם הוי כקצץ. ולק״מ, דכאן איירי אף בלא אמר לו שיהיה בחנם, והעכו״ם מצפה לתשלום שכר. אכן באמת צ״ע למה לא יקצץ לו ויעשה אדעתיה דנפשיה, ואף דהוי כמתנה להוליך בשבת, מ״מ עדיף, דעכ״פ מדינא לא הוי כשליחו. שוב ראיתי דהאליה רבה [סק״ג] והפמ״ג [אשל אברהם סק״ג] עמדו בזה, והאליה רבה מתרץ דאיירי בכבר החשיך ואסור לקצוץ.
(גנזי חיים – סק״ב)

יז) שם ואף על פי שנתנו לו משחשיכה וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ג ע״ג שיטה ט״ו), והקשה עליו הרא״ש ז״ל [שבת פכ״ד סימן א׳] כו׳. נ״ב: עיין בספר ב״ח [אות א׳] ובספר פרי האדמה ח״ג (דף י״ב ע״ד). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״א)

יח) שם ואף על פי שנתנו לו משחשיכה וכו׳. ובריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג.] אהא דקתני נותן כיסו לנכרי, פירש״י [ד״ה מן], מבעוד יום. והרא״ש [פכ״ד סימן א׳] הקשה על פירש״י וז״ל: מדקאמר בגמרא [שם] אבל מציאה לא, ואי מבעוד יום הרי כבר הגיע לידו, ואף אם היא מונחת ע״ג קרקע יכול להגביהה ולזכות בה. ועוד דומיא דנותן כיסו לנכרי איירי נמי, דאם אין עמו עכו״ם מניחו על החמור, א״כ מאי פריך בגמרא [שם ע״ב] והלא מחמר ושני עלה מניחו עליה כשהיא מהלכת, בלאו הכי נמי אין כאן עקירה כיון שנתנו עליה מבעוד יום. עכ״ל. ויותר קשה לי לפי מה שהבין הרא״ש בדעת רש״י דדוקא מבעוד יום מותר ליתן לנכרי אבל לא משתחשך, והלא רש״י גופא כתב בש״ס [שם ע״א] אהא דקאמר ולא אמרן אלא דלא אתי לידיה, וז״ל: דלא אתי לידיה קודם שתחשך וכו׳. ע״ש. א״כ מדברי רש״י כאן משמע דמותר ליתן לעכו״ם משתחשך אי אתי לידיה קודם שתחשך, ודבריו סותרין זה את זה.

לכן נראה לי הא דפירש״י במתניתין מבעוד יום, היינו משום דאמרינן התם בהסוגיא [שם ע״ב], כל שבגופו חייב חטאת בחבירו פטור אבל אסור ובחמורו מותר לכתחילה, ופירש״י [ד״ה כל] הא דבחבירו פטור אבל אסור, היינו משום דהו״ל שנים שעשאוה ואסור מדרבנן, ולא שריוה גבי כיס. עכ״ל. והא דכתב דהוה כשנים שעשאוה, כלומר הוא דהניח על חבירו עביד עקירה, וחבירו כשעמד עביד הנחה. ונראה דבנכרי כהאי גוונא נמי אסור, וכן משמע מתוספות בריש מכילתין דף ג׳ [ע״א] בד״ה בבא דרישא וכו׳ דמתניתין מיירי בעכו״ם. ע״ש. וכן כתב הב״י ריש סימן שכ״ה [ס״א] בשם התוספות. ע״ש. והא דקתני הכא במתניתין נותן כיסו לנכרי, מיירי נמי בנותנו לו כשהוא מהלך דומיא דמניחו על החמור, כמו שכתב הרא״ש [שם] דבחד גווני איירי, ולישנא דנותן כיסו לנכרי משמע דהוי עביד עקירה, כדמשמע בריש מכילתין [ב.] גבי נתן לתוך ידו של עני, א״כ זה אסור כדפרישית, אזה פירש״י הא דקתני נותן לנכרי היינו מבעוד יום, דלא עביד עקירה בשבת, אבל באמת גם משתחשך מותר בכהאי גוונא היכא דלא עביד עקירה, כגון שיטול הנכרי מידו. כן נראה לי בדעת רש״י. ולפ״ז יצא לנו הדין הא דכתב המחבר

הערות וציונים

2. בד״א, דנותן לנכרי ודינו דאינו מהלך אחריו אלא נוטל ממנו במוצאי שבת. המכירו, שהוא נאמן. אחריו, אחר הנכרי אף שאוושא מלתא שרי. **מנחת בכורים.**

אוצר ההלכה

ואע״פ שנתנו משחשיכה מותר, היינו באופן דלא עביד עקירה בעצמו. וזו מה שרצינו לבאר.
(אותות השמים – דרישת ארי – סק״א)

יט) שם ואף על פי שנתנו לו משחשיכה וכו׳. וכתב רש״י [שבת קנג. ד״ה מי], מבעוד יום. והקשה הרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳] ממה שאמרו [שם ע״ב] והלא מחמר כו׳, ומשמע דס״ל דלדברי רש״י אינו מותר משחשכה. ולפי מה שכתב רש״י לקמן [שם ע״א] גבי ולא אמרן אלא דלא אתאי לידיה קודם שתחשך, משמע דס״ל דאף משתחשך מותר, דאי לא, למה ליה למימר הכי, [הרי] אף הנתינה היא קודם חשכה, ואפילו כיסו, וממילא הוא קודם חשכה, אלא ודאי דהוא הדין משחשכה, כמו שכתב השלטי הגבורים [שם סה: אות א׳]. ומה שהכריחו לרש״י לפרש כן שהוא קודם חשכה, אפשר שהוא מדקדוק המשנה שאמרו נותן כיסו לנכרי, דהוה ליה למימר אם יש עמו נכרי נותנו לנכרי, מהיכא פשיטא לן שיש עמו נכרי, בשלמא בחמור אורחא דמילתא הוא שההולך בדרך יש עמו חמור, אלא ודאי דאיירי מבעוד יום, וקאמר מתניתין נותנו לנכרי, שיבקש לנכרי לתתה לו כיון שהוא מבעוד יום, ואם אין עמו נכרי, שכבר בקש ולא מצא, דסוף דבר לא היה עמו נכרי, נותנו על החמור.

ומה שהקשה בשלטי הגבורים דאמאי אמרו לקמן [שם ע״ב] בחמורו מותר לכתחילה, דהרי איכא איסור מוקצה. ע״ש. יש לומר דמאי נפשך מאי ס״ל, דמקושיא הראשונה שהקשה משמע דס״ל דמה שאמרו בחמורו מותר לכתחילה היינו דבעלמא נמי מותר, דאי ס״ל דמה שאמרו מותר היינו בכאן שהחשיך, מאי קושיא, וא״כ מה הקשה אח״כ דאמאי מותר לכתחילה כיון דאיכא איסור מוקצה, הא בעלמא קיימינן ומיירי בדבר שאינו מוקצה, ובכאן שהוא מוקצה התירו משום שהחשיך לו. ואי ס״ל דמה שאמרו מותר היינו כאן שהחשיך, לא קשיא כלל לא הראשונה ולא השניה. אלא דס״ל דמה שאמרו מותר לכתחילה היינו בעלמא ודומיא דהכא, וזה תימא דמנא ליה. אלא דצריך לדקדק דאמאי התירו בחמור ולא התירו בחבירו, דהכא והכא איכא איסור דרבנן. ואפשר דחבירו אינו יכול לעשות איסור בשביל אחר. אלא דלפ״ז אם היה שותפו מותר, וזה לא מצינו. ועיין במה שכתבו התוספות בעירובין פרק המוצא תפילין [צז: ד״ה רבי] גבי ההיא דנותנו לחבירו וחבירו לחבירו. (יד המלך)

כ) שם אף על פי שנתנו לו משחשיכה וכו׳. אבל רש״י [שבת קנג. ד״ה מי] כתב מבעוד יום. ועיין שם בהרא״ש [פכ״ד סימן א׳]. וז״ל רבנו ישעיה הראשון [פסקי רי״ד שם ד״ה מאי]: מאי טעמא וכו׳, אע״ג דכל המלאכות שרו בית הלל עם חשיכה [שבת יז:], הני מילי בקבולת, דנותן לו סתם והגוי עושה בזמן שירצה, אבל אסור לפרש לו שיעשה בשבת. וכן כתב הרשב״א [(ח״א] סימן תתע״ה) בשם ספר התרומה [סימן רכ״ב]. והוכיח מכאן דאמירה לגוי בעלמא אפילו מבעוד יום אסור. ע״ש. ועיין במרדכי פרק קמא [שבת סימן רמ״ו] הביאו הב״י סימן רמ״ד [ס״ק].
(ערך השלחן – סק״ב)

כא) שם ואף על פי שנתנו לו משחשיכה וכו׳. כתב ב״י, ופירש״י [שבת קנג. ד״ה מי] נותן כיסו לנכרי מבעוד יום כו׳. נ״ב: וכן פירש הרע״ב [שבת פכ״ד מ״א]. וע״ש בתוספות יו״ט [ד״ה נותן] דמקשה על דבריו כקושיית הרא״ש [שבת פכ״ד סימן א׳]. ועיין בקול הרמ״ז [שם ד״ה תוי״ט] ובקרבן נתנאל [בדף טו״ב ע״ד שם אות א׳]) מה שהליצו בעד רש״י והרע״ב. ועמ״ש הרב שושנים לדוד שם [ד״ה תוי״ט]. ועיין יד המלך בסימן זה[3]. ועמ״ש הרב ערך השלחן [בסק״ב][4], כן ראתה עיני להריטב״א על מסכת שבת [קנג. ד״ה מתניתין] שכתב וז״ל: מאי טעמא שרו ליה רבנן, פירוש דכשם שאסור לומר לגוי בשבת לעשות לו מלאכה, כך אסור לומר לו מערב שבת שיעשה מלאכה בשבת, והיינו טעמא דאין משלחין אגרות ביד גוי מערב שבת אא״כ קצץ כו׳ [שבת יט.]. ע״ש ובספר שבת של מי בדף רמ״ו ע״ד [קנג. מדפי הש״ס ד״ה רש״י] מה שכתב משם הר״ן ז״ל בחדושי כ״י[5].
(דברי מנחם – הגב״י סק״ב)

כב) שם ואף על פי שנתנו לו משחשכה וכו׳. אבל רש״י [שבת קנג. ד״ה מי] כתב מבעוד יום. ועיין בהרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳]. וז״ל רבנו ישעיה הראשון [פסקי רי״ד שם ד״ה מאי]: מאי טעמא [וכו׳], אע״ג דבית הלל שרו כל המלאכות עם חשיכה [שם יז:], הני מילי בקבולת, דנותן לו סתם והגוי עושה בזמן שירצה, אבל לפרש לו שיעשה המלאכה בשבת אסור. וגבי הא דקאמר בגמרא [שם קנג.], לא אמרן אלא דלא אתאי לידיה, אבל אתאי לידיה ככיסיה דמיא, כתב דמהכא מוכח דכיסו אפילו בשבת מצי למיהב לגוי אם לא היה עמו מבעוד יום ונזדמן לו אחר חשיכה, דהא מציאה בשבת בעי למימר ליה ואסור, מכלל דכיסו כיוצא בו שרי. עכ״ד. וזה נ״ל דעת רש״י. ולא קשיא מה שהקשה הרא״ש, וכמו שכתב הב״ח [אות א׳] בדעת רש״י. ודברי רבנו ישעיה תנא דמסייע ליה להב״ח.

ועל פי דברי רבנו ישעיה יש להשיב על האליה רבה בס״ק כ״ב, דכתב גבי חבילה, דרש״ל בביאורי סמ״ג [עמודי שלמה לאוין עמ׳ ל״ב] כתב דדוקא מבעוד יום הוא דמותר לרוץ, אבל בשבת אסור משום דעביד עקירה בשבת. והקשה השלטי גבורים [שם סו. סוף אות ג׳], כיון דעוקרו ואינו מניח מותר אף בשבת. וכתב הרב הנזכר, דהסמ״ג [לאוין ס״ה דף י״ז ע״ד] אזיל בשיטת רש״י, דכתב דגם ליתן לכותי דוקא מבעוד יום הוא דשרי, אבל לפי מאי דלא קי״ל הכי, הכי נמי שרי אף בשבת. יע״ש. והנה מדברי רבנו ישעיה שהבאתי מבואר דאף משחשיכה מותר ליתן לגוי, ואלו גבי חבילה כתב [שם קנג: ד״ה אמר]: פירוש, אם היתה מונחת לו מבעוד יום וקדש עליו היום, רץ תחתיה, דכל זמן שלא עמד

הערות וציונים

3. נדפס לעיל אות י״ט. **4.** נדפס באות הקודמת. **5** כעת נדפס בשם חדושי הריטב״א המיוחסים להר״ן (שבת קנג. ד״ה מ״ט).

אוצר ההלכה

לפוש אין כאן עקירה. עכ"ד. הרי מבואר דסבירא ליה דוקא מבעוד יום, אבל בשבת אסור. ואפשר לענ"ד לומר דטעמם דבעינן מבעוד יום על פי מה שכתב מהרש"א שם [ד"ה א"א] אהא דקאמר הגמרא שם דזריק לה כלאחר יד וז"ל: אע"ג דהנחה בלא עקירה אסורה כדאמרינן בפרק קמא [שם ג.], הכא משום הפסד חבילתו התירו לו. ועוד יש לומר דבזורק כלאחר יד אפשר דמצי למיעבד (כדי) [בלי] שיעמוד שם פורתא. יע"ש. ואפשר דהסמ"ג ורש"י ורבנו ישעיה סוברים כתירוץ ראשון של מהרש"א, ולכך דוקא מבעוד יום, דליכא כי אם הנחה, ומשום הפסד חבילתו התירו, משא"כ בשבת דאיכא עקירה ואיכא הנחה, משום דאי אפשר דלא קאי פורתא, א"כ איכא עקירה והנחה ברשות הרבים דאיסור דאורייתא הוא, ומשום הפסד לא התירו לו. ועיין להרב אליה רבא בס"ק כ"ג. (שלמי תודה)

כג) שם אף על פי שנתנו לו משחשיכה מותר וכו'. כתב מג"א (סק"ג), מחשיכה וכו', דיש אומרים דבזמן הזה דליכא רשות הרבים אסור. ועיין לעיל סימן רמ"ד (סקי"ז) דהיכא דאיכא הפסד גדול מתירין אפילו ליכא למגזר. וכך כתב האליה רבה [סק"ד] להתיר מטעם אחר, דטלטול מוקצה חמור מאמירה לעכו"ם. (בגדי ישע)

כד) שם אף על פי שנתנו לו משחשיכה מותר וכו'. במג"א [סק"ג] בסופו, [דבזמן הזה] דליכא רה"ר אסור. נ"ב: ועיין לקמן (סקי"ח) דמתיר אפילו ריצה בזמן הזה, מכל שכן דיש להתיר אינך התירא דקילי מריצה. ואם כן צריך לומר דמה שכתב כאן הוא רק לעורר האיך הדין אליבא מאן דחייש לדיעה שניה, אבל לא לדינא. ועיין פמ"ג במשבצות (סק"א) נראה שלא הרגיש בזה, והבין שמג"א כתב כאן לדינא. וצ"ע. (יגל יעקב)

כה) שם אף על פי שנתנו לו משחשיכה מותר וכו'. כתב מג"א (סק"ג), יש אומרים דבזמן הזה דליכא רשות הרבים אסור. תמיהני, א"כ הוה שבות דשבות דשרי אפילו לכתחלה במקום הפסד מרובה, כדמסיק המג"א לקמן (סימן ש"ז סק"ח). ואם קאי לאותן שיטות דאסרי שבות דשבות אף בהפסד מרובה, מ"מ לא הו"ל לסתום אלא לפרש. ועיין מחצית השקל (שהביא דעת הטור לקמן סימן של"ד [ס"ב] דאסור לטלטל מעות מוקצה, ולא דמי להההיא דהכא, דשם) דלא הוה אלא שבות אחד (שרי) [אסור], אבל הכא דהוי שבות דשבות, לכתחלה יהא מותר. (התעוררות תשובה)

כו) שם אף על פי שנתנו לו משחשיכה מותר וכו'. כתב במג"א (סק"ג), משחשיכה מותר וכו', דיש אומרים דבזמן הזה דליכא רשות הרבים אסור. עכ"ל. לכאורה יש קצת סתירה למה שכתב ס"ק י"ח. אמנם כבר תירץ השבות יעקב (ח"ב סימן כ') דנותן לעכו"ם או על חמור, כיון דיש נדנוד איסור, חמיר בזמן הזה אחרי דאין לנו רשות הרבים, וליכא למגזר, אבל ריצה יותר יש לצדד היתרו בזמן הזה. ועיין שם שהאריך שלא להקשות עליו מהרמ"א סעיף י"ב. (זרע יעקב – זלזניק)

כז) שם אבל אם מצא מציאה. יש לי בכאן מקום עיון, דבש"ס שבת דף קנ"ג [ע"א] שם, אמר רבא לא שנו אלא כיסו, דטרח עלה, אבל מציאה לא. פשיטא כיסו תנן. מהו דתימא אורחא דמילתא נקט, קמ"ל. והדר קמבעיא ליה אי מציאה הבאה לידים ככיסו דמיא. והרי"ף והרא"ש השמיטו בעיא זו, כפי הנראה דבכל מציאה סבירא ליה להחמיר אף בבא לידו. וגם דעת הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] אינו מוכרע. ואמנם לכאורה [אין] הדין עמו, דהרי כיון דמידי דרבנן הוא, אזלינן בספיקו להקל. ואמנם עם כל זה נראה לפע"ד להחמיר בזה, דלכאורה קשה לפי דעת רבנו הרמב"ם ז"ל דס"ל דאף דמציאה אסור למסור לעכו"ם, אבל לטלטלו ברה"ר פחות פחות מארבע אמות מותר. והטעם ברור, דבאמת היה ראוי להתיר טילטול פחות פחות מארבע אמות אף בלי טעם דאדם בהול על ממונו, רק דחששו משום דאדם בהול על ממונו [יבוא] לטלטל ביה ארבע אמות ברשות הרבים, אבל במציאה דאין אדם בהול, מותר לטלטל פחות פחות מארבע אמות. וזה ברור מאוד בטעמו של רבנו, וכן כתב הרמב"ן [שבת קנג. ד"ה אין]. ואמנם דעדיין קשה, דהא מטלטל דבר המוקצה, וזה הוא שבות יותר חמור מלמסור לעכו"ם, ולא משכחת היתר רבנו ז"ל רק במוצא דבר שמותר לטלטלו בשבת. ואמנם הרב בהג"ה לקמן [סי"ב] כתב, דאם החשיך לו בדרך וכבר יש בידו דבר המוקצה רשאי לטלטלו יותר[6], ומקור הדבר הוא מדברי האגודה [ביצה סוף סימן ה'], והביא ראיה לדבר מש"ס דשבת דף מ"ג [ע"א], ודעתי להרחיב הדיבור בזה לקמן סימן ש"ח סעיף (ג') [ו'] [סק"ט]. ומעתה קשה לי הא דקאמר הש"ס פשיטא כיסו תנן, דהא ממתניתין לא נשמע מידי, דהוה אמינא דלכך במציאה אין למסור ליד עכו"ם משום דאפשר לטלטלה פחות פחות מארבע אמות, דליכא טילטול מוקצה כיון שהוא כבר בידו, דכיסו איירי שהיא בידו כמו שכתב הרשב"א [שם קנג. ד"ה וכתבו], ולפ"ז במציאה שהיא בידו, כיון דאפשר לטלטלה פחות פחות מארבע אמות, לא התירו לו ליתן לעכו"ם, אבל במציאה שמונח באופן שצריך לטלטלה ביד, וזה אסור, ואי לא יקבלה הנכרי אתי לידי פסידא, הוה אמינא דמותר, קמ"ל רבא דאף במציאה כזו אסור למסור ליד העכו"ם, כיון דלא שייך סברת אין אדם מעמיד עצמו על ממונו אסור, אלא ודאי דסתמא דסוגיא סובר דמציאה הבא לידו ככיסו דמיא. כנלע"ד ברור ודו"ק היטב. (ישועות יעקב – סק"א)

כח) שם אבל אם מצא מציאה וכו'. קשה קצת ברש"י שבת דף קנ"ג ע"א ד"ה דוקא כיסו, דכיון דטרח, שע"י טורח הוא משתכר. עכ"ל. הא אמר רבא שם, אפילו מציאה דאתי

הערות וציונים

6. צ"ע דהתם מיירי דנמצא בביתו ולא בדרך.

אוצר ההלכה

לידיה ככיסו דמי, אלמא דלא תלי בטרחה רק באתי לידיה קודם שתחשך. (דברי צבי)

כט) שם אבל אם מצא מציאה אינו יכול ליתנה לנכרי אלא אם כן באה לידו מבעוד יום. עיין אליה רבה (סקכ"ו) שכתב, דמיירי שעבר ישראל והגביהה, לכך אסור. אבל היכא דלא זכה ישראל, א"כ הוי כאומר לעכו"ם שיטול שלו, ומה שחוזר ונתנו לישראל הוי כמתנה בעלמא. ע"כ. ודבר זה צע"ג, דהרא"ש ז"ל [שבת פכ"ד סימן א'] הקשה על מה שפירש רש"י ז"ל [שם קנג. ד"ה מי] נותן לעכו"ם מבעוד יום, א"כ היכי קאמרינן אבל מציאה לא, ואי מבעוד יום הרי כבר הגיע לידו, ואף אם היא מונחת על גבי קרקע יכול להגביהה ולזכות בה. ע"כ. ולדעת האליה רבה הא אי אפשר לומר דמיירי במונחת על גבי קרקע, דהוי כאומר לעכו"ם שיטול את שלו. וצ"ע.

ומה שכתב הרא"ש ז"ל דאם היא מונחת על גבי קרקע יכול להגביהה ולזכות בה. ע"כ. לכאורה פשוט בכוונתו, כיון דיכול להגביהה ולזכות, הוי ככיסו אף שלא הגביהה. ואע"ג דרש"י ז"ל [שם קנג. ד"ה ולא] כתב, דלא אתי לידו קודם שתחשך, ולא הגביהה ולא זכה בה. ע"כ. אפשר דרש"י ז"ל לשיטתו, אבל הרא"ש ז"ל פליג על זה. אבל בכדי שלא נעשה פלוגתא חדשה בין רש"י והרא"ש ז"ל, וגם הטור לא הזכיר מזה כלום, אפשר לומר דגם הרא"ש ז"ל סבירא ליה דבעי הגבהה מבעוד יום. אלא דהכי קשיא ליה, כיון דיכול להגביה ולזכות בה, למה לא תנא תקנתא [ד]אם מצא מציאה יגביהנה ויתננה לעכו"ם. וזה נראה דעת הרב ז"ל [ש"ע הגר"ז ס"ב] שכתב דבעי הגבהה מבעוד יום. (תהלה לדוד – סק"ב – ג')

ל) שם אלא אם כן באה לידו מבעוד יום וכו'. כתב ב"י (דף קע"ג ע"ג שיטה ל"ג), וכן נראין דברי הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] וכו'. נ"ב: דברי הרמב"ם צריכין עיון. שלטי הגבורים פרק מי שהחשיך [שבת סו. אות א']. (כנסת הגדולה – הגב"י)

לא) שם אלא אם כן באה לידו מבעוד יום וכו'. כתב ב"י (שיטה ל"ג), וכן נראין דברי הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] כו'. נ"ב: דברי הרמב"ם צ"ע. שלטי הגבורים פרק מי החשיך [שבת סו. אות א'], פרי האדמה ח"ג (דף י"ג ע"א). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ב)

לב) שם אלא אם כן באה לידו מבעוד יום וכו'. כתב הטור וז"ל: מי שהחשיך לו בדרך בערב שבת ועמו כיס וכו', אבל אם מצא מציאה אינו יכול ליתנה לנכרי (וכו') אא"כ באה לידו מבעוד יום, דהשתא הוי ככיסו וכו'. עכ"ל. וכתב הרב ב"י וז"ל: כתב הרמב"ם בפ"כ [מהלכות שבת ה"ז] וז"ל: לא היתה עמו לא בהמה ולא נכרי וכו' מהלך בה פחות [פחות] מארבע אמות, ואפילו מציאה הבאה לידו וכו', אבל קודם שבאה לידו, אם יכול להחשיך עליו מחשיך, ואם לאו מוליכה פחות פחות מארבע אמות וכו'. עכ"ל. וכתב הרב המגיד שחלקו עליו כל המפרשים, ואמרו שכשם שאסור לתתה לגוי כך אסור להוליכה וכו'. עכ"ל. יעש"ב. והנראה ליישב פירוש הסוגיא לדעת הרמב"ם ז"ל, והוא דס"ל דמציאה שלא באה עדיין לידו ליכא למימר בה שיתן אותה לגוי, דודאי לוקחה לעצמו, כיון שעדין לא באה ליד הישראל, דאפילו ישראל עם ישראל אם לקחה לעצמו ואמר אני זכיתי בה זכה בה, וכדתנן בפרק קמא דמציעא (דף י') [ט:]) היה רכוב וכו', נטלה ואמר אני זכיתי בה וכו'. ע"כ. וראיה ברורה על זה הוא מדאמרינן בפרק בתרא דעבודה זרה דף ע' [ע"א] וז"ל: האמר רבא, אמר לי איסור גיורא כי הוינן בארמיותן אמרינן יהודאי לא מנטרי שבתא, דאי מנטרי שבתא כמה כיסי קא משתכחי בשוקא, דלא ידענא דסבירא לן כרבי יצחק, דא"ר יצחק המוצא כיס בשבת מוליכה פחות פחות מארבע אמות. עכ"ל. הרי להדיא דמציאה מותר להוליכה פחות פחות מארבע אמות בעצמו.

ואי"כ לפ"ז מוכרחים אנו לומר דסוגיא דפרק מי שהחשיך הכי פירושה, אמר רבא דוקא כיסו גזרו רבנן שיתן אותו לנכרי ולא יוליכו הוא בעצמו פחות פחות מארבע אמות, אבל מציאה לא גזרו בה רבנן שיתן אותה לנכרי, ואוקמוה אדינא שהיתה בתחילה, דמתניתין דקתני נותן כיסו לנכרי ולא יוליכנו הוא בעצמו פחות פחות מארבע אמות, (ו)הוא מגזירת שמונה עשרה דברים שגזרו עליהם, וכדאמרינן בפרק קמא דשבת דף י"ז [ע"ב] וז"ל: ואידך, אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא, אף מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי בו ביום גזרו. ופירש"י [ד"ה נותן], ולא יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. ועל זה קאמר הש"ס [שם קנג.], פשיטא כיסו תנן, משמע דוקא בכיסו הוא דגזרו רבנן. ועל זה אמר, ולא אמרן אלא דלא אתאי לידיה וכו', כיון דלא אתא לידיה עדיין ליכא למימר בה שיתן אותה לנכרי, ואוקמוה אדינא שהיתה בתחילה, אבל אתאי לידיה ככיסיה דמי וגזרו בה. איכא דאמרי וכו', היינו לומר דמציאה שלא באה לידו פשיטא דאוקמוה אדינא שהיתה בתחילה, דודאי אי לא שרית ליה להוליכה פחות פחות מארבע אמות מוליכה הוא בעצמו, דאם יחשיך עליה עד לערב יבואו ויטלוה, אבל הבאה לידו כבר, מי אמרינן ככיסיה דמי ושרי ליתן אותה לנכרי, או דילמא כיון דלא טרח בה, אפילו לא שרינן ליה ליתן אותה לנכרי אלא שיחשיך עליה עד לערב ויוליכה, לא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים, [ד]כיון דלא טרח בה לאו ככיסיה דמי, תיקו. זהו מה שנ"ל ליישב הסוגיא דפרק מי שהחשיך לדעת הרמב"ם ז"ל. ודבר ה' בפיהו אמת, אפילו שהוא עצמו בתשובה [סימן תס"ד] שהשיב לחכמי לונייל לא השיב להם כן, מ"מ כן הוא האמת הברור בדעתי כשכתב חיבורו. ודוק כי הוא כפתור ופרח. (אמת מארץ – סימן ג')

לג) שם אלא אם כן באה לידו מבעוד יום דהשתא הויא ככיסו. כתב ב"י (דף קע"ג ע"ג שיטה ל"ח), דממילא משמע וכו'. נ"ב: מצאתי כתוב למהר"ם מטיוולי, אימא אע"ג שבאה מציאה לידו יש לחלק בין מציאה לכיסו, דהאי טרח ביה והאי לא טרח ביה, הלכך לאו ממילא משמע. וקושיא מעיקרא ליתא, דבהדיא

ב [ה]**אם אין עמו נכרי, מניחו על חמורו, וכדי שלא יהא חייב משום מחמר** (פירוש, מנהיג החמור. רש"י שבת דף קנ"ג ע"ב ד"ה והלא מחמר) **אי איכא עקירה והנחה, [ו]מניחו לאחר שעקרה יד ורגל ללכת, דלאו עקירה היא, וכשהיא עומדת נוטלו הימנה, ולאחר שתחזור ותעקור רגל יניחנו. [ז]ויש אומרים שצריך ליזהר מלהניגה בקול רם כל זמן שהכיס עליה:** הגה והוא לא יכוון על הממון, אלא יכול נהגליו. ואם הוא צריך לאחת מוך לממוס מכח שממיירא מכח ליסטים, או שאר סכנה, ואפילו הוא מוך הממוס, יכול ליגע על הממור ולרכוב (ריב"ש [סוף סימן ק"ל] וציא יוסף [סוף הסימן] בשם תשב"ץ [מ"ל סימן כ"ל]):

באר הגולה

ו. שם בגמרא [ע"ב וכפירוש רש"י שם ד"ה מניחו עליה]:
ז. הרמב"ם שם [הלכה ו'; מגיד משנה שם]:

אוצר ההלכה

כתב הרא"ש [שבת פכ"ד סימן א'] דהא דאמר רבא [שם קנג.] כיסו אבל מציאה לא, מיירי מי שהחשיך, דאי מבעוד יום הרי כבר הגיע לידו, ואף אם היא מונחת על גבי קרקע יכול להגביה ולזכות בה. הנה שחילק הרא"ש בהדיא (ל)בין היכא דאתיא לידיה מבעוד יום ללא אתיא בידיה, וטעמא משום דלאו ממילא משמע. ועל הרב המחבר ז"ל אני תמיה, שראה סוף דברי הרא"ש שהביא מימרא דרבא סתם, ולא ראה תחלת דבריו שפירש בהדיא דמימרא דרבא בדלא אתא לידיה מבעוד יום כמו שכתב רבנו ז"ל. עכ"ל. ודבריו אינם מובנים אצלי, מה שכתב דלאו ממילא משמע, לעולם דהכי הוא, אבל כיון דנראה מהרי"ף [שם סו.] והרא"ש דנקיטי לקולא, אף דיש לחלק בין כיסו למציאה, מ"מ כיון דפסק[ו] לקולא, ממילא משמע דבאתא לידיה מבעוד יום הוי ככיסו. גם מה שכתב דקושיא מעיקרא ליתא, אין אני רואה שום הכרח שיפסוק הרא"ש כן, אלא דמה שכתב שם הרא"ש הוא להקשות לרש"י ז"ל [שם קנג. ד"ה מי] דאיך אפשר לומר שהוא מבעוד יום, הא כבר הגיע לידו, אבל אין ראיה דסבירא ליה להרא"ש כלישנא קמא, ועדיין אפשר שיפסוק הרא"ש ז"ל כלישנא בתרא ולחומרא. ומרן כבר ראה מה שכתב הרא"ש בתחלת דבריו, ואפילו הכי כתב שאין ראיה שיפרש הרא"ש או כלישנא קמא או כלישנא בתרא. (יד אהרן – הגב"י)

לד) שם אלא אם כן באה לידו מבעוד יום דהשתא הויא ככיסו.
כתב ב"י (שיטה ל"ח), דממילא משמע כו'. נ"ב: עיין מה שכתבתי במהדורא קמא [הגב"י][7], ובספר פרי האדמה ח"ג (דף י"ג ע"ב וע"ג). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ג)

לה) שם אלא אם כן באה לידו מבעוד יום דהשתא הויא ככיסו.
כתב ב"י, דממילא משמע כו'. עיין מה שכתב הרב יד אהרן ז"ל (בהגב"י)[8]. ועיין פרי האדמה ח"ג (דף י"ג ע"ב וג'). (דברי מנחם – הגב"י סק"ח)

סעיף ב'

לו) סעיף ב' אם אין עמו נכרי וכו'. עיין בב"ח [אות ב']. ועיין בספר הבהיר חקרי לב (או"ח סימן ס"א וס"ב). יעו"ש. (בתי כנסיות)

לז) שם אם אין עמו נכרי וכו'. עמ"ש רבנו הגדול הגאון מרן זקני זלה"ה בספרו הנורא חקרי לב (או"ח סימן ס"א וס"ב). (רוח חיים)

לח) שם אם אין עמו נכרי מניחו על חמורו. כלומר אפילו ישנו שם, כל שאינו עמו, כלומר שאינו מאמינו (דאותו שעמו מסתמא קים ליה בגויה ומכירו), מניחו על החמור, כמו שכתב הרב מג"א [סק"ד] בשם ספר התרומה [סימן רכ"ו]. (נהר שלום – סק"ב)

לט) שם אם אין עמו נכרי מניחו על חמורו. איתא בספר התרומה (סימן רכ"ו, מובא במג"א סק"ד) דה"ה אם אינו מאמין לעכו"ם מניח על חמורו. וקשה א"כ לפלוג ולתני בדידה ביש עמו עכו"ם בין מאמין לו לאין מאמין. וי"ל דמ"ש ברישא אם יש עמו עכו"ם לא יניח על חמורו, על כרחך צריך לומר יש עמו עכו"ם הנאמן לו, וא"כ מ"ש בסיפא אין עמו עכו"ם, נמי ר"ל הנאמן לו, ופירושו, עכו"ם יש עמו רק עכו"ם נאמן אין עמו, וא"כ באמת מפליג בעכו"ם גופא. (שלחן אש)

מ) שם אם אין עמו נכרי מניחו על חמורו וכו'. כתב הרב תוספת שבת ז"ל (סק"ח) וז"ל: ועיין סימן רמ"ו [סקט"ז] שכתבתי לדעת רבנו ירוחם [נתיב כ"ב ח"א דף קפ"א ע"ג] וסיעתו, דאם אין הבהמה קנויה לו אלא מדרבנן, אין בה אלא איסור שביתת בהמתו מדרבנן, ושם הראה פנים דאפילו איסור דרבנן לית ביה. ולענין דינא דהכא משכחת דאפילו אם יש עמו גוי מותר להניחו על חמורו, כגון גר וגוי שירשו את אביהם גוי, ונפל לחלק הגר החמור, דקיימא לן דירושת הגר אינה אלא מדרבנן כדאיתא בחו"מ סימן רפ"ג [ס"א], וא"כ בכהאי גוונא יותר עדיף להניח על חמורו וליטול ולהניח כמו שכתוב כאן, דהא אף אם לא יזהר בכך ליטול ולהניח כדינו לא יעבור כי אם איסור דרבנן, וא"כ ליכא אלא חשש איסור דרבנן, ואם יתן לגוי, דהוי שלוחו, יעשה איסור דרבנן ממש, דהוא גרע טפי. ע"ש. ובני בכורי נר"ו הקשה עליו, דהא דירושת הגר דרבנן אינו אלא כשעדיין לא זכה אלא בירושה ולא אתא לידיה, בהא חשיב זכייתו מצד הירושה דרבנן, אבל אם אחר זמן קנה אותן נכסים בקנין גמור והכניסו לרשותו וכיוצא, הרי זכה בהם זכיה דאורייתא, והוא הדין בחמור זה שנפל בחלקו מירושת אביו גוי, כיון שהכניסו לרשותו חשיב שלו

הערות וציונים

7. נדפס באות הקודמת. **8.** נדפס לעיל אות ל"ג.

אוצר ההלכה

בקנין דאורייתא, והרי הוא מצווה על שביתתו מדאורייתא, דנהי דתחילת זכייתו מדין ירושת הגר הוי דרבנן, מ״מ כיון דאחר כך זכה בו מדאורייתא, מצווה עליו מדין תורה. אלו דבריו נר״ו. ודבריו ברורים, דהכי תנן בפ״ו דדמאי מ״י, ומייתי לה בקידושין דף י״ז [ע״ב] ובעבודה זרה דף (ס״ו) [סד.], גר וגוי שירשו את אביהם גוי, יכול הוא לומר טול אתה עבודה זרה ואני מעות וכו׳, ואם משבאו לרשות הגר אסור. ופירש הרמב״ם ז״ל שם [פירוש המשניות דמאי]: התירו לו החליפין כל זמן שלא הגיע חלקו לידו, אבל הגיע חלקו לידו אותו הדבר האסור, לא התירו להחליפו באחר, לפי שזכה זכות גמורה לדבר ההוא, והוא אסור בהנאה ויתחייב באיבודו. ע״ש. והכי איתא בירושלמי [דמאי פ״ו ה״ז] והביאו הר״ש ז״ל שם, ישראל וגוי שקנו ביתו של גוי, והיה שם יין נסך ועבודה זרה ומעות, לא יאמר לו טול אתה יין וכו׳. ופריך פליגא, בתמיה, ומשני לית היא פליגא, אם משבאו לרשות הגר אסור, והכא מכיון שקנה כמו שנכנס לרשותו. ע״כ. הרי מבואר דהא דירושת הגר אין קניינה אלא דרבנן, היינו דוקא עד שלא באה לרשותו וזכה בה מדין חצר כדנכתוב לקמן, אבל אם הכניסה לרשותו הרי קנה אותה קנין תורה. וא״כ זה שהחשיך לו בדרך, שיצא קודם לכן לפרשת דרכים עם חמורו, הגם דנוקים ליה בנפלה לו בירושה, דהוי דרבנן, מ״מ כיון שכבר נכנס לרשותו ונשתמש בו לרכוב עליו לצאת לדרכו, הרי כשהחמור יעשה מלאכה משתחשך עבר הגר אעשה ד״למען ינוח״ [שמות כ״ג, י״ב] מדאורייתא, מאחר דהויא בהמתו וקניינו מדאורייתא. וצריך ישוב.

וכדי להמציא אופן לדין זה שחידש, לא היה צריך לזה, דהוי מצי לאוקומי כשקנה הבהמה בקנין דרבנן לבד, דהיינו משיכה או מעמד שלשתם, ולא במעות דהוי קנין תורה, דלפי דרכו חיוב שביתה בבהמה כי האי לרבנו ירוחם ז״ל אינו אלא מדרבנן, וכמו שכתב הוא ז״ל עצמו לעיל סימן רמ״ו (סקט״ז), דאם קנה בהמה במעמד שלשתם, דמדאורייתא לא הוי, אלא מדרבנן, דלענין שביתה תלוי במחלוקת הפוסקים ז״ל באה״ע סימן כ״ח [סי״ג], דלדעת מרן ז״ל בב״י [שם] ומהרש״ל ז״ל [ים של שלמה קידושין פ״ב סימן י״ב], הגם דלא קנה אלא במעמד שלשתם דהוי קנין דרבנן, כיון דהפקר בית דין הפקר, קני גם מן התורה, והוו קידושין דאורייתא, ולדעת רבנו ירוחם [נתיב כ״ב ח״א דף קפ״א ע״ג] ומור״ם בדרכי משה [הארוך, שם אות י״ג] והרב ב״ח [שם אות י״א] ז״ל, כיון דמעמד שלשתם אינו אלא דרבנן, גם הקידושין לא תפסי אלא מדרבנן. ומינה למד לדון שביתת הבהמה שקנאה בקנין דרבנן. ושם [סימן רמ״ו סק״ב][9] אנא בס״ד הנה הבאתי מה שכתב ה״ה בספר מחנה אפרים (הלכות קנין משיכה סימן ב׳) שנסתפק כן לענין קידושין, במי שלקח כלי מחבירו ומשך הכלי, וקודם שנתן הדמים קידש באותו כלי את האשה, אי מקודשת מדאורייתא, או אינה מקודשת אלא מדרבנן כיון דאינו קנוי לו הכלי אלא במשיכה דרבנן, והביא מחלוקת הנזכרת. ושם פקפק הרב ז״ל במאי דנהיג עלמא, שקונין אתרוג למצוה והדמים פורעים אחר החג, דלאו יאות עבדין, דכל כמה דלא יהיב דמי לא קנאו אלא מדרבנן, ואנן בעינן ״לכם״ [ויקרא כ״ג, מ׳] שיהא שלכם מדאורייתא, כמו שנראה מדברי הרמב״ם ז״ל [הלכות לולב פ״ח ה״י]. וכן כתב המרדכי ז״ל פרק הזורק [גיטין סימן תל״ג]. ע״ש[10]. ובגיליון הספר מצאתי כתוב בכת״י, לא ידעתי אל מי מקדושים ז״ל, וז״ל: אנ״א דאמרי שמעתי מקשים ממאי דאמרינן בשבת דף קמ״ח [ע״א], ערב פסח שחל להיות בשבת, מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו וכו׳, ואם מאמינו אינו צריך להניח טלית, וכדכתב הרע״ב ז״ל [שם פכ״ג מ״א], וכן מוכרח מן הסוגייא. ע״ש. והא הכא דליכא קנין מעות, ואפילו הכי יוצא ידי חובת פסח בקנין דרבנן. ע״כ שמעתי. ובודאי דקים ליה למקשן דפסח צריך להיות משלו דבר תורה ומכח זה מקשה. ואני מצאתי דדין זה מפורש בתוספות דקמא דף ס״ו ע״ב ד״ה דגזל קרבן דחבריה. ע״ש. ועם כל זה תיובתא לא חזינא, דודאי כשהוליכו לרשותו קנאו מדין חצר, דהוי קנין דאורייתא, וכמו שכתב הרשב״א ז״ל [בבא מציעא יא. ד״ה ומיהו], הביאו הרב המגיד ז״ל פרק (ט״ז) [י״ז] מגזילה ואבידה ה״ח, ופשוט. ומה שכתוב בספר ארעא דרבנן [מערכת ח׳ אות רט״ו] דקנין חצר הוי דרבנן, הוא טעות, ועיין בספר קהלת יעקב [תוספת דרבנן מערכת ח׳ אות ק״מ]. עד כאן מצאתי כתוב בגיליון. ובהכי מתיישב תלונת הרב מחנה אפרים ז״ל על אותן שאינם פורעים דמי האתרוג עד אחר החג, דכיון דמוליכין האתרוג לבתיהם הא קנו ליה קנין חצר דאורייתא, ולכך יוצאין ידי חובת לקיחת ארבע מינים דאורייתא. וממילא נמי לדין שביתת בהמה, דהגם דמעיקרא לא קני לה אלא בקנין דרבנן כנזכר, אם הכניסה כבר לרשותו קודם השבת, וכן בהמת ירושת הגר שהכניסה לחצרו, כיון דקני לה מדין חצר, הרי היא שלו דבר תורה ומצווה על שביתתה מדאורייתא. ועיין להרב מהרר״א פרץ ז״ל בספר אבני שהם (הלכות לולב בדף מ״ח ע״ד) ולהרב אמר יוסף ז״ל בהלכות שלוחין (דף ס״א ע״ד).

ולעיקר קושיית שמעתי מקשים הנזכרת, מלבד מה שתירץ הרב בעל הגיליון הנזכר ז״ל, היה נראה לע״ד ליישב, שהרי חזינן בש״ס [שם ע״ב] דאוקי למתניתין דתני ונוטל את פסחו, דהיינו בממנה אחרים על פסחו, דמוקדש ועומד הוא, והמעיין בסוגיית פסחים דף צ׳ ע״א וברש״י ז״ל שם ד״ה דלא משייר(י), יראה בעיניו דלדעת רבי [שם] דסוגייא אזלא כוותיה, בפסח גופיה דקדוש קדושת הגוף, לא משייר בה איניש בלא קדושה, וקדושת הדמים שהפריש הלה לצורך פסח והקדישם בקדושת פסח, אינם חלים על הקרבן פסח גופיה, כיון שכבר מוקדש ועומד הוא מקודם. ומה שאמרו שם דהמעות חולין אפילו לקנות בהם בעל

הערות וציונים

9. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״א בסימן רמ״ו אות קל״ו (ד״ה גם הספק השני). **10.** עיין בספר מאור ישראל ח״ב (סוכה מו:) שהעלה שמועיל בזה קנין דרבנן, ואותם הלוקחים אתרוג למצוה ופורעים אחר החג יש להם על מה לסמוך. עש״ב.

אוצר ההלכה

הפסח חלוק או טלית לצרכו, אינו אלא דעל מנת כן מקדישים ישראל מעות פסחיהם, וא״כ אפילו בחול כשפורע לו מעות בשביל חלקו, אין המעות קונות לו באותו פסח כשיעור חלקו, אלא דזה שהפריש שה לפסחו ואח״כ המנה אחרים עמו, מתנה בעלמא הוא דיהיב להו, שאין חלקו בקרבן פסח קנוי לו באותן מעות כיע״ש. וכיון דאפילו בחול אין כאן קנין מעות דהוי דאורייתא, אלא מתנה, א״כ בשבת נמי כשהוא נמנה על הפסח דליכא קנין מעות, אפילו דקני ליה במשיכה דרבנן, אינו אלא שבעל הקרבן ממנהו עמו על פסחו דרך מתנה, והרי היכא דליכא מעות נראה דמשיכה קני ליה קנין דאורייתא, וכמו שכתבו התוספות ז״ל בעבודה זרה דף ע״א [ע״א] ד״ה פרדשני משם ר״י, דאפילו למאן דאמר משיכה אינה קונה, הני מילי כגון דאיכא כספא, אבל מתנה ומציאה כולי עלמא מודו דקני במשיכה או בהגבהה. ע״ש. ונמצא לפי זה דקני ליה לחלקו בפסח בקנין דאורייתא, דהיינו משיכה, בדליכא כספא, דהוי נמי דאורייתא.

אלא דחזינא דתירוץ זה אין סופו להתקיים, חדא דלפי דברי הרע״ב ז״ל שם במתניתין על כרחך לומר דהך דאוקי בש״ס למתניתין בממנה אחרים על פסחו, דחיא בעלמא הוא, וקושטא דמילתא היינו כדמשני בש״ס [שבת קמח:] מימרות ר׳ יוחנן, דלא קשיא, כאן בחובות שקבוע להן זמן כאן בחובות שאין קבוע להן זמן, ומתניתין דאיירי בפסח שקבוע לו זמן, מצי מקדיש להו אפילו בשבת. וכיון דאיירי בקונה קרבן פסח ממש ולא בממנה על הפסח, סמי מכאן דין מתנה, והוייא לה משיכה קנין דרבנן. ותו דאפילו נימא דאוקימתת הש״ס לאו דחייה, מ״מ דין זה שכתבו התוספות דבמתנה דליכא כספא הוייא המשיכה קנין דין תורה, אינו מוסכם, כמו שכתב הרב בנו של הרב מחנה אפרים ז״ל בהגהתו להלכות מכירה (קנין משיכה סימן ב׳), דהרב בצלאל ז״ל באסיפתו [שיטה מקובצת] לבבא מציעא (דף ק״ך [מז: ד״ה וק״ל לרבי יוחנן]) הביא מחלוקת בזה בין התוספות להרמב״ן ז״ל, ולהרמב״ן משיכה דמתנה לאו דאורייתא, ומתנת מטלטלים אינה נקנית אלא בחליפין או בחצרו או באגב. ע״ש. ועיין להרב לחם שלמה ז״ל (הלכות קניין כסף סימן ד׳), שכתב שגם רש״י ז״ל שם בעבודה זרה [ד״ה דורון] נראה דפליג אסברת התוספות ז״ל, ובשיטה זו קאי מוהר״ם שהביא רבנו ירוחם ז״ל נתיב כ״ב [ח״א דף קפ״א ע״ג]. ע״ש ולהגאון הרב כמוהרי״ט אלגאזי ז״ל בספר קהלת יעקב מדף נ״ב ע״ב ואילך.

הנה כי כן נראה לתרץ בענין אחר, דאפשר דבכל כהאי גוונא דלא אתרמי ליה לקנות פסח בערב שבת, ואם אינו נקנה לו מדאורייתא נמצא מתבטל זה ממצות קרבן פסח דאורייתא, כולי עלמא מודו דאפילו דלא קני בכסף דאורייתא משום איסור שבת דרמי עליה, אלא במשיכה דרבנן, אפילו הכי קני ליה מדאורייתא, כיון דלא סגי ליה בלאו הכי. ורבנו ירוחם וסיעתו ז״ל לא כתבו דלא קני ליה לקיומי מצוה דאורייתא, אלא היכא דאפשר ליה לקנותו בקנין דאורייתא, ואין דנין אפשר משאי אפשר. ואמינא לה מדאמרינן בגיטין (דף נ״ב ע״א) דאפוטרופוס חייב לעשר פרותיהן של יתומים, ופריך בגמרא, ורמינהי ״אתם״ [במדבר י״ח, כ״ח] ולא שותפים וכו׳, אתם ולא אפוטרופוסים, אמר רב חסדא לא קשיא, כאן להאכיל, כאן להניח. ופרש״י ז״ל, להאכיל, יתומים לאלתר חייבום לעשר, אבל להניח התבואה באוצר עד שיגדלו, למה ליה לעשורי, לכשיגדלו יעשרום הם. ע״ש. והרשב״א ז״ל בחדושיו לשם [ד״ה מתניתין] כתב, דטעמא דמצי אפוטרופוס לעשר פירותיהם להאכיל, משום הפקר בית דין, שהפקירו את הפירות לגבי האפוטרופוס לתקנת היתומים. וכן כתב הריטב״א בחדושיו לגיטין [שם ד״ה מתני׳], דגבי תרומה שליח ממש בעינן, ויתומים לאו בני שליחות נינהו, אלא שחכמים הפקירו הפירות לענין זה, ושמו אותו אפוטרופוס לעשר כאלו הם שלו. ועיין להמ״ה כמהרי״ט אלגאזי ז״ל בספר קהלות יעקב (דף י״ב ע״א [מערכת האל״ף אות נ״ט]) שכתב, דמדברי הרמב״ם פ״ו מהלכות תרומות הט״ו שכתב דעבדים שקנה אפוטרופוס אוכלים בתרומה, שמע מינה דסבירא ליה דיד אפוטרופוס כיד היתומים מדאורייתא, דאי תקנת חכמים היא, איך אוכלים בתרומה בקניין אפוטרופוס דאין קניינו אלא מדרבנן, ולדעת הרמב״ם קניין דרבנן לא מהני לדאורייתא כמתבאר מפ״ח מהלכות לולב [ה״י] דבעינן שיהא ״לכם״ מדאורייתא, גם לענין אכילת תרומה בעינן קנין כספו מן התורה, וקנין אפוטרופוס לא מעלה ולא מוריד לדאורייתא וכו׳. ע״ש, ומאי דשקיל וטרי על דברי הרב פרח מטה אהרן ז״ל (ח״א סימן כ״ט). ואפילו הכי חזינן דאהני הפרשת תרומות דמפריש אפוטרופוס להאכיל לכולי עלמא, דמשנה סתמית היא מבלי חולק, הגם דמיעטיה קרא ״אתם״ ולא אפוטרופין, אלא ודאי דהיכא דלא סגי בלאו הכי, דאם לא יעשרו להם האפוטרופין, ישארו פירותיהן טבל ולא מצי למיכל מינייהו, אהני הפרשת האפוטרופוס דרבנן לצאת ידי חובת תרומה דאורייתא. והיינו דין התוספתא [תרומות פ״א הי״ב] דמייתי שם הרב כמוהרי״ט אלגאזי ז״ל, דאפוטרופין תורמין של יתומים מפני תיקון העולם, דאי לאו משום תקנתא דלא ליתו למיכל פירי בטיבלייהו, לא הוה מהני הפרשת האפוטרופוס, דמדין הפקר דרבנן הוא, לאפקועי תרומה דאורייתא. מינה נמי לדין קרבן פסח בערב פסח שחל בשבת, דלא אפשר ליה למיקני הפסח בקנין מעות דאורייתא משום איסור שבת, בכהאי גוונא כולי עלמא מודו דאהני ליה משיכה דרבנן דליהוי קניינו קנין גמור לצאת בו ידי חובתו דאורייתא, כנלע״ד כעת.

ולענין קונה במעות לצורך מצוה ולא משך, עיין בחו״מ סימן קצ״ט [ס״ג בהגה], הקונה יין לקידוש קנה במעות, דכיון דצורך מצוה העמידו דבריהם על דין תורה. ועיין להרב מוצל מאש ח״ב (סימן מ״ב) ולהרב ערך השלחן ז״ל לקמן סימן שס״ט [סק״א]. (פתח הדביר ח״ג – סק״א)

מא) שם אם אין עמו נברי מניחו על חמורו וכו׳. כתב בספר תוספת שבת (סק״ח) וז״ל: ועיין בסימן רמ״ו [סקט״ז] שכתבתי לדעת ה״ר ירוחם [נתיב כ״ב ח״א דף קפ״א ע״ג] וסייעתו, דאם אין הבהמה קנויה לו אלא מדרבנן, אין בה אלא איסור

אוצר ההלכה

שביתת בהמתו מדרבנן. ושם הראתי פנים דאפילו איסור דרבנן לית בו. ע״ש. ולענין דינא דהכא משכחת דאפילו אם יש עמו עכו״ם מותר להניחו על חמורו, כגון גר ועכו״ם שירשו את אביהם עכו״ם, ונפל לחלק הגר החמור, דקיימא לן דירושת הגר אינו רק מדרבנן, כדאיתא בחו״מ סימן רפ״ג [ס״א], וא״כ בכהאי גוונא יותר עדיף להניח על חמורו וליטול ולהניח כמו שכתוב כאן [ס״ב], דהא אף אם לא יזהר בכך ליטול ולהניח כדינו לא יעבור כי אם איסור דרבנן, וא״כ ליכא אלא חשש איסור דרבנן, ואם יתן לעכו״ם דהוה שליחו יעשה איסור חכמים ממש, דגרע טפי. כן נ״ל בזה. איברא דהוא מלתא חדתא, ולא נזכר חילוק זה בשום מקום, אבל לפי דעתי דין ברור הוא, והא טעמא קאמינא. עכ״ל.

ולענ״ד צ״ע טובא, דאשתמיטתיה מה שכתב הרב גט פשוט (סימן ק״כ סק״ה), דאם בא לרשותו אחר שקנה בקנין דרבנן, זוכה מן התורה, דע״י קנין דרבנן נעשה הפקר, דהפקר בית דין הפקר, רק אין בכחם לעשות קנין עד שיזכה בעצמו. יע״ש. ונמשכו אחריו האחרונים. וא״כ אין ראיה מרבנו ירוחם שהובא בב״י אה״ע (סימן כ״ח [סי״ג]) לענין קידש אשה בחוב שיש לו ביד אחר במעמד שלשתם, דאינה מקודשת רק מדרבנן, דשם לא בא עדיין ליד האשה כלל, משא״כ הכא דבא ליד הגר, זכה מן התורה. ויש לומר אפילו לולא סברת הרב גט פשוט בישראל מ״מ בכהאי גוונא עדיף, דראה ויתר גוים, וגזל אינו יהודי אסור משום חלול ה׳, והכא לא שייך חלול ה׳, דנוטל מתקנת חכמים, וגם אומרים לו כך דינכם, וא״כ ממילא כשבא לרשות גר זוכה מהפקר. ועיין בחו״מ סימן ע״ב (סעיף מ׳) וסימן קצ״ד [ס״ב] דנכסי עכו״ם כמדבר, ולא צריך רק שיסלק העכו״ם דעתו, וא״כ הכא שמוכרח ליתן לגר חלק ירושה, ממילא מסתלק, וזוכה (הישראל) [הגר] כזוכה מהפקר, ועיין בש״ך חו״מ סימן שמ״ח (סק״ב) וסימן שכ״ט (סק״ב), ולדעת הפוסקים דשם, שגזל עכו״ם אסור רק מדרבנן, א״כ כהאי גוונא דיורש מדרבנן ממילא הוי שלו לגמרי.

אלא דמ״מ יש לדון בזה לפי מה שכתב בספר יראים [סימן תכ״ב דף רמ״ד], הובא במג״א סימן תרל״ז (סק״ג), דגם למ״ד גזל עכו״ם מותר, מ״מ לא חשוב ״לכם״ [ויקרא כ״ג, מ׳], א״כ לענין שביתת בהמתו יש לומר דאינו מצווה עליה, כיון דבלא הקנאת העכו״ם אין לישראל זכיה בה שיחשב בהמתו ממש, ומצד תקנת חכמים שגר יורש אין לו קנין בה מן התורה. ואף דע״י קנין דרבנן נעשה כהפקר כמו שכתב הרב גט פשוט, וא״כ יכול לזכות מעצמו בלא הקנאת העכו״ם מן ההפקר, מ״מ יש לומר דלא אמרינן בזה הפקר בית דין הפקר רק בממון ישראל ולא בעכו״ם, דהא דהפקר בית דין הפקר ילפינן בגיטין (דף ל״ו ע״ב) מקראי דכתיבי בישראל. וכן משמע בחו״מ (סימן רפ״ג ס״א) דמועיל תנאי עכו״ם נגד תקנה זאת שלא ירשנו הגר, דאין העכו״ם מחויב לעמוד בתקנת חכמים. ע״ש. וא״כ תקנתם לא מצד כח דהפקר בית דין, רק משום דבלאו הכי גזל עכו״ם אסור רק מדרבנן או מחמת חלול ה׳, ומהאי טעמא שפיר אמרינן בכמה דוכתי, אם ממון ישראל הפקיעו כל שכן ממון עכו״ם, כמבואר בחו״מ סימן קכ״ו [סכ״ב][11], וא״כ כיון דלא נעשה הפקר, א״כ לבעל ספר יראים אין לישראל זכיה בה שיהיה כשלו ממש, ואינה קרויה בהמתו להיות מצווה על שביתתה. ולפ״ז יש לומר אפילו לדעת הב״י וסייעתיה דפליגי על רבנו ירוחם, וסבירא להו דעל ידי קנין דרבנן הוי שלו מן התורה, דסבירא להו דאלים תקנת חכמים מכח הפקר בית דין לעשות גם קנין ממש, וכבר מבואר אצלי במקום אחר דזה תליא בפלוגתת רבא ור׳ אלעזר בגיטין שם (דף ל״ו [ע״ב]), דלרבא דיליף דהפקר ב״ד הפקר מפסוק ״וכל אשר לא יבא וכו׳ יחרם כל רכושו״ [עזרא י׳, ח׳], ליכא למילף רק דיכולים להפקיר, לא לזכות לאחר כל זמן שלא בא לידו, אבל לר׳ אלעזר דיליף מ״אלה הנחלות וכו׳״ [יהושע י״ט, נ״א] מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו, מזה ילפינן דקודם שבא ליד הזוכה זכה בתקנת חכמים כאלו הנחילו אביו, וכמו שכתוב בים של שלמה ביבמות (פ״י סימן י״ט) ובקרבן נתנאל פרק השולח שם [גיטין פ״ד אות ה׳]. וכל זה דוקא בממון ישראל, אבל בממון עכו״ם ליכא ילפותא, א״כ יש לומר גם לב״י אין לישראל קנין ממש בממון עכו״ם שיחשב שלו ממש ע״י תקנת חכמים לסברת הספר יראים גם לאחר שבא לידו. (ערך שי)

מב) שם מניחו על חמורו. כתב ב״י, מניחו על החמור וכו׳. עיין בספר קול הרמ״ז ז״ל [שבת פכ״ד מ״א ד״ה מניחו], בנותן את טעמו אמאי קתני מניחו ולא קתני נותנו כו׳. ע״ש ובהרמב״ם בפירוש המשנה [שם]. (דברי מנחם – הגב״י סק״א)

מג) שם וכדי שלא יהא חייב משום מחמר וכו׳. כתב מרן סימן רס״ו בל״ה [בלשון המתחיל], ומ״ש אין עמו נכרי וכו׳, כתב הרמב״ם פ״כ [מהלכות שבת ה״ו] שאסור להנהיגה בקול רם וכו׳. ע״כ. הנה בענין מחמר כתב בראש הפרק וז״ל: אסור להוציא משא על הבהמה וכו׳, לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משוי פטור. והלא לאו מפורש בתורה שנאמר ״לא תעשה כל מלאכה אתה [וגו׳] ובהמתך״ [שמות כ׳, י׳], שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה, ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו. ע״כ. והרב המגיד ז״ל פירש בכוונתו, דס״ל שפירוש הלאו הוא שלא יעשה מלאכה בשותפות עם הבהמה, כגון חורש וכן מחמר, וכיון שניתן לאזהרת מיתת בית דין, דהיינו חורש, הוא הדין למחמר שהוא בכלל הלאו דלא לקי. אבל הרמב״ן [בהשגותיו לספר המצוות שורש י״ד] הבין בדעת הרב שאין במחמר לאו כלל, ולא איסור דאורייתא, ולאו דלא תעשה כל מלאכה לא אתא אלא למלאכות שחייבים עליהם מיתת בית דין, כגון חורש וכיוצא. והרב פרי חדש בלשונות הרמב״ם פ״ה מהלכות עבודה זרה [ה״ז] מסכים הולך בפירוש זה, ויישב כל

הערות וציונים

11. ע״ש בסמ״ע ס״ק ס״ד.

אוצר ההלכה

מה שהקשה עליו הרמב"ן ז"ל. יע"ש. וקשה דאם איתא דכי קאמר רבי יוחנן פרק מי שהחשיך [שבת קנד.] המחמר אחר בהמתו בשבת פטור מכלום, ר"ל אפילו מאיסור לאו, דכל פיטורי שבת דפטור אבל אסור מדרבנן, תיקשי מהא דגרסינן פרק קמא דעבודה זרה דף ט"ו [ע"א] על מתניתין [שם יד:] דקתני ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה, דטעמא גזרה משום שאלה ומשום שכירות, ופריך שאלה קנייה, אגרא קנייה, אלא אמר רמי בריה דרב [ייבא] גזרה משום ניסייוני, דזימנין דזבנה ניהליה סמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא, ואמר ליה תא נסייא ניהלי, ושמעה ליה לקליה ואזלה מחמתיה, וניחא ליה דתיזיל, והוה ליה מחמר אחר בהמתו בשבת, והנראה מדברי רש"י [שם ד"ה מחמר] והר"ן ז"ל [שם ד: ד"ה גמ'], דלא גרסינן בגמרא והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת, מדכתב[ו] ואיכא למ"ד בפרק בתרא דמסכת שבת [קנג:] דחייב חטאת והתם פלוגתא, וכן כתב הר"ב חדושי הלכות ז"ל [מהרש"א שם ד"ה גמרא]. והשתא אם איתא דרבי יוחנן ס"ל דמחמר לא אסיר מדאורייתא כלל, אמאי לא פריך תלמודא, הניחא לרמי בר חמא אלא לרבי יוחנן קשיא, דכיון דלא אסירא אלא מדרבנן, אין לאסור מכירה כלל אטו ניסייוני. ואע"פ שאין זה צריך לראיה, מ"מ יש הכרח גדול, דהא טעמא דבן בתירא דמתיר בסוס [שם יד:] היינו משום דרכיבה אינה אלא שבות, ולא איכפת לן אי אתי להשאילו וכו', כמו שכתב רש"י במתניתין דהתם [שם ד"ה מתיר], אלא ודאי מוכח מהתם דאף לרבי יוחנן מחמר הוי איסור דאורייתא, ואיתיה בכלל הלאו, אלא שאין לוקין עליו משום דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. וכן קשה על הרמב"ן ז"ל, דאמאי לא הקשה עליו מסוגיא הלזו, וכדכתיבנא.

ואפשר לומר עם מה שהקשו התוספות ז"ל שם [טו.] בד"ה ושמעה לקליה וכו', דלמה לי טעמא דמחמר, תיפוק לי משום שביתת בהמתו לחוד. ותירצו, דמשום שביתת בהמתו לא הוה אסרינן מכירה, דלית בה איסור כי אם לפי שעה וכו', אי לאו טעמא דמחמר דחמיר טפי. ומשום הכי לא מצי תלמודא לאקשויי לרבי יוחנן, דמצי לתרוצי טעמא דמתניתין משום שביתת בהמתו בניסייוני, אע"פ שהוא לפי שעה, כיון דאסור מדאורייתא גזרו מכירה אטו ניסייוני, אלא דתלמודא ניחא ליה לפרושי טעמא משום מחמר כרמי בר חמא משום דחמיר טפי, שהוא לאו דגופיה וחייב חטאת. ובהכי ניחא מה שכתבו רש"י והר"ן ז"ל "ואיכא למ"ד במסכת שבת דחייב חטאת והתם פלוגתא", דמדכתבי הכי משמע דלא מיתרצא אלא למ"ד חייב חטאת. ואי הכי קשה טובא, דכיון דפלוגתא דאמוראי היא, א"כ תיקשי ליה לתלמודא, הניחא לרמי בר חמא, אלא לרבי יוחנן דאמר פטור מכלום מאי איכא למימר, וטפי הוי להו לפרושי דאף לרבי יוחנן קאמר, כיון דמחמר אסור מדאורייתא אף דליכא חיוב חטאת, דהא לא גרסינן בגמרא והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת כדכתיבנא לעיל. אלא כוונת רש"י לתרוצי, דאמאי הוצרך תלמודא לפרושי טעמא משום מחמר ולא משום שביתת בהמתו לחוד, משום הכי הוצרך לומר דאזלא למ"ד מחמר חייב חטאת, דלרבי יוחנן אין אנו צריכין לטעמא דמחמר אלא אפילו משום שביתת בהמתו, דמאי אולמיה דהאי, האי לאו והאי לאו. וכן מה שכתב רש"י ז"ל לקמן דף ט"ז [ע"א] בד"ה תורת בהמה גסה מאי היא וז"ל: הא לא עביד מלאכה דחיוב חטאת דנגזור משום ניסייוני. ע"כ. לאו דוקא, והוא הדין אי איכא לאו לחודיה. ותדע מדקאמר תלמודא התם [טו.] מאי טעמא, נהי דלרביעה לא חיישינן, מיעבד ביה מלאכה חיישינן, ופרש"י [ד"ה לא], נהי דלרביעה לא חיישינן, דגוי חס על בהמתו שלא תיעקר. ע"כ. דמשמע דאי לאו טעמא דגוי חס על בהמתו הוה מפרשינן טעמא משום חשש רביעה אע"ג דליכא אלא לאו דלפני עיור לחוד.

והרב פרי חדש ז"ל הביא סייעתא לשיטת הרב, דמחמר איסורא דרבנן, מהא דאיתא פרק ארבע מיתות ([סנהדרין] דף ס"ו [ע"א]) אמתניתין דקתני המחלל את השבת בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, ודייק עלה תלמודא, מכלל דאיכא מידי דחילול שבת הוי ואין חייבין על שגגתו חטאת ועל זדונו כרת, מאי היא, תחומין ואליבא דרבי עקיבא, הבערה ואליבא דרבי יוסי, ואם איתא דמחמר אית ביה איסור לאו, אמאי דחיק תלמודא לאוקמי למתניתין לבר מהלכתא כרבי עקיבא וכרבי יוסי דלא קי"ל כותייהו, לוקמא בפירוקא רויחא אליבא דהלכתא, דהיינו באיסור מחמר, דאיכא חילול שבת, ואין חייבים על שגגתו חטאת ולא על זדונו כרת, אלא משמע ודאי דס"ל לתלמודא דמחמר לית ביה חילול שבת משום דלא אסיר אלא מדרבנן וכו'. ולע"ד לא מכרעא מידי, דתלמודא הוצרך לאוקמא בהכי כדי ליישב מתניתין אף לרמי בר חמא דס"ל דחייב חטאת ועל זדונו חייב סקילה, וכדפריך תלמודא עליה שם פרק מי שהחשיך [שבת קנג:] מהך מתניתין, ומשני, לא, תחומין ואליבא דרבי עקיבא, הבערה ואליבא דרבי יוסי. והכי אורחיה דתלמודא ליישב מתניתין אליבא דכולי עלמא אף דלית הלכתא כוותיה, וזה פשוט. ואיהו גופיה כתב, דהא דאמרינן בגמרא [שם] אמר מר אין עמו נכרי מניחו על החמור, והלא מחמר, ורחמנא אמר "לא תעשה כל מלאכה וכו'" [שמות כ', י'] דלרמי בר חמא דס"ל דמחמר בסקילה קפריך. יע"ש. ויש לתמוה על חכמתו ז"ל.

עוד הקשה הרב הנזכר לדעת הרב המגיד ז"ל, דאם איתא דמחמר איתיה בכלל "ובהמתך", ולא לקי עליה משום דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין דחורש, א"כ אמאי הוצרך הרמב"ם ז"ל פ"ג מהלכות עכו"ם דין ו' לומר דהמגפף עבודה זרה והמנשק לה, והמכבד והמרבץ וכו', עובר בלא תעשה שנאמר "ולא תעבדם וכו'" [שמות כ', ה'], ואעפ"כ אינו לוקה על אחד מהן לפי שאינן בפירוש. כלומר דהו"ל לאו שבכללות, דכולהו משתמע מחד קרא, ולדברי הרב המגיד תיפוק לי דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, דאזהרת עבודת פנים נפקא לן מהך קרא, דמהאי טעמא הוי לאו שבכללות כמו שכתב הראב"ד ז"ל שם [ה"ט] בד"ה העושה עבודה זרה לעצמו וכו'. יע"ש. ומכח זה הכריח שדעת רבנו דלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין דאין לוקין עליו, היינו דוקא לאותו איסור שיש בו

אוצר ההלכה

מיתה, אבל איסור אחר הנכלל באותו לאו ואין בו עונש מיתה, הכי נמי דלוקין עליו כשאר לאוי דעלמא. עיין עליו. ולפום ריהטא עלה בדעתי לומר עם מה שכתב רש"י ז"ל שם פרק ארבע מיתות [סנהדרין ס:] בד"ה (אבל המגפף) [עובר] וכו', וז"ל: דלא תעבדם יתירי כתיבי, חד בדברות ראשונות [שמות כ', ה'] ואחרונות [דברים ה', ט'], וחד "לא תשתחוה לאלוהיהם ולא תעבדם וכו'" [שמות כ"ג, כ"ד], אם אינו עניין לכדרכה, תנהו ענין לשלא כדרכה וכו'. והנראה מפירושו הוא דתרי לא תעבדם יתירי נינהו, ומה שכתב אם אינו עניין לכדרכה, היינו משום דלכדרכה מ"איכה יעבדו" [דברים י"ב, ל'] נפקא, כדאיתא לקמן בההיא שמעתתא [סא.], א"כ על כרחך תנהו ענין חד מינייהו לשלא כדרכה, ואידך "לא תעבדם" לא ביאר רש"י למאי אתא, וכן פירשו המפרשים ז"ל דבריו, וס"ל להרב המגיד דאזהרת עבודת פנים נפקא מאידך "לא תעבדם" יתירא, דלא כמו שכתב הראב"ד ז"ל, ומשום הכי הוצרך הרמב"ם לומר דאינו לוקה במגפף משום דהו"ל לאו שבכללות.

אמנם הא ליתא מכמה טעמי, חדא שהרי כתב הרמב"ם ראש הפרק [ה"ב], דאינו חייב אלא עד שיעבוד אותו דרך עבודתו, שנאמר "איכה יעבדו וכו'", ואזהרה של עבודות אלו וכיוצא בהן הוא מה שכתוב "ולא תעבדם", הרי להדיא דחד "לא תעבדם" הוי אזהרה לעבודה כדרכה ואידך למגפף לשלא כדרכה. ואין סברא לומר דאזהרת עבודת פנים אפילו שלא כדרכה נפקא מ"לא תעבדם", דהוי אזהרה לכדרכה דשאר עבודות שכתב ריש הפרק [ה"ג]. ותו דהא איצטריך להההיא דדרשינן פרק ארבע מיתות (דף ס"א ע"ב), יכול אפילו נעבד כהמן, תלמוד לומר "לא תעבדם" וכו', וכמו שכתב הר"ב חדושי הלכות על דברי רש"י ז"ל שהזכרתי. ותו דא"כ הדרא קושית הראב"ד ז"ל [שם ה"ט] לדוכתא. ותו דמה נענה למה שכתב הר"ב כסף משנה ז"ל [שם] בד"ה העושה עכו"ם לעצמו וכו' שכתב, שהתירוץ שתירץ הראב"ד לקושייתו ראשונה מבואר, וא"כ כיון דאזהרת עבודת פנים נפקא לן מ"לא תעבדם" דאתא למגפף, א"כ תיפוק ליה דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד, וכמו שכתב הרב בעצמו פי"א מהלכות אלו [הט"ו] בד"ה המכשף חייב סקילה, דאוחז את העינים אינו לוקה משום דאיתיה בכלל מכשף, והו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד דמכשף העושה מעשה, ואין לוקין עליו.

ולכן נראה דלק"מ, דהטעם שכתב רבנו גבי מגפף משום דהו"ל לאו שבכללות הוא תלמוד ערוך שם פרק ארבע מיתות דף ס"ג [ע"א], ומייתי ראיה מברייתא, דקתני מניין לאוכל מן הבהמה וכו', וא"ר אבין בר חייא, על כולם אינו לוקה משום דהו"ל לאו שבכללות, וכבר הקשו התוספות שם [ד"ה משום] דתפוק ליה דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין דבן סורר. יע"ש. וא"כ לא על רבנו תלונותיו. ולעיקר קושיתו יש לומר דטעמא דלאו שבכללות עדיפא, דלא אשכחן בעלמא מאן דפליג ואמר דלוקין עליו, כמו שכתב הרב כסף משנה סוף פ"ה מהלכות אלו [הי"א] בלשון המתחיל ואסור לגרוס לאחרים. יע"ש. משא"כ לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד דהויא פלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא פרק אלו הן הלוקין [מכות יג:], אלא דאנן קי"ל (כרבי ישמעאל) [כרבי עקיבא] וכמו שכתב הרב כסף משנה פי"ח מהלכות סנהדרין [ה"ב] בד"ה וכל לאו שניתן וכו'. יע"ש. משום הכי ניחא ליה לתלמודא ולרבנו למיהב טעמא משום לאו שבכללות, ולעולם העיקר כמו שכתב הרב המגיד בדעת רבנו, וכן כתב מוהרש"א בספר יבין שמועה (כלל קפ"ב) ומינה לא תזוז. ודוק.

ודע שראיתי להרב המאירי ז"ל פרק משילין [ביצה לו: ד"ה כשם] גבי הא דתנן אין רוכבים על גבי בהמה, דמחמר, דבעינן שיהא טעונה במשוי, אם היה רכוב והפשיל בגדיו לאחוריו יש להסתפק אי הוי משאוי או לא, ואם תמצי לומר שהוא משאוי, הדבר בספק אם נקרא מחמר הואיל ומהלכת מחמתו במשאוי, או שמא כל שאינו מהלך אחריה לא נקרא מחמר. ע"כ. ומפשט דבריו נראה דאזלא מחמתיה לא מחשב מחמר, הפך סוגיא דפרק קמא דעבודה זרה שהזכרנו, וצ"ע. (לשון למודים – סימן קל"ח)[12]

מד) שם וכדי שלא יהא חייב משום מחמר וכו'. המגיד משנה בפ"כ [מהלכות שבת ה"א] הסכים דאיכא לאו במחמר בכלל "לא תעשה כל מלאכה" [שמות כ', י'], אלא דאין לוקין עליו, דלא כהרמב"ן [בהשגותיו לספר המצוות שורש י"ד]. ע"ש. וכן כתב הכלבו (דף מ') [סימן ל"א דף ל"ג סוף ע"ד]. ועיין בהר"ן פרק קמא דעבודה זרה [ד: ד"ה ומקשו]. ובזה אין צריך למה שדחק מרן בכסף משנה בשם הר"א בפ"ז דשגגות [ה"ב]. ע"ש. דלדידן דקי"ל דליכא במחמר אלא לאו גרידא, משכחת לה דידע לשבת במחמר אליבא דכולי עלמא. וכ"כ הרשב"א שם [שבת סט. ד"ה דידע] והר"ן בחדושי סנהדרין דף ס"ו [ע"א ד"ה תחומין]. ע"ש. ועיין מה שכתב הרב פנים מאירות ח"ב (סימן (תמ"א) [קמ"ב]). (ערך השלחן – סק"ד)

מה) שם משום מחמר. עיין מג"א [סק"ה], מביא בשם הר"ן [שבת סו. ד"ה והלא] וריב"ש [סוף סימן כ"ד] דאפילו בחמור דגוי חייב משום מחמר, וכן כתב הרשב"א בשבת [קנג: ד"ה והלא] על הקושיא והלא מחמר. ובמסכת עבודה זרה פ"א [ד: ד"ה ומקשו] מאריך הר"ן להוכיח דעתו בזה. ולענ"ד צ"ע, [דב]שביתת הבהמה דנפיק האזהרה מלמען ינוח אתה וכו' ובהמתך[13], קיי"ל דאינו מוזהר אלא בבהמתו, מדכתיב "ובהמתך", ולהכי כי מפקירה אינו מוזהר עליה, והלאו דמחמר הא נמי לא כתיב אלא "לא תעשה מלאכה אתה [וגו'] ובהמתך" [שמות כ', י'], ומאי שנא

הערות וציונים

12. סימנים קל"ט וק"מ נדפסו במילואים בסוף הסימן. **13.** לשון הפסוק (שמות כ"ג, י"ב) הוא: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמרך וינפש בן אמתך והגר". אלא שהרב המחבר לא דקדק אחר לשון המקרא, ונקט משמעות הכתוב. ובעיקר הדברים עיין למאירי (עבודה זרה טו.), ובספר החינוך (סימן ל"ב).

אוצר ההלכה

דלגבי מחמר אף בהמה של הפקר אם מחמר אחריה ואינו מכוין לזכות בה יהא נקרא בהמתך, ולגבי שביתת בהמה לא יהא נקרא בהמתך. ובעבודה זרה דחק הר״ן לשנויי הלשונות הנאמרים בגמרא לגבי מחמר בהמתו שהוא לאו דווקא, ומה יענה ללשון התורה ״בהמתך״. הגם דיש לדחוק דדוקא גבי השביתה דלא אפשר שציותה התורה על שביתת בהמה דגוי, ובעל כרחך בהמתך בדיוק, משא״כ גבי מחמר, נמי יש לומר שהוא לאו דווקא, מ״מ קשה לי מנא ליה דלאו דווקא. והכי נמי יש למידק מתוספות יבמות דף ו׳ [ע״א] ד״ה נגמר, [ש]כתבו, וא״ת והיכי נגמר מהכא דלא דחי, דילמא שאני הכא דהוא עשה ולא תעשה, דהא כתיב ״למען ינוח״. ואי דלאו דמחמר שייך אפילו בבהמה דלאו דיליה, הא אין בו עשה ד״למען ינוח״, ומסתמא אם (חסר איזה תיבות). [14][והכי נמי לדעתי מבואר מלשון הרמב״ם (פ״ב) [פ״כ] מהלכות שבת [ה״א] שכתב, אע״פ שהוא מצווה על שביתתו אינו לוקה, לפי שאיסורו בא מכלל עשה, ואילו הלאו דמחמר יהיה שייך אף בבהמה דלאו דיליה, איך איסורו בא מכלל עשה].

ולפום ריהטא היה מוכרח דהתוספות [עירובין מג. ד״ה הלכה] והרא״ש [שם פ״ד סימן ג׳] והסמ״ג [לאוין ס״ה דף י״ז ע״ד] והגהות מרדכי ריש פרק מי שהוציאוהו [שם סימן תקכ״ח] לא סבירא להו הכי, והובא דבריהם בב״י סימן ש״ה [סי״ח], שהרי לא מצאו איסור הליכה בקרון שהגוי מנהיג הבהמות, אלא התוספות ורא״ש משום גזירה שמא יחתוך זמורה, או משום איסור תחומין שמא ירד מן העגלה. ע״ש. והסמ״ג נתן טעם משום שמוש בעלי חיים, וכבר קיהא בטעם זה הגהות מרדכי דלא הוי אלא צדי צדדים. ובטעם גזירת חיתוך זמורה קיהא המהרי״ק (סימן (מ״ו) [מ״ה]) דלא שייך היכי שהגוי מוליך. ע״ש. ומה דלא איירי בקיצור משום שביתת הבהמה, מבואר בהגהות מרדכי שם משום דאיירי בשוכר להגוי בקבלנות, ובהבהמות אין לו שום שייכות אפילו על ידי שכירות. ואילו דנימא דאיסור מחמר שייך אפילו בבהמה דגוי, א״כ הא הישראל ודאי עובר בלאו דמחמר אילו הוא מוליכה, ומאי שנא אם הגוי מחמר בשליחותו, הא כל מה שהישראל אסור לו לעשות, מוזהר הוא שלא לעשות לו גוי בשבת בביתו של ישראל אפילו בקבלנות, ואין לך ביתו של ישראל גדול מזה אם הישראל יושב על העגלה, ובפרט היכי ששכרו לעשות מלאכתו בשבת דלא מהני שום קבלנות. אלא ודאי משמע דסברו דאף מחמר לא שייך בבהמה שאינה של ישראל, ולכן לא שייך שליחות, שהרי הוא גופיה שרי לחמר בהמה זו שאינה שלו. ומה שהר״ן ז״ל בעבודה זרה [ד: ד״ה ומקשו] מביא ראיה לשיטתו משום דכל שקצב הלוקח המקח ולקחו לנסותו כבר הוא שלו, ממסכת בבא בתרא [פח.] שהמוכר אינו יכול להקדישו, לפום ריהטא בלי עיון כל הצורך היה נלענ״ד דשם לא קאי אלא היכי שהמקח בשלימות לא חל הקדש המוכר, אבל אם הלוקח אחר הנסיון מצא בו תיוהא באופן שהמקח בטל מעיקרא, פשיטא דנתגלה למפרע שהיתה בהמת ישראל בשעת הנסיון. [ועיין מסכת בבא בתרא דף פ״ח שם מבואר בפשוט אפילו בגמר לקנות ובדבר דקיץ הדמים, כל שמחזירו למפרע לא קנה לענין חיוב מעשר דמאי, ואם לא קנה הרי הוא דמוכר למפרע ועבר. ומה שלא חל הקדש המוכר היינו במה שהלוקח מחזיקו בהמקח. ע״ש. ודוק]. ועבר הישראל בעשה דשביתה ובלאו דמחמר אי אזלא מחמתיה. ואף דהוכיח הר״ן ז״ל נמי דעתו, דאל״כ כל הלאו דמחמר למותר, יש לדחות, דלהחמיר בלאו הוא דאתי, אף דאין לוקין עליו, נפקא מינה לתשובה.

ואולם יש לדחות, דלעולם פוסקים הנ״ל מודים לדינא דרשב״א והר״ן, והא דלא התעוררו מטעם שליחות דגוי במחמר, משום דישיבת בעל חי בקרון (ד)הוי כבעל חי במטה, שהמטה טפילה לו [שבת צג:], הכי נמי הקרון בטל לגבי האדם, וחי נושא את עצמו, נמצא דאין הגוי מחמר אלא במלאכה דפטור אבל אסור, והוי שליחות הגוי כשבות דשבות. ועיין סימן ש״ז סעיף ה׳, וצ״ע. ולענ״ד יש ג״כ ראיה דלא כהרשב״א ור״ן ממה דתנן (ביצה דף ל״ו [ע״ב]) אין רוכבין על גבי בהמה, ומפרש הגמרא משום גזירה דשמא יחתוך זמורה. ועיין בספר תוספת שבת (סימן ש״ה ס״ק כ״ז באמצע דבריו) הוכיח כהוגן דאפילו לדעת המרדכי [שבת סימן רמ״א] דשביתת בהמה לא מצינן בדרבנן, מ״מ על כרחך כולי עלמא מוכרחים להודות דבאיסור מחמר מצינן דאפילו במחמר שהמלאכה אינה אסורה אלא מדרבנן, שייך נמי האיסור מחמר מדרבנן [זולת(ו) במקום הפסד או במקום מצוה. ובלא זה לענ״ד מה דנאמר בפרק מי שהחשיך [שבת קנג:] כל שבאדם וכו׳ אינו אלא במחמר, דשנים שעשאוה [וכו׳]. ע״ש ודוק. ולדעתי הכי מוכח מלשון הגמרא, בחמורו מותר לכתחילה, דלא משמע מטעם הפסד כדכתב התוספת שבת, אלא בפשוט מותר לכתחילה. והא דדוקא אם אין עמו נכרי, היינו משום דחמור אתה מצווה על שביתתו, יש לגזור שמא לא יהיה נזהר ליקח ממנו כשהוא עומד. וכן איכא למידק מלשון תוספות דפרק אלו דברים [פסחים סו:] ד״ה מחמר. ע״ש ודוק]. אף מביא שם הסמ״ג (לחולק) [דחולק] על המרדכי מדמזהיר בשביתת בהמה אף בכרמלית. ובזה מיושב הירושלמי [ביצה פ״ה ה״ב] שמביא הרא״ש שם [ביצה פ״ה סימן ב׳], שפירש טעם דאין רוכבין משום שביתת בהמתו, והב״י סימן הנ״ל מתמיה מטעם דחי נושא את עצמו, [וכבר כתב בתר הכי הב״י עצמו [סכ״ב] על דברי המרדכי כדברים אלו], ואולי הירושלמי סובר כהסמ״ג הנ״ל דלא כהמרדכי. ואף לשיטת המרדכי יש לומר דהלשון דירושלמי לאו דוקא, ור״ל משום מחמר, דהא רוכב אין לך מחמר גדול מזה. [על כל פנים נשמע מהירושלמי דביום טוב נמי שייך שביתת בהמה, וכל שכן מחמר]. והא קשה על תלמודן, מדוע לא יהבו הטעם לאיסור

הערות וציונים

14. כל ההוספות במוסגר בחידוש זה הינן במקור.

אוצר ההלכה

רכיבה משום מחמר, אלא משמע משום דמחמר לא שייך אלא בבהמתו, והמתניתין סתמא קתני אין רוכבין על גבי בהמה, דמשמע אפילו בבהמה דגוי או דהפקר ואינו רוצה לזכות בה, ומוכרח לטעם דחתיכת זמורה. ועם כל זה איני כדאי לחלוק על שלשה עמודי עולם. והיוצא מזה על כל פנים דלשיטתם היכי דיש על הקרון חפצים מבלעדי האדם, ודאי יש נמי איסור לילך בקרון משום מחמר. ודוק. (בית מאיר)

מו) שם משום מחמר. עיין מה שכתבתי סימן רמ"ו [סק"ג][15] בשם רבנו ישעיה [פסקי רי"ד שבת קנג: ד"ה אם אין (השני)], דמחמר חייב אפילו היתה טעונה מבעוד יום. אבל משום שביתת בהמתו, כל שהתחיל בה מבעוד יום, והבהמה עושה מאליה בשבת ואינו מחמר אחריה, מותר. אבל הרשב"א [שם ד"ה והלא] והר"ן [שם סו. ד"ה והלא] לא סבירא להו כן, אלא דנקט איסור מחמר דאפילו בבהמה שאינה שלו אסור. וכן כתבו הריב"ש (סימן כ"ד) והתוספות יו"ט בפרק מקום שנהגו [פסחים פ"ד מ"ג ד"ה אין]. ע"ש. (ערך השלחן – סק"ג)

מז) שם משום מחמר. כתב הר"ן (בב"ק) [בפ"ק] דעבודת אלילים [ד: ד"ה ומקשו], איסור מחמר איתיה אפילו בבהמה דלאו דידיה, והביאו המג"א [סק"ה]. וכן כתב הרשב"א בריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג: ד"ה והלא], וכן נראה מדברי התוספות ביומא דף ס"ו[16], שהקשו, איך מביא לשון של זהורית קשור בשעיר, הא מחמר הוא. ע"ש. ושעיר של קדש הוא. אך מדברי הגהות אשרי (בב"ק) [בפרק קמא] דעבודת אלילים נראה דדוקא בבהמה דידיה, שכתב וז"ל: וכן אם שכר בהמה וחמר אחריה חייב, דשכירות קניא קצת. ע"ש. ועיין להמג"א סימן רמ"ו [סק"ח]. וכן נראה קצת מגמרא דפסחים (דף ס"ו [ע"ב]), שלא הקשו בגמרא והרי מחמר, אלא אחר דמוקי לה דמביאה חולין בעזרה ומקדישן. ע"ש. גם האליה רבה [סק"א] הביא שהלחם משנה [על המשניות, שבת פכ"ד סוף משנה א'] חולק על הר"ן בדין זה. ע"ש. (שלחנו של אברהם)

מח) שם משום מחמר. כתב מג"א (סק"ה), משום כו' אין הבהמה שלו כו'. וצ"ע דבשבת [קנג:] יליף הגמרא איסור מחמר דכתיב "אתה [וגו'] ובהמתך" [שמות כ', י'], ופירש"י [ד"ה ורחמנא], מלאכה העשויה על ידי שניהם זה מחמר. ע"ש. וכיון שכתיב "בהמתך" מנא לן דחייב משום מחמר בבהמה שאינה שלו. והר"ן [שבת סו. ד"ה והלא] דייק מדפריך הגמרא שם, והלא מחמר, ולא פריך דעבר משום שביתת בהמתו, אלא ודאי דיכול לתרץ שמיירי בבהמה שאינה שלו, א"כ שמע מינה מדפריך והלא מחמר, שגם בבהמת חבירו חייב משום מחמר. ע"ש. וצ"ע, דהא על מחמר נמי יכול לתרץ שאין הוא מחמר, שיש עמו אינו יהודי קטן או שאין מאמין לאינו יהודי, כמו שכתב מג"א בס"ק ב' ובס"ק ד', ואינו יהודי הוא מחמר. (דברי צבי)

מט) שם משום מחמר. כתב מג"א (סק"ה), אפילו אין הבהמה שלו. עיין תוספות יו"ט פ"ד דפסחים מ"ג [ד"ה אין], שנוטה לומר דגם לאו דמחמר ליכא בבהמה שאינו שלו. יעו"ש. ועיין עבודת אלילים דף ט"ו [ע"א], רב אדא שרי לזבוני חמרא אידא דספסירא, אי משום נסיוני, הא לא ידעא לקלא דאזלא מחמתיה. יעו"ש. והא ספסירא היינו סרסור כמו שכתב רש"י שם [ד"ה אידא], וא"כ אין הבהמה שלו, ולמה לי לטעמיה דלא אזלא מחמתיה, אף אם אזלא מחמתיה לא שייך מחמר, ועל כרחך דגם בבהמת חבירו שייך לאו דמחמר. אולם לפי שיטת הרא"ש [עבודה זרה פ"א סימן ט"ז] וטור יו"ד (סימן קנ"א [ס"ד]) דספסירא היינו שקונה לעצמו ומוכר לאחרים, אין ראיה, דאי הוי אזלא מחמתיה שפיר הוי עובר, כיון דהוא בהמה שלו. ועיין בעבודת אלילים (שם), ואי משום שאלה ושכירות, כיון דלאו דידיה לא מוגר. משמע להדיא כרש"י, דספסירא היינו סרסור. ועיין ברא"ש שם דגריס, ספסירא כיון דלשעתיה הוא דזבין לא מושל ולא מוגר. וגירסא זו מוכרח לפי שיטתו. ועיין בירושלמי פסחים (פ"ד ה"ג) דקאמר שם במוכר בהמה לגוי, לסרסור קנסו, ותמה בגליון הש"ס שם הא על ידי סרסור מותר, ועל פי שיטת הרא"ש והטור ה[נ]"ל ניחא, דדוקא על ידי ספסירא מותר, אבל על ידי סרסור אסור, ואולי מכאן למדו הטור. ודו"ק. (מנחת פתים)

נ) שם משום מחמר. [הערת מהרש"ם: עיין באר היטב (סק"ד) בשם המג"א (סק"ה) בשם הר"ן [שבת סו. ד"ה והלא] והריב"ש [סימן כ"ד], דאפילו אין הבהמה שלו חייב משום מחמר. ועיין בבית מאיר[17] שהביא כמה ראיות להיפוך. ע"ש. אבל גם הרמב"ן בחדושים לשבת (קנ"ו) [קנג: ד"ה הא דאקשינן] פסק כהר"ן וריב"ש, וכן הוא במאירי [שם קנג. ד"ה ומה], וריטב"א שם [קנג: ד"ה אמר]. ועיין בספר ערוך לנר למכות דף כ"א [ע"ב ד"ה במתניתין] שתמה על הפוסקים הנ"ל. וכבר הביא האליה רבה [סק"א] בשם לחם משנה [על המשניות, שבת פכ"ד סוף משנה א'] דנראה דעת הפוסקים דליכא משום מחמר בבהמת חבירו. וצ"ע, שהוא נגד דעת הראשונים הנ"ל. ועיין מהרש"א פסחים דף ס"ו [ע"א ד"ה משמע] דמחמר לא שייך אלא ברה"ר ולא בכרמלית. ולפי זה יש לצדד דבזמן הזה דליכא רה"ר לא שייך דין מחמר כלל, וצ"ע. ועיין בערוך לנר שם דבחורש בבהמה לשיטת רמב"ם פ"כ מהלכות שבת [ה"א - ב'] נראה דחייב גם משום מחמר. אבל ברמב"ן שם [שבת קנג: ד"ה או][18] מבואר דפטור, כיון דכל המלאכה נקראת על שם האדם, והבהמה אינה בידו רק ככלי. ע"ש].

ועיין בתוספות יו"ט פ"ד דפסחים מ"ג [ד"ה אין] שנוטה לומר דלאו דמחמר ליכא בבהמה שאינה שלו. ע"ש. ועיין בזה בספר מנחת פתים (דף מ"ו ע"ב)[19] מה שכתב בזה. ועיין בספר כרם שלמה שכתב, דיש ליזהר כשעומד בשבת ברה"ר עגלה עם סוסים שלא להגביה קול ויהיה כמחמר אפילו בהמות אחרים.

הערות וציונים

15. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"א בסימן רמ"ו אות קמ"ט. **16.** לא מצאנו כן בתוס' ביומא שם. ואולי כוונת המחבר לדברי התוס' ישנים שם (סז.) ד"ה חולק. **17.** נדפס לעיל אות מ"ה. **18.** במהדורת זכרון יעקב נדפסו חדושים אלו בסוף המסכת בשם תלמיד הרמב"ן. **19.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

וכל שכן עגלות נמוכין בימי החורף שקורין שליטטען דאין גבוהין עשרה. ובמזיד לוקה. מ״מ לאו מלקות דברי תורה, אף אם נאמר דיש לאו במחמר, עיין רמב״ם פ״כ מהלכות שבת [ה״א]. ומפסל לעדות מדרבנן כמבואר בחו״מ סימן ל״ד [ס״ג]. עיין פמ״ג [משבצות זהב סק״ב]. עכ״ל.

(ארחות חיים – ספינקא – סק״א)

נא) שם משום מחמר. המג״א (סק״ה) כתב דנקט מחמר, דזה אפילו כשאין הבהמה שלו. ועיין אליה רבה [סק״א] ופמ״ג [אשל אברהם סק״ה] דרוב הפוסקים סוברים דאין חייב משום מחמר רק בבהמה שלו. ועיין ריטב״א [שבת קנג: ד״ה אמר] דדייק מגמרא זו, דאף בבהמה שאינו שלו חייב, מדנקט מחמר. ועיין ס״ק שאח״ז[20], שכתבתי לשיטת הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו] דהא דנקט מחמר הוא רק לשון מושאל, רק דאם עושה מלאכה בבהמה נקרא מחמר. וגם בהא דפריך הש״ס [שבת קנג:] והא מחמר, ורחמנא אמר ״לא תעשה כל מלאכה״ [שמות כ, י]. פרש״י, ורחמנא אמר ״לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך״, ואיזו מלאכה הנעשה על ידי שניהם, כשהיא טעונה והוא מחמר. משמע דוקא ״בהמתך״ שהוא שלו, וגם משמע דנקט מחמר דכולל שניהם, דהוא עושה מלאכה וגם הבהמה.

(גנזי חיים – סק״ג)

נב) שם מניחו לאחר שעקרה. כתב במג״א (סק״ו), ואע״ג דהשתא ליכא שביתת בהמתו, מ״מ אי איכא עכו״ם וכו׳. עיין בחתם סופר על מסכת שבת (דף קנ״ג ע״א בד״ה מניחו).

(מגיני חיים)

נג) שם מניחו לאחר שעקרה יד ורגל. משמע דסגי בהכי. אבל בלבוש [ס״ב] והברטנורא [שבת פכ״ד מ״א ד״ה ואם] כתבו שעקר רגליו. ואפשר לשון הש״ע ורש״י [שבת קנג: ד״ה נוטלו] שכתבו יד ורגל, שכן כתיב ״משלחי רגל השור והחמור״ [ישעיה ל״ב, כ׳]. (בגדי ישע)

נד) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. מפירוש רש״י ז״ל בשבת דף קנ״ג מוכח דלאחר שתעמוד ממש נוטלו. [ו]אע״ג דהא איכא הנחה כשעמדה, מ״מ כל שבחבירו פטור אבל אסור, בחמורו מותר לכתחילה, דהא הנחה בלא עקירה היא, ובחבירו ליכא אלא איסורא. והא דצריך ליטלו מעליה כשהיא עומדת, הוא משום העתיד, דכשתעקור רגלה ללכת הרי איכא עקירה, וכשתעמוד איכא הנחה, ונמצא דעבדה עקירה והנחה. ולכך מסיים הש״ע ולאחר שתחזור ותעקור רגל יניחנו, דהיינו משום עקירה של אח״כ הוא מה שצריך ליזהר ליטלו כשתעמוד. ומהתימה על הלבוש ז״ל [ס״ב] שכתב, וכשתרצה לעמוד יטלנו הימנה, דלא ליעבד הנחה. יע״ש. ואחרי סמוך ראיתי שהיא סברת הרמב״ם ז״ל בפ״כ מהלכות שבת [ה״ו] שכתב וז״ל: מניח כיסו עליה כשהיא מהלכת, וכשתרצה לעמוד נוטלו מעליה כדי שלא תעמוד והוא עליה, וכדי שלא תהיה שם לא עקירה ולא הנחה. ע״כ. וכן כתב הרע״ב ז״ל [שבת פכ״ד מ״א ד״ה ואם] והסכים לדבריו התוספות יו״ט ז״ל [שם ד״ה מניחו]. והוא תימה מהסוגיא. וכן מצאתי לבעל לחם שמים שם ריש פרק מי שהחשיך [ד״ה מניחו] שתמה עליו. יע״ש ודוק. (מטה יהודה – סק״א)

נה) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. פשט הלשון זה משמע דאחר שעומדת נוטלו מעליה, ואע״ג שעברה הנחה בשעת עמידתה לית לן בה, דקיי״ל [שבת קנג:] כל שבחבירו פטור אבל אסור, בבהמתו מותר לכתחילה. וכך כתב המהרש״א [שם ד״ה גמרא]. אבל הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו] כתב בהדיא דצריך ליטול ממנה קודם עמידתה. וכך כתב בסמ״ג [לאוין ס״ה דף י״ז ע״ד]. (בגדי ישע)

נו) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. המחצית השקל (בסק״ו) מביא דעת הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו] שמניח כיסו כשהיא מהלכת, וכשתרצה לעמוד נוטלו, כדי שלא תהיה לא עקירה ולא הנחה. וכן פירש רבנו עובדיה מברטנורא ([שבת] פרק כ״ד משנה א׳), ועיין בתוספות יו״ט [שם ד״ה מניחו]. והטור והרב ב״י ובש״ע לא כתבו דעת הרמב״ם. ולפענ״ד צ״ע על הרמב״ם, דבשבת דף קנ״ג [ע״ב] איתא, כשהיא מהלכת מניחו עליה, כשהיא עומדת נוטלו הימנה, משמע שנוטלה אחר שעמדה. וכן איתא שם בהדיא דמותר בחמורו אפילו עביד הנחה, דאמר רב פפא כל שבחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחלה, ופירש רש״י [ד״ה כל שבגופו], ובכהאי גוונא שחבירו עביד הנחה לחוד או עקירה לחוד פטור אבל אסור, בכהאי גוונא מותר בבהמה לכתחלה. ע״ש. (דברי צבי)

נז) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. כתב ב״י, וכשהיא עומדת נוטלו הימנה כו׳. נ״ב: במסכת שבת (דף קנ״ג ע״ב). וכתב הרשב״א בחדושיו [שם ד״ה כשהיא מהלכת], דהרמב״ם בפ״כ מהלכות שבת (דין ו׳) פירשה, כשתרצה לעמוד, קודם שתעמוד נוטלו הימנה, כדי שלא תהא שם לא עקירה ולא הנחה, והשיג עליו דאינו נראה כן. ע״ש. ועיין בלבוש [ס״ב] שכתב כסברת הרמב״ם. ועיין מה שכתב הרב מטה יהודה (בסק״א)[21]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ו)

נח) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. אבל לשון הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו] וכשתרצה לעמוד. וכן כתב בהדיא בפירוש המשניות [שבת פכ״ד מ״א]. וכן הוא לשון רבנו עובדיה מברטנורה [שם] והמרדכי [שם סימן תמ״ז]. אבל הרשב״א ז״ל [שבת קנג: ד״ה כשהיא מהלכת] כתב, ולא נראה כן. וכן כתב מהרש״א [שם ד״ה גמרא]. ע״ש. (מעיני הישועה)

נט) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. הרב [הגר״ז] ז״ל בס״ג הביא דעת הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״כ ה״ו],

הערות וציונים

20. נדפס לקמן אות ס״ח. **21.** נדפס לעיל אות נ״ד.

אוצר ההלכה

דלכתחילה צריך לזהר שלא תעשה הבהמה עקירה או הנחה לבדה. וכמו באדם לדעת הספר התרומה [סימן רכ״ו] בחביל[ת]ו מונחת על כתפו מבעוד יום, דכי מטא לביתו זרק להו כלאחר יד, וכתב הספר התרומה קודם שיעמוד, והיינו שלא יעשה הנחה לבדה, אף שהעקירה היתה מבעוד יום. אבל לא זכיתי להבין מה שכתב [הגר״ז] בסי״ב גם בפחות פחות מארבע אמות, שקודם שיעמוד שם יזרקנה לביתו כלאחר יד. ע״כ. דמאי איכפת לן אם יעמוד שם ויעשה הנחה לפחות מארבע אמות, ופשיטא דעקירה כלאחר יד מרה״י לרה״ר הוי אף כשהוא מהלך.

(תהלה לדוד – סקט״ו)

ס) שם וכשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו׳. לכתחלה צריך ליטול ממנה כשתרצה לעמוד קודם שעמדה, כדי שלא תעשה הנחה לעקירה ראשונה, אף שאין כאן אלא איסור מדברי סופרים, מ״מ כל מה שאפשר למעט באיסורי ימעט. תניא [ש״ע הגר״ז ס״ג]. ועיין במחצית השקל [סק״ו] שהוא פלוגתא, דהרשב״א בחדושיו [שבת קנג: ד״ה כשהיא מהלכת] סבירא ליה דמשום הכי אינו צריך ליטול קודם שתעמוד, כיון שאין הבהמה עושה רק חצי מלאכה, דכה״ג באדם פטור אבל אסור בבהמה מותר לכתחלה, וכן כתב מהרש״א [שם ד״ה גמרא]. אבל הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו] סבירא ליה דצריך ליטול כשתרצה לעמוד. ובלבוש [ס״ב] הוסיף להחמיר גם בעקירה דבעינן שתעקור שני רגלים. עכ״ד. ואע״ג דהשתא ליכא משום שביתת בהמתו, מ״מ אם איכא עכו״ם יתננה לעכו״ם, כיון דאיכא שביתה אם לא יזהר בכך. מג״א [סק״ו]. דשביתה צריכה זהירות יתירה. משא״כ אם אין החמור שלו דליכא רק חששא דמחמר, דבקל יכול להזהר כי הנכרי יחמר אחריו, על כן טוב יותר ליתן על החמור. ואפשר אף בהמת ישראל חבירו לפני עור לא שייך כאן, דחבירו אינו יודע ואנוס הוא. אשל אברהם [סק״ו]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ג)

סא) שם ויש אומרים וכו׳. המקור חיים בהגהות על הלכות שבת במג״א סימן רס״ו [סק״ז], כתב, דפטור שנים שעשאוהו לא נאמר כי אם לגבי קרבן, אבל לגבי איסור פשיטא שגם בשנים שעשאוהו אסור. וע״ש שהאריך קצת. ותמהני שלא הזכיר דברי התוספות בשבת (דף צ״ד ע״א) ד״ה שהחי כו׳, שרצו לומר דלהכי אמרינן שהחי נושא את עצמו, דהוי כשנים שעשאוהו. ויקשה דהתינח לפוטרו מקרבן, אבל איך נתיר לכתחילה בזה.

(אורח לחיים – סגל – סימן ל״ב)

סב) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו׳. כתב במג״א (סק״ז), ובתוספות פסחים דף ס״ו ע״ב ד״ה מחמר משמע כדעת הראשון וכו׳. לא ידעתי איזה משמעות יש שם בדבריהם כדעה ראשונה, דהתם נמי אדמקשה הש״ס והלא מחמר, כתבו תוספות דהוה מצי לשנויי כדמשני בפרק מי שהחשיך, וכמו שלמדו יש אומרים אלו, שהוא דעת הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו] שם פרק מי שהחשיך [שבת קנג:] בתירוצא דקושיא זו, והלא מחמר, הכי נמי הוה להו לשנויי הכא בפסחים, ואי מיירי התם בשלא מנהיגה בקול, הכי נמי לישני התם, ואין מכאן שום משמעות לזה[22]. (חמד משה – סק״א)

סג) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו׳. ז״ל הרב המגיד בפ״כ [מהלכות שבת ה״ו]: כתב רבנו ואסור לו להנהיגה אפילו בקול. ונראין דבריו, שהרי החמור הזו טעונה. ואע״פ שאינה עושה עקירה והנחה, מ״מ אין לו להנהיגה, שהרי אם הוא היה עושה כיוצא בזה היה אסור, וכשהוא מנהיג בקול, כמי שעשה המעשה דמי. ואע״פ שהרשב״א ז״ל [שבת קנג: ד״ה כשהיא מהלכת (השני)] כתב עליו, ואינו מחוור בעיני כלל, שהרי כיון שאינו מניח עליה עד שתהיה מהלכת, אינו מחמר, ו]עוד דהא אמרינן [שם] כל שבחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחלה. עכ״ל. ואני אומר שאין כוונת הגמרא להתיר אלא כשהוא אינו עושה מעשה כלל, אבל כשהוא מנהיג, מה תועלת יש כשהבהמה אינה עושה עקירה והנחה, ומפני כך למה יהיה מותר להנהיגה הוא, אלא ודאי לא התירו בכך אלא משא הבהמה, שאסור מן התורה להטעינה, וכשאינה עושה עקירה והנחה מותר לכתחילה. זה נ״ל לדעת רבנו. עכ״ל. ונ״ל דלא התירו סברא ראשונה אלא כשאין על החמור אוכף, או כשהיא עומדת אינה מנהיגה כדי שתלך, אלא היא מעצמה מהלכת, אבל אם היה אוכף וכשהיא עומדת מנהיגה, הרי מחמר יש כאן, דהיינו באוכף שנושאת הבהמה.

ודע לך שמן התורה אינו אסור אלא כשהיא עושה עקירה והנחה, אבל בשאינה עושה אלא עקירה או הנחה שרי, אלא דחששו חכמים שמא יבא לידי מלאכה גמורה, דהיינו עקירה והנחה, כמו גבי הוצאה בסימן שמ״ז [ס״א].

(משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

סד) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו׳. במג״א (סק״ז), ויש אומרים שצריך ליזהר וכו׳. כך כתב הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ו], דאע״ג דאין הבהמה עושה עקירה והנחה, (ו)אפ״ה צריך לזהר שלא ינהיגה בקול, דאסור לעשות מעשה בידים. והרשב״א [שבת קנג: ד״ה כשהיא מהלכת (השני)] השיג, מאחר שאין הבהמה עושה עקירה והנחה ליכא איסור. ולכאורה יש להקשות על הרמב״ם מהגמרא [שבת קנג:] דמקשה והלא מחמר אחריה, ומתרץ דנותן עליה כשהיא מהלכת ונוטל מעליה כשהיא עומדת, והאיך מתורץ, עדיין (ש)יש לחוש שיחמר בקול. ויש לומר דמאחר שהוא צריך לעשות כך יש לו היכר ולא ינהיגה ג״כ בקול.

ומ״ש דשמא יש תחומין למעלה מעשרה ועבר נמי אתחומין, והקשה הרב אליה רבה [סק״ח], הלא דבריו סותרין זה את זה, דלעיל בסימן רמ״ו (סקי״ב) [כתב] וז״ל: ונ״ל דטעמו שמא יצא חוץ לתחום, והוא סובר תחומין דאורייתא, והאדם אינו

הערות וציונים

22. עיין להרב מחצית השקל שישב קושיא זו.

אוצר ההלכה

עושה איסור כיון שיושב על הבהמה. ותירץ התוספת שבת [סק״י], דשם כת(ו)ב לדעת הירושלמי [ביצה פ״ה ה״ב] דס״ל דהטעם דאין רוכבין על גבי בהמה היינו משום תחומין, דשמא תצא חוץ לתחום ועבר על שביתת בהמתו, ומשמע דהאדם עצמו אינו עובר על איסור תחומין מחמת עצמו, אבל לפי דאיתא בש״ס דילן [ביצה לו:] דהוי בעי למימר טעמא דאין רוכבין משום שמא יצא האדם חוץ לתחום, משמע דחשש הוא משום אדם עצמו, ודלא (כהרשב״א) [כרשב״ם][23] שסובר בספינה ליכא תחומין משום דהוא לאו מידי עביד, וא״כ כל שכן ברוכב דיש בו תחומין, וא״כ מה שכתב המג״א כאן הוא לפי הש״ס שלנו. ומה שכתב הרמ״א, ואפילו הוא תוך התחום. פירוש, לא מיבעיא אם צריך לצאת חוץ לתחום, דאז כשילך ברגליו יעבור על איסור תחומין, וכשירכב אין תחומין למעלה מעשרה, פשיטא דעדיף לרכוב, אלא אפילו הוא תוך התחום, דכשילך לא יעשה איסור, אפ״ה שרי לרכוב מפני הסכנה.

ומה שכתב המג״א, ובהכי מתיישבא מעשה דאחר [חגיגה טו.].

פירוש, מדאמר אלישע אחר לרבי מאיר, חזור בך, ששיערתי בטלפי סוסי עד כאן תחום שבת, והשיב לו רבי מאיר אתה מה תהא עלך. עכ״ל. ולדעת הב״י דברוכב אין תחומין, א״כ מה אמר לו אתה מה תהא עלך. וצריך לדחוק דלאו משום איסור תחומין קאמר, אלא על איסור רכיבה או שאר איסורים שבידו, אבל לפי דברי המג״א דכמהלך דמי, א״כ גם הוא עבר, [ו]אתיא כפשוטו.

ומ״ש והא דלא קאמר בספינה. הוא דברי תימה גדולה עליו,

דהא באמת קאמר הש״ס שם [עירובין מג.] לישנא אחרינא ע״י ספינה. וצ״ל דעיקר כוונתו למה דחק הש״ס לאשכוחי ע״י שם, ולא מוקי בפשיטות ע״י ספינה לחוד. אבל אפילו נימא הכי קשה עליו מה דוחקו להקשות כך.

ומ״ש אם היא למעלה רחבה ארבעה, אע״פ שלמטה אינה רחבה

ארבעה, הוי רשות היחיד. עיין בשבת דף ק״א [ע״א] גבי עמוד שיש בראשו ארבעה טפחים ויש בקצר שלשה טפחים.

ומ״ש מיהו בגובה עשרה לא מחייב. קאי אמה שכתב לעיל גבי עגלה, אם היא עומדת ואח״כ עקרתה הו״ל מלאכה דאורייתא, כתב כאן דאם היא גבוהה עשרה טפחים ורחבה ארבעה טפחים, דאז גם אם היתה עומדת ואח״כ עוקרת לא מחייב לא על העגלה ולא על החפצים שבתוכה, כיון דהעגלה הוי רשות היחיד ממש, ועל רשות היחיד לא מחייב, דאין שייך עקירה ברשות הרבים, דבכל מקום הוי עקירה ברשות היחיד, והנחה בכל מקום שהיא הוי ברשות היחיד. אבל התוספת שבת [סק״י] כתב, אם אין חפצים בתוכה. משמע על החפצים חייב, וזה אינו, לא מיבעיא לפירוש התוספות שם [שבת ח. ד״ה רחבה ששה (השני)] לא ראה פני רשות הרבים, וכמו שפטור על העגלה פטור על החפצים, אפילו לפירוש הרש״י שם [ד״ה רחבה], דהטעם דבמשכן לא היו זורקין רשויות, גם כן לא היו זורקין רשויות עם כלים. ועוד דבכל מקום שהמה, המה ברשות היחיד, ועליהן אין צריך לסברת התוספות, דהמה לא צריכי לולי על הכוורת שרואה פני רשות הרבים, משא״כ החפצים שבתוכה, ואם הוא פטור על הכוורת, מכל שכן על הכלים שבתוכה. (בגדי ישע)

סה) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו׳. וכתב המג״א (בסק״ז), ובתוספות פסחים (דף ס״ו ע״ב) משמע כדעת הראשון דשרי. עכ״ל. ודבריו תמוהין, דהא בודאי כוונתו של המג״א להא דכתבו התוספות בד״ה מחמר כלאחר יד הוא וז״ל: הוה מצי לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו, וכשהוא עומד יטלו הימנה, דכהאי גוונא שרי בריש מי שהחשיך [שבת קנג:]. עכ״ל. ולא ידעתי מי הכריחו לומר דהתוספות מיירי במנהיגה בקול. ואי נאמר דיש לו איזה סברא מוכרחת לומר דהתם בפסחים אי אפשר בלא הנהגה בקול, יותר היה נראה להוכיח מהתוספות דפסחים כהרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ן], דהא קשה לפי מה שכתבו התוספות דהוה מצי לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו וכו׳, א״כ לפי המסקנא [פסחים שם] דהתירו האיסור דרבנן דמחמר כלאחר יד במקום מצוה, למה התירו, כיון דיש תקנה אחרת בלא האיסור, והיינו כשהוא מהלך מניחו עליו כמו שכתבו התוספות. ואם נפשך לומר דגם בזה יש איסור, דהא במי שהחשיך לא התירו זה אלא היכא דליכא נכרי, הא היינו טעמא משום דאם לא יזהר בכך עובר אשביתת בהמתו, כמו שכתב המג״א בשם הר״ן [שבת סו. ד״ה מאי] בס״ק ו׳. ע״ש. א״כ הכא אף אם לא יזהר בכך ליכא אלא איסור דרבנן דמחמר כלאחר יד, א״כ למה להו להתיר האי איסורא להדיא, יותר היה לנו לומר כשהוא מהלך מניחו עליו וכו׳, אבל אי נאמר דהתם אי אפשר בלא הנהגה בקול, ונאמר דלהנהיגה בקול אסור מדרבנן כדעת הרמב״ם, אתי שפיר. וצ״ע. (אותות השמים – דרישת ארי – סק״ב)

סו) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו׳. כן כתב הרמב״ם (בפ״ק [בפ״כ] משבת [ה״ן]. והרשב״א [שבת קנג: ד״ה כשהיא מהלכת (השני)] תמה עליו, דהא כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר. ועיין בהרב המגיד שם שנדחק בזה. ועיין מג״א (סק״ז). ולא זכיתי להבין, דהרי רבנו מטעם אחר אתי עלה, דכשמנהיגה בקול והבהמה הולכת על ידי קולו הו״ל מחמר, דמה לי שמחמר עליה שמניח עליה משא או שמנהיגה בקול, גם זה מקרי מחמר. וכן נראה מפירושו במשניות שם [פכ״ד מ״א], ע״ש, דמשמע דזה נקרא מחמר אף שאינו רק עקירה בלבד, דמ״מ הבהמה לא נחה על ידו, והתורה הקפידה על שביתת בהמתו. וכן דייק לשון רבנו שם, וכפי הנראה גם הרב המגיד כוון לזה. אמנם זה נ״ל ברור, דעל כל פנים בזה אינו עובר רק בעשה ד״למען ינוח״ [שמות כ״ג, י״ב], ולא ב״לא תעשה כל מלאכה״ [שמות כ׳, י׳], דבאמת שם מלאכה אין עליה, דהרי אין

הערות וציונים

23. עיין ברא״ש (שבת פ״א סימן ל״ח).

אוצר ההלכה

כאן עקירה והנחה, דכשהיא מהלכת מניח עליה וכשעומדת נוטל מעליה, ורק דעל כל פנים הבהמה אינה נחה מחמתו, דהרי מוכרחת ללכת מחמת קולו, וזה אינו רק עשה ד"למען ינוח" בלבד. וזה ברור מאד.

ובזה אמרתי ליישב הא דהקשה התוספת שבת [סק"ה] בהא דאמר [שבת קנג.] הטעם דלנכרי יהיב ולא על החמור, מאי טעמא, דחמור מצווה על שביתה, ואמאי לא קאמר משום מחמר, ואח"כ דפריך [שם ע"ב] והרי מחמר, ולא הזכיר שביתה. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דבאמת לפי המסקנא דאין כאן עקירה והנחה, א"כ ליכא רק משום עשה ד"למען ינוח", והיינו דנקט שביתת בהמתו, אבל להסלקא דעתין שפיר הקשה והלא מחמר, והיינו דבהסלקא דעתין עובר אף משום מלאכה ואיכא איסור לאו. וזהו דדייק, והלא מחמר ורחמנא אמר "לא תעשה כל מלאכה", והיינו דאיכא משום מלאכה, ולכך לא הקשה משביתת בהמתו, דאפשר דמיירי דאין הבהמה שלו דאינו עובר, אבל לפי המסקנא לא שייך רק משום שביתת בהמתו.

ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה התוספת שבת (סק"ט) דלשיטת הרמב"ם מאי פריך והלא מחמר, והא אמרינן ליה דלא ינהיגה בקול כלל, וא"כ אינו מחמר. ע"ש. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דלפי הסלקא דעתין הוא מחמר ממש, דהרי הוא מניח משא עליה ועושה מלאכה, דאיכא עקירה והנחה. ומן האמור אני תמיה על מה שכתב הריטב"א בחדושיו ליבמות [ו. ד"ה ודחי] ליישב הא דמוקי שם בדף (ז') [ו.] בלאו דמחמר, דהוה אמינא דדחי, דהוא לא תעשה שאין בה מלקות, והקשה, מ"מ היאך ס"ד דדחי, הא הוה עשה ולא תעשה. וכתב, דכיון דמחמר אינו מלאכה, ליכא רק משום לאו ולא משום העשה ד"שבתון". ע"ש. והדבר תמוה, דהרי מ"מ איכא עשה ד"למען ינוח", וכמו שכתב רבנו (בפ"ק) [בפ"כ] משבת ה"א. וע"ש בהרב המגיד. ולפי מה שכתב הרמב"ן שם [שבת קנג: ד"ה או][24], הובא בהרב המגיד [שם] ובספר מצוותיו [שורש י"ד], שאינו עובר על לאו כלל, דעיקר הלאו הוא על חרישה, יש ליישב. ודו"ק. על כל פנים דברי רבנו נכונים. ועיין ביו"ד סימן רצ"ז סעיף י"א ובהג"ה שם, ומקורו מדברי רבנו, ומבואר שם ג"כ דמנהיג בקול ואזלא מחמתו דין מחמר יש לו. ע"ש. ומשם ראיה למה שכתבתי.

והתוספת שבת [סק"ח] הקשה דלמה לא תקנו שיפקיר החמור או יתנו במתנה, ולפענ"ד נראה דבאמת לפי מה שכתבו הרא"ש [שבת פכ"ד סימן א'] ודעימיה, דכאן אף משחשיכה מותר, א"כ בשבת אסור ליתן במתנה, וגם להפקיר אסור, כמו שכתב הרב פרי חדש סימן תל"ד [ס"ב], וכן כתבתי בגליון הש"ע (סימן של"ט) דכן מבואר בלקוטי רמב"ן [פסחים ח. ד"ה ועוד קשה]. ואף דבמג"א כאן (סק"ב) מבואר דיכול להפקיר, אפשר כיון שאינו הפקר גמור רק ביומו לא אכפת לן, מ"מ אינו תקנה טובה, וטפי עדיף בתקנות האלו. (דברי שאול – עדות ביוסף)

סז) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו'. בביאורי הגר"א [סק"ג], משום דעקימת שפתיו חשיב מעשה כמו בחסימה[25]. יש לפקפק, דהתם עושה הוא איסור החסימה, ואע"פ שאינו במעשה, חשוב לה (ע"ש) מעשה, אבל כאן מאי איסור בקולו. אבל לכאורה שיטתו כשיטת הרשב"א [עבודה זרה טו. ד"ה אי] במג"א סימן רמ"ו (סקי"ב), דאפילו בחצירו דליכא שביתת בהמתו יש בו משום מחמר. ע"ש. ושיטה הראשונה כשיטת הר"ן שם [עבודה זרה ד: ד"ה ומקשו]. ע"ש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

סח) שם ויש אומרים שצריך ליזהר וכו'. עיין מג"א (סק"ז), ולפי מה שפירש בו המחצית השקל דדיעה הראשונה סבירא לה דאם הבהמה אינה עושה עקירה והנחה מותר לכתחילה, דכל שבאדם פטור אבל אסור בבהמה מותר לכתחילה, והרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ו] אינו סובר כן. ובענייי לא אדע מה זה שכתב דצריך [ל]הזהר מלהנהיגה בקול רם, כיון דלא עביד מלאכה גמורה. אכן כאשר בינותי בענייי בדברי הרמב"ם והרב המגיד, נראה דהרמב"ם סבירא ליה דשביתת בהמתו ומחמר הם שני דברים, ולא ראי זה כראי זה, דשביתת בהמתו הוא רק כשהבהמה עושה מלאכה, כמו שפירשו כל הפוסקים. אבל איסור מחמר ס"ל להרמב"ם דהוא אף באם הבהמה אינה עושה מלאכה שכהאי גוונא חייב באדם, דהיינו בפחות מארבע אמות או אף באין עושה עקירה והנחה, וכן בחצר, דאם רק טעונה משא אם מנהיגה עובר בלאו דמחמר. והש"ס כאן (שבת שם [קנג:]) דפריך והא מחמר, ומשני דמניח עליה כשהיא מהלכת ואינה עושה עקירה, צריך לומר דמחמר דנקט הש"ס הוא רק לשון מושאל, ור"ל הא עושה מלאכה בחמור. דאי לענין לאו דמחמר לא תירץ כלום, ומשני דאין עושה מלאכה ואין כאן מלאכה משום שביתת בהמתו. אבל לענין איסור מחמר, זה צריך לומר מבחוץ (דאינה [דאינו] מנהיגה ואף בקול.

וראיתי בהרב המגיד פרק כ' מהלכות שבת [ה"ו] הביא דהרשב"א [שבת קנג: ד"ה כשהיא מהלכת (השני)] הקשה על מה שכתב הרמב"ם דיזהר מלהנהיגה בקול, והקשה הא (מוליכה פחות פחות מארבע אמות) [אינה עושה עקירה והנחה ברה"ר], ולמה יהא אסור להנהיגה בקול. וכן כתבו האחרונים כאן בשם הרשב"א, דכל דאינו עושה מלאכה גמורה אין כאן לאו דמחמר, כפשטת הש"ס. ותימה בעיני, דהרי לעיל סימן רמ"ו הביא המג"א (סקי"ב) דהריב"ש [סימן כ"ד] כתב בשם הרשב"א [עבודה זרה טו. ד"ה אי] דאף בחצר שייך איסור מחמר, ומה לי בחצר או באינה עושה עקירה. וצ"ע. והנה המג"א כתב דמהתוספות פסחים דף (כ"ו) [סו: ד"ה מחמר] משמע דלא סבירא להו כהרמב"ם, ור"ל דשם גבי תוחב הסכין בין קרניו, פריך והא מחמר, ומשני דהוי מחמר כלאחר יד, והדר פריך, כלאחר יד נמי שבות הוא. וכתבו התוספות דהיה יכול לתרץ מניח עליה כשמהלכת, דבכהאי גוונא שרי בפרק מי שהחשיך [שבת קנג:],

---

הערות וציונים

24. במהדורת זכרון יעקב נדפסו חדושים אלו בסוף המסכת בשם תלמיד הרמב"ן. **25.** עיין כריתות (ג:).

אוצר ההלכה

הרי דסברי דבמניח כשהיא מהלכת שוב ליכא משום מחמר, ולא כהרמב"ם דאוסר להנהיגה בקול.

והאחרונים הקשו על המג"א, עיין מחצית השקל, דמאי ראיה, דכוונת התוספות דבאותו ענין דמותר שם בפרק מי שהחשיך, כהאי גוונא יכול לתרץ שם, והיינו דלא ינהיגה בקול. ונראה כוונת המג"א, דכבר כתבתי דבפרק מי שהחשיך דפריך והא מחמר, אין ר"ל רק והא עבר משום שביתת בהמתו, דעל מחמר לא מתרץ כלום. אכן בפסחים דפריך והא מחמר, ליכא לפרש כן, ועל כרחך צריך שם לפרש כפשוטו, מדפריך אח"כ כלאחר יד נמי שבות הוא, ואי משום שביתת בהמתו, הא אמרו בשבת כל היכי דבאדם פטור בבהמה מותר לכתחילה, ועל כרחך דפריך על מלאכת האדם עצמו דמחמר, ובזה כלאחר יד נמי אסור, וא"כ מאי כתבו דהיה יכול לתרץ כמו במי שהחשיך, הא כאן הוא קושיא אחרת. ואי דקשיא הא בפרק מי שהחשיך לא קשה כלל על איסור מחמר, משום דהיה פשוט לו דיכול להנהיגה בלא קול ולא יחמר אחריה, ולמה כאן פריך ולא משני כלל דינהיגה בלא קול, קושיא זו בלא"ה קשה על הש"ס, ועל כרחך ידע הש"ס דשם אי אפשר להנהיג שלא יחמר, וא"כ אין זה ענין לשם, ועל כרחך דהתוספות לא סבירא להו כהרמב"ם, וזה ברור.

והנה להפוסקים דגם איסור מחמר היכי דבאדם פטור מותר בבהמה לכתחילה, א"כ מאי פריך כלאחר יד נמי שבות הוא. ואולי דמפני זה פרש"י, כלאחר יד, דאין דרך טלה לשאת משא. ע"כ. ולמה לא פירש דבין קרניה הוי כלאחר יד, ורק מטעם זה דאי הוי אמרינן דבין קרניה הוי כלאחר יד, א"כ אין כאן שבות דבבהמה מותר, ורק אם ר"ל דאין דרכה לשאת, שפיר פריך והא שבות הוא, דאין שייך כלל לומר כיון דאין דרכה יוכל לשאת כל משאות בגדי וטלה, והיה פשוט להש"ס דאין יכולין כלל לומר כן. (גנזי חיים – סק"ד)

סט) שם ויש אומרים שצריך ליזהר מלהנהיגה בקול רם וכו'. ומקורו מהרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ו] שהעתיקו בב"י. אבל לא כן לשונו בפ"כ משבת ה"ו, וז"ל: ואסור לו להנהיגה ואפילו בקול, כל זמן שהכיס עליה. וע"ש. הרי שלא חילק בין קול רם לנחת. והמחבר נתן מקום לטעות, דהיינו משום שינוי בלבד שלא ישכח מליטלה בשעה שהיא עומדת, ולשון הרמב"ם משמע דלחמר שהוא חמור לא התירו, כיון שאפשר בלא זה. ומה שכתב הגר"א בביאוריו (סק"ג) לעיין בבבא מציעא (דף צ' ע"ב) דהיינו חסמה בקול, לפענ"ד אין צריך לזה, שהרי גמרא ערוכה היא דעל ידי קול מחמר מיקרי בפרק קמא דעבודה זרה (דף ט"ו ע"א), ושמעה ליה לקליה ואזלא מחמתיה כו' והו"ל מחמר אחר בהמתו בשבת וכו'. הרי בהדיא דאם מנהיגה בקול הו"ל מחמר. ולפי מה שכתב הרשב"א [עבודה זרה טו. ד"ה אין] הביאו הר"ן בפ"ק דעבודה זרה (דף של"ג) [ד: ד"ה ומקשו] דמחמר חייב אף בלא עשיית מלאכה, ניחא בפשיטות דינו של הרמב"ם, ודו"ק. (אמת ליעקב)

ע) שם שצריך ליזהר מלהנהיגה בקול רם כל זמן שהכיס עליה. נודע מדברי הגה"ק מבוטשאטש זצ"ל, דכשעומדת בהמה עם עגלה, לא ידבר אדם עם חבירו בסמוך לו, דשמא אזלא הבהמה ע"י כך, והו"ל מחמר. עכ"ד. והנה מהש"ס עבודה זרה (דף ט"ו ע"א) מוכח דרק אי מכירה לקליה. ע"ש. אבל בתוספות בבא מציעא (דף ט' ע"א) ד"ה אי הכי [רכוב], כתבו שם דברה"ר הולכת כמה פעמים מחמת בני אדם המדברים יחד, ומשום הכי רכוב לא קנה וכו'. ע"ש. ומוכח כן, ויש סעד לדבריו ז"ל. (חדושי מהרי"ן)

עא) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב ב"י (שטה ל'), וכן כתבו ההגהות בפרק (כ"ב) [כ'] ורבנו ירוחם בחלק י"ג וכו'. נ"ב: כתוב בתשובות הר"ש בן הרשב"ץ ז"ל [הרשב"ש סימן תכ"ב], מה שהתירו לילך בשבת במקום סכנה, דוקא על רגליו אם יכול, ולא לרכוב, דרכוב כמהלך, ויש יותר איסור ברכיבה. ע"כ. בדק הבית מהדורא בתרא. וכתב הרדב"ז ז"ל בח"א סימן (צ"ט) [פ"א] [ח"ד סימן אלף קנ"ב], ואם במה שהולך על רגליו יש בו סכנה, כגון שהוא עייף עד שהוא מסוכן, או שהולכת השיירא מהרה והוא אינו יכול להשיגם וישאר יחידי, ירכב על הגמל. ועיין במה שכתבתי בסימן רמ"ח (דף קס"ב עמוד שני שטה כ"ג) בהגהת בית יוסף ז"ל[26]. (כנסת הגדולה – הגב"י)

עב) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. הרוכב על סוס ב[ערב] שבת וחשכה לו, מוטב לו לרכוב ולבא אם הוא מחוץ לתחום, מלילך ולהלוך ברגליו. ובתוך התחום טוב לו שילך ברגליו. ואם הוא בקרון שרחב ארבע, ירד ויהלך ברגליו. (גור אריה הלוי)

עג) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב מג"א (סק"ז), כתב (בהגמ"י) [בהגהות מרדכי] [שבת סימן תס"ד דף פ"ב ע"ג] כו', אבל אם ירד יעבור על שביתת בהמתו ומחמר כו'. וקשה הא יכול ליתן האוכף לנכרי. וצריך לומר דאין עמו נכרי. ונ"ל דוקא בסוס כתב הכי, אבל בחמור דאיכא עליו מרדעת ירד, דאע"ג דנשאר עליו מרדעת, לאו משא הוא לגביה חמור, דחמור אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה, כדאיתא בגמרא [שבת נג.], וליכא שום איסור כשירד, ומשום הכי כתב האי דינא לגביה סוס.

מג"א ס"ק הנ"ל, ושמע מינה דאם האוכף שוה הרבה, אפשר דמותר לרכוב כו'. ונ"ל דמ"מ על בהמה שכחה רע אסור לרכוב, דהוה ליה כאלו הוא עצמו מהלך, עיין במשנה פי"ח דאהלות [מ"ן], ובש"ס דבבא מציעא (דף ק"ה ע"ב). ואפילו אין רגליו תלויות למטה מעשרה טפחים. ואין לומר דאין למידין איסור מטומאה (קשה), דהא קיי"ל לענין קימה לפני רבו דרכוב

הערות וציונים

26. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"א בסימן רמ"ח אות רכ"ה.

אוצר ההלכה

כמהלך דמי, כדיליף במסכת קדושין דף ל״ג [ע״ב] מטומאה. ע״ש. ולפי זה אפילו בהמה שכחה יפה דרכוב כמהלך דמי. ולפ״ז לא היה צריך המג״א לדייק הכי מש״ס דערובין, הלא מוכח מש״ס הנ״ל דרכוב כמהלך דמי בכל ענין, מדפשט איסור מטומאה. ודוק. (אדני פז)

עד) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. מבואר בתשובות הריב״ש ז״ל [סימן י״ח וסוף סימן ק״א], דרכיבה על בהמה אם היא חוץ לתחום איכא תרי איסורי, איסור יציאה דחוץ לתחום, וגם על הבהמה יש איסור תחומין. ואפילו על הגמלים דהוו למעלה מעשרה לא שייך לומר אין תחומין למעלה מעשרה, כיון דרגלי הבהמה בארץ הוי כארעא סמיכתא, דקי״ל רוכב כמהלך דמי, וכמו שכתב הרדב״ז ז״ל בתשובה (סימן פ״א) [ח״ד סימן אלף קנ״ב]. יע״ש. ועוד שבות דאין רוכבין על גבי בהמה גזירה שמא יחתוך זמורה להנהיגה. וכיון שכן, לא מיבעיא בתוך התחום דברגליו ליכא איסורא כלל, אלא אפילו חוץ לתחום דעכ״פ איכא איסורא בהליכה ברגליו, עדיף רגליו דליכא אלא חד איסורא, מהרכיבה דאיכא תרי איסורי. ואע״ג דמשמע מתשובות הריב״ש ז״ל בסימן י״א[27] וסימן י״ז וסימן ק״א דדוקא בתוך התחום, דליכא איסורא כלל ברגליו, הוא דלא ירכב, אבל חוץ לתחום ירכב. יע״ש. מ״מ כפי הטעם דאיכא תרי איסורי, בכל ענין טוב לילך ברגליו, כדמשמע מלשון ההג״ה כאן. ועיין בספר הלכות קטנות בסוף חלק א׳ [סימן שי״ז]. ועיין במג״א ז״ל (סק״ז). יע״ש דבריו. ודו״ק. (מטה יהודה – סק״ב)

עה) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ד ע״ב שיטה כ״ו), וכן כתב הרשב״ץ בתשובה. נ״ב: ח״א סימן כ״א. ובתשובת הר״ש בנו ז״ל סימן תכ״ב. והיא התשובה שהביא רבנו המחבר ז״ל בספר בדק הבית.

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ו)

עו) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. בב״י כתב שתוך שנים עשר מיל טוב לילך על רגליו מלרכוב. אבל חוץ לשנים עשר מיל נסתפק לדעת האומרים דהוי דאורייתא, כיון דמספקא לן אם יש תחומין למעלה מעשרה ונקטינן לחומרא, אם נאמר דבזה ג״כ טוב יותר לילך על רגליו, דלא עבר אלא אאיסור תחומין, מלרכוב דעבר אתחומין ואשבות דרכיבה ג״כ, או דלמא בזה רוכב עדיף כיון דמ״מ לא עבר ודאי אדאורייתא, משא״כ במהלך ברגליו דעבר ודאי אדאורייתא. ולע״ד היה נראה דלפי דבריו יהיה זה תלוי בפלוגתא דפליגי בעלמא הרמב״ם [הלכות טומאת מת פ״ט הי״ב] והרשב״א [קידושין עג. ד״ה ממזר], דלהרמב״ם כל ספק רחמנא שרייה, ומדרבנן הוא דאמרינן ספק דאורייתא להחמיר, והרשב״א סבירא ליה דספק דאורייתא הו״ל איסור דאורייתא, עיין בפרי חדש (יו״ד סימן ק״י [כללי ספק ספיקא אות א׳]). וא״כ להרמב״ם רוכב עדיף, דביה ליכא איסור דאורייתא אלא תרתי דרבנן, רכיבה ותחומין, משא״כ מהלך ברגליו דאסור מדאורייתא, ולהרשב״א כיון דספק דאורייתא אסרתו, הו״ל ברוכב נמי איסור תחומין דאורייתא מלבד איסור הרכיבה דרבנן, וא״כ מהלך עדיף. מיהו כבר הוכיח הרב מג״א [סק״ז] דברוכב נמי יש איסור תחומין, דלא כהב״י. וע״ש ראיות לדבר. ולי ראיה גמורה בש״ס דביצה (דף ל״ו [ע״ב]), דאיתא התם, אין רוכבין על גבי בהמה גזרה שמא יצא חוץ לתחום, שמע מינה תחומין דאורייתא, אלא וכו׳. ע״ש, ובפירש״י [ד״ה שמע מינה]. (נהר שלום – סק״ג)

עז) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. כתב מג״א [סק״ז], ויש אומרים [וכו׳] דרכוב כמהלך. ראיתי שכתבו תלמידי רבנו יונה ברכות [כ: סוף ד״ה גמ׳] דהליכה ברגליו יש לו עמל בהליכתו ולא יוכל לכוין בתפלתו, משא״כ בהליכתו בבהמה, שעומד עליה בנחת. וזהו כוונת המג״א. (ברכת דוד)

עח) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. הרב מגן אברהם (סק״ז) הביא דברי מרן בב״י שצדד דמוטב לרכוב, משום דאיבעיא לן [עירובין מג.] אם יש תחומין למעלה מעשרה וכו׳. והרב מג״א כתב דיש ברכיבה איסור תחומין, דרכוב כמהלך וכו׳. ע״ש. וכ״כ מרן בבדק הבית בשם תשובת [הר״ש בן] הרשב״ץ [סימן ת״ח ותכ״ב], דמה שהתירו לילך בשבת במקום סכנה, דוקא ברגליו אם יכול, ולא לרכוב, דרכוב כמהלך. וכן כתב הרדב״ז (ח״א סימן פ״ג) [ח״ד סימן אלף קנ״ב] ובחדשות דפוס אשכנז סימן תק״ס, ושם האריך הרב הרבה בפרטים אלו ע״ש, והריק״ש בהגהותיו [ערך לחם] בסוף סימן זה. ועיין מה שכתב הרשב״ץ בתשב״ץ ח״א (סימן כ״א). (מחזיק ברכה – סק״א)

עט) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. עיין מה שכתבתי לפנים (אות א׳)[28], ולקמן סימן ת״ד (אות ב׳ לפנים). עיין שם שהארכתי קצת בס״ד. (מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק״א)

פ) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. תו עיין בב״י סימן זה, כי המג״א (סק״ז) העתיק דבריו בקיצור ואך בראשי פרקים, ומביא הב״י דברי התרומת הדשן [פסקים סימן ס״א] שמביא בשם פוסק, דמוטב לרכוב חוץ לתחום מלהלוך ברגליו, ומסיק דהיינו חוץ לשנים עשר מיל, ושסובר דחוץ לשנים עשר [מיל] דאורייתא, ויותר טוב לעבור על(יו) שבות דרכיבה וספק דאורייתא מלילך ברגליו דעבר ודאי אדאורייתא. והמג״א משיגו מטעם רוכב כמהלך ברגליו דמי. ואי משום זה אין לדחות הב״י, דיש ליישב נהי דכמהלך דמי, היינו כמהלך למעלה מעשרה. ואולם בהריב״ש (סימן י״ח) מבואר להדיא דאין הבדל [בין מהלך ברגליו לבין רוכב] על גבי בהמה לענין תחומין, ומביא ראיה מפרק בתרא דביצה [לו:], דלולי דתחומין דרבנן היינו מפרשים הטעם דאיסור רכיבה משום גזירה דשמא יצא חוץ לתחום. והמג״א כנראה רוצה לדחות ראיה זו, וכתב, ואם רגליו תלויות

הערות וציונים

27. נדצ״ל סימן י״ח. **28.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

למטה מעשרה פשיטא דאיכא איסור תחומין, וכן משמע סוף ביצה. ואני איני רואה טעם וסברא בזה, דאם בהילוך גופו אין איסור מפני שהוא למעלה מעשרה, מה בכך שרגליו המחוברים בו, והם טפלים לגבי הגוף, (תוליים) [תלויים] למטה מעשרה, לכך לענ"ד ראיית הריב"ש ברורה. ותו קשיא לי על הב"י ז"ל שהרי בסימן תקכ"ו מביא דברי הרמב"ן [תורת האדם עמ' קי"ד] ופוסק כוותיה בהש"ע [ס"ז]. וז"ל הרמב"ן: ראיתי [בתוספות] [שבת קלט. ד"ה יום] [שמעשה היה] בצרפת ביום טוב שני, והלכו אחרי המת רוכבים על סוסים. וח"ו שלא התירו רבותינו כן אלא במקום דלא אפשר, כעין ששנינו [ראש השנה כב.] לגבי עדות החודש, מי שראה את החודש ואינו יכול לילך, מוליכין אותו על החמור, ואפילו במטה. השתא בעדות החדש שהוא דבר שמחללין עליו את השבת חששו לשבות זה, ולא התירו אלא במקום דלא אפשר, כל שכן דבר קל וכו'. נשמע מיניה אף דודאי ואפילו במטה נאמר לרבותא, דאפילו הוא חולה דהוי ככפות, והוי האדם וגם המטה משאוי דבהמה, מ"מ שרי, אעפ"כ דייק נמי מינה דוקא מפני שהוא חולה ואין יכול להלוך הוא דשרי ברכיבה, לולא כן צריך לילך ברגליו, וא"כ הא המתניתין איירי אפילו בחוץ לשנים עשר מיל, כדתנן [שם] שעל מהלך לילה ויום מחללין, וקשה תיפוק ליה דאפילו יכול לילך מחויב לרכוב אם אין תחומין למעלה מעשרה, כדי למעט באיסור דאורייתא, ונפשט ממתניתין דיש תחומין למעלה מעשרה, ולמה הונח [עירובין מג.] באיבעיא דלא איפשט. ואפילו ספוקי מספקא ליה, ליכא למימר הכא לסברת הב"י כנ"ל. אך על תלמודן לא קשיא, לפי מסקנת הפוסקים דתלמודן סובר דתחומין דרבנן אפילו חוץ לשנים עשר מיל, ושפיר מסיק באיבעיא דלא איפשטא, משא"כ לפירוש הירושלמי [ביצה פ"ה ה"ב] על כרחך נפשט דיש תחומין למעלה מעשרה ממתניתין הנ"ל. וא"כ מה הועיל הב"י שכתב שאותו הפוסק סובר כהירושלמי, דמה בכך, דהא להירושלמי נמי נפשט דיש תחומין למעלה מעשרה. על כל פנים מוכרח מהמתניתין דיותר טוב לילך אפילו חוץ לשנים עשר מיל מלרכוב. אך אפשר לומר דהא בסימן ש"ה הנ"ל מביא הב"י (הגמרא) [הגהות מרדכי] דקדושין [סימן תקס"ה], דאין מוזהרין על שביתת בהמה בחוץ לתחום הואיל והוא דרבנן, משמע אבל חוץ לשנים עשר מיל למאן דאמר דהוי דאורייתא איכא נמי איסור תורה בהילוך הבהמה עצמה, וא"כ על כרחך הב"י הכא מיירי בבהמת גוי שאינו מוזהר על שביתתה, משא"כ המתניתין דראש השנה אפשר מיירי בבהמת ישראל, וכמסתמא, דאז פשיטא דעדיף לילך מלרכוב, דעבר אדאורייתא של שביתת בהמה, ואאיסור רכיבה דרבנן, ועל ספק איסור תורה אם יש תחומין למעלה מעשרה. זה הנראה להליץ בעד הב"י. אמנם לדינא כבר מספיק ראיית הריב"ש דאין הבדל לענין תחומין בין על גבי בהמה לאדם כנ"ל.

תו התחיל וכתב המג"א, כתב בהגהות מרדכי וכו', וכן כתב מהרא"י (סימן ס"א) בכתביו. והוא לא פגע ולא נגע, כי הגהות מרדכי בהדיא איירי תוך התחום ומהרא"י איירי חוץ לתחום. ולבסוף בתר העתקות לשון הב"י, [כתב], ושמע מינה דאם האוכף שוה הרבה אפשר דמותר לרכוב. והיינו מדמה"ר מרדכי לא עיכב אלא הפסד מועט, משמע אבל שוה הרבה מודה להוראה זו. וכתב המג"א, וצ"ע דלא מצינו זה בשום מקום, ועיין סימן של"ד ס"ב. ולענ"ד אינו דומה לסימן של"ד אלא לדהכא ממש, דאי לא שרית ליה משום דאדם בהול על ממונו אתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר. וע"ש בב"י, וק"ל.

תו כתב (תוך ד"ה ודע), ואם אין העגלה גבוהה עשרה בעצמה וכו', אבל עמוד מקרי קבוע וכו'. איני יודע מה בעי מן עמוד שאינו כלי. ומה שכתב, עיין סימן שנ"ה ס"ב, וא"כ אפשר וכו'. צריך לומר סימן שנ"ה ס"ק ו', ושם יפה כתב דלהכי ספינה הוי כרמלית אף דהיא כלי, כיון שהוא בכרמלית. והסברא דקבוע על כרחך ליתא, מדתוספות דייקו על גת כיון שהוא מחובר לקרקע, כי ודאי גת נמי קבוע. ועיין סימן שמ"ה (סק"ד). (בית מאיר)

פא) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. במג"א (סק"ז), ויש אומרים כו', מיהו בגבוה עשרה לא מחייב. עמ"ש בספר מחצית השקל. (שמן המאור)

פב) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. במג"א (סק"ז), הוי מלאכה דאורייתא וכו'. נ"ב: פירוש באינה (גובה) [גבוהה] עשרה, דאם גבוה עשרה טפחים ליכא משום מעביר ארבע אמות. עיין תוספת שבת [סק"י]. (חדושי מוהרמ"ז)

פג) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב המג"א באו"ח סימן רס"ו (סק"ה) [סק"ז], בזה שכתב הב"י ברוכב על הסוס מוטב לרכוב, משום דאיבעיא לן [עירובין מג.] אם יש תחומין למעלה מעשרה, ואם ילך ברגליו יעבור על תחומין, וברכיבה נקטינן לקולא דאין תחומין למעלה מעשרה, וכתב המג"א וז"ל: ולענ"ד יש ברכיבה איסור תחומין אפילו למעלה מעשרה, דרכוב כמהלך דמי. וראיה מדדחיק בגמרא [שם] לאשכוחי בעמוד עשרה או על ידי שם ולא קאמר ברוכב, אלא ברכיבה יש תחומין, דכשהסוס מהלך הוי כאילו הוא הולך. ובהכי מתיישב מעשה דאחר שמביא הב"י. והא דלא קאמר בספינה, משום דבמים לכולי עלמא תחומין דרבנן, עיין סימן ת"ד [ס"א]. עכ"ל. ולא יכולתי לירד לסוף כוונתו, והא לך לשון הגמרא בעירובין דף מ"ג [ע"א], בעי רב חנינא יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין, עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תבעי לך, דארעא סמיכתא הוא, ופירש"י [ד"ה בעמוד] דהא חזי להילוך והילוך מעליא הוא, כי תבעי לך בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה, ופירש"י, דלא ניחא תשמישתיה. אי נמי דקאזיל בקפיצה, ופירש"י [ד"ה בקפיצה], מי הוי הילוך או לא. לישנא אחרינא, בספינה מאי, ופרש"י, סתם ספינה למעלה מעשרה מהלכת ואינה נחה, ודמי לקפיצה באויר, ואפילו הכי אסור. ע"כ הגמרא. והנה מדברי המג"א ניכר שהבין בכוונת הש"ס, דתחילה מיבעיא ליה ביבשה למעלה מעשרה הוא דוקא, משום דביבשה יש מאן דאמר דתחומין דאורייתא, או לענין שנים עשר מילין דהוא ודאי דאורייתא, ולזה קאמר נפקא מינה בעמוד

אוצר ההלכה

עשרה או על ידי שם (או) בקפיצה, ולא קאמר נמי על ידי ספינה, משום דבספינה לכולי עלמא תחומין דרבנן, כסברת הרמב"ם [בתשובה סימן ש"ח] דמביא הב"י בסימן ת"ד, הואיל ולא דמי לדגלי המדבר, ובזה ודאי אין תחומין למעלה מעשרה. ואח"כ קאמר לישנא אחרינא בספינה מאי. היינו אף שבספינה התחומין דרבנן, מ"מ מביעא ליה אי יש תחומין למעלה מעשרה או לא. ועפ"ז אזיל הוכחת המג"א, מדלא קאמר תחילה נפקא מינה ברוכב, משום דברוכב כמהלך דמי ויש תחומין למעלה מעשרה. אבל במחילת כבודו נטה בזה משיטת כל המפרשים, דהרי מפירש"י מבואר בכוונת הש"ס דתחלה מיבעיא ליה על ידי קפיצה אי הוי הילוך או לא, ואח"ז אמר לישנא אחרינא, דאף דנימא בקפיצה לא הוי הילוך, מ"מ מיבעיא ליה בספינה, אף דהוא דומה לקפיצה באויר, מ"מ יש לומר דאסור, דניחא ליה תשמישתו בהילוך זה. ולפי פירש"י ממילא ברוכב דהילוך הוא ממש כמו בספינה, דהוא למעלה מעשרה וניחא תשמישתו בהילוך זה. ולהכי לא קאמר תחילה נפקא מינה ברוכב, דלפי לישנא קמא דלא אמר נפקא מינה בספינה משום דסבר בספינה הוי הילוך ניחותא ויש בו תחומין למעלה מעשרה, הכי נמי ברוכב הוי תחומין למעלה מעשרה, אבל ללישנא בתרא דמיבעיא בספינה, א"כ ג"כ ברוכב מבעיא. ועוד אי כדברי המג"א לא היו מתמיהים הראשונים על אותן פוסקים דפסקי לחומרא בתחומין למעלה מעשרה אף דהוא דרבנן, דהרי לפי דעת המג"א משמע ללישנא אחרינא דביבשה יש תחומין למעלה מעשרה, אלא על כרחך כמו שכתבנו. הנלענ"ד כתבתי.

(שו"ת גור אריה יהודא – סימן פ"ח)

פד) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. עיין במג"א [סק"ז]

פלפול הרוכב על הסוס אי יש איסור תחומין, דקיימא לן[29] אין תחומין למעלה מעשרה. והרב ב"י הקשה על זה, דבש"ס דחגיגה דף ט"ו [ע"א] קאמר דהיה אחר רוכב, ורבי מאיר מהלך אחריו, וקאמר אחר לרבי מאיר חזור בך שכבר שיערתי בעקבי הסוס שיש כאן תחום שבת, ואמר לו רבי מאיר ואתה מה תהא עלך. מבואר מזה דאף ברכיבה שייך איסור תחומין. ונראה לי ליישב קושיתו, דבאמת בהך דאין רוכבין על גבי בהמה יש לנו שני טעמים, משום איסור תחומין, ומשום שמא יחתוך זמורה [ביצה לו:]. ואמנם לקמן סימן רע"ה [ס"ב] אהא דמבואר שם דשני בני אדם מותרים לקרות לאור הנר, שאם ירצה אחד להטות הנר חבירו יזכירנו, והקשה מהרי"ל [הלכות שבת עמוד ר"כ אות ל"ג] א"כ שני בני אדם יהיו מותרין לרכוב על גבי בהמה ג"כ מהאי טעמא, דאם ירצה לחתוך זמורה חברו יזכירנו, ע"ש מה שתירץ לחלק בין דבר מצוה לדבר הרשות. והנה הך גזירה דאין רוכבין על גבי בהמה ידוע להם משנים קדמוניות, אלא דיש לומר דאחר סובר, כיון דרבי מאיר מהלך אחריו אין בזה חשש שמא יחתוך זמורה, דרבי מאיר יזכירנו, אבל כיון שהגיע לשיעור תחום שבת ורבי מאיר היה מהלך ברגליו והוצרך לחזור לביתו, ושוב ליכא מי שיזכירנו, אמר לו ואתה מה תהא עליך מחמת גזירת חז"ל דאין רוכבין על גבי בהמה, וזה ברור. וגם מה שהביא רמג"א ראיה מהא דלא נקט הש"ס עירובין דף מ"ג [ע"א] בהך בעיא דאי יש תחומין למעלה מעשרה אסור לרכוב על גבי בהמה, ואי אין תחומין מותר. נ"ל דכיון דשכירות ושאלה קניא לחומרא, וכל שכן בהמה שלו, ולמ"ד תחומין דאורייתא אדם מצווה על תחום בהמתו, א"כ בלא"ה אסור לרכוב על בהמה שלו, או שכורה ומושכרת לו, משום שבהמה שהיא למטה מעשרה יוצאה חוץ לתחום, גלל כן נקט נפקא מינה דשייך לכולי עלמא.

(ישועות יעקב – סק"ב)

פה) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב ב"י, והריב"ש כתב בתשובה [סוף סימן ק"א] כו'. ופסקו מור"ם ז"ל בס"ב. ועיין ט"ז (סק"ג). (דברי מנחם – הגב"י סק"ט)

פו) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב ב"י, כתוב בסוף הגהות מרדכי [שבת סימן תס"ד דף פ"ב ע"ג] כו'. נ"ב: עמ"ש הרב מג"א (בסק"ז), נהר שלום (בסק"ג)[30], מטה יהודה (סק"ב)[31], מחזיק ברכה (סק"א)[32]. (דברי מנחם – הגב"י סק"י)

פז) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. ואפילו הוא בענין שאם לא ירכוב עליו והכיס תחתיו, אלא יהא הכיס מגולה על חמורו ויהיה חשש מלסטים שיגזלהו, אעפ"כ לא התירו רכיבה, שאין לנו דין רשות הרבים גמורה, ואף אם לא נתיר לו לא יבא לידי איסור תורה אף אם יוליכנו בעצמו, ומה הפרש לנו בין איסור רכיבה או איסור כרמלית. ואפילו צריך לצאת חוץ לתחום מפני חשש סכנה, וכשירכוב יהיו רגליו תלויות למעלה מעשרה טפחים מן הארץ, ואפילו צריך לילך חוץ לשנים עשר מיל דיש אומרים שהוא מן התורה, אעפ"כ ילך ברגליו, דכיון דיושב על החמור שהוא מקום שנוח תשמישתיה, ורגלי החמור נוגעים בארץ, הרי זה דומה להולך בקרון, שאע"פ שהוא גבוה עשרה טפחים, מ"מ אם יש בו ארבעה על ארבעה יש בו משום תחומין, כמו שיתבאר בסימן ת"ד. ומ"מ אם הוא בענין שיש חשש סכנה אם לא ירכוב, כגון שהולך במדבר עם שיירא ולא יוכל ללכת עמהם אם ילך ברגליו, יכול לרכוב ולילך בקרון אף שעודנו תוך התחום. מג"א [סק"ז], תניא [ש"ע הגר"ז ס"ו-ז'], ע"ש בקונטרס אחרון [סק"ב]. וכן הסכים בנהר שלום [סק"ג][33] כמג"א, דברכיבה נמי יש איסור תחומין. ובאבן העוזר [סימן רמ"ו] השיב על המג"א, וכתב דלא אמרינן ברוכב למעלה מעשרה טפחים כמהלך בארץ דמי, והסכים עמו בהגהת רבי ברוך פרנקל [על מג"א סק"ז]. ועיין לעיל סימן רמ"ח בתניא בקונטרס אחרון (אות ב'). גם בשו"ת גור אריה יהודא [סימן פ"ח][34] חולק על מג"א. ועיין בבאר היטב (סימן ש"ה סק"ה).

הערות וציונים

29. דין זה הוא ספק בגמרא (עירובין מג.), ועיין בסימן ת"ד. ואולי יש ט"ס בדברי המחבר וצריך להיות "דקיימא לן רכוב כמהלך דמי". **30.** נדפס לעיל אות ע"ו. **31.** נדפס לעיל אות ע"ד. **32.** נדפס לעיל אות ע"ח. **33.** נדפס לעיל אות ע"ו. **34.** נדפס לעיל אות פ"ג.

אוצר ההלכה

כשצריך לירד מן העגלה, קודם שירד, אם גוף העגלה גבוה עשרה טפחים בלא הגלגלים ורחבה ארבעה, אז הוא רשות היחיד אע״פ שיש חלל תחתיו, א״כ כשיורד על הקרקע שהוא כרמלית, אסור לו לטלטל מכרמלית לרשות היחיד. ואם העגלה בעצמה אינה גבוהה עשרה טפחים רק עם הגלגלים, אינה רשות היחיד אם יש תחתיה חלל שלשה טפחים, כמו שיתבאר בסימן שמ״ה [סק״א], [ו]מותר לטלטל מכרמלית לתוכה, דרשות הרבים שלנו מקרי כרמלית. ואם אינה רחבה ארבעה אעפ״י שגבוה עשרה טפחים, הרי זה מקום פטור, ומותר לטלטל אפילו מרשות הרבים לתוכה. ואם (הוא) [היא] מלמעלה רחבה ארבעה, אע״פ שלמטה אינה רחבה ארבעה, הוי רשות היחיד. מג״א [סק״ז], **תניא** [ש״ע הגר״ז ס״ח]. ולהניח חפציו על העגלה ליכא משום שביתת בהמתו אם נותן (עליו) [עליה] בעוד שמתגלגלת, כמו בבהמה, אבל אם עומדת ואח״כ עוקרת הוי מלאכה דאורייתא. מג״א [שם] מחצית השקל [שם ד״ה ודע]. ואם ליכא חפצים על העגלה והוא גבוה עשרה טפחים ורחבה ארבעה, דהוי רשות לעצמו, ליכא מחמר ושביתת בהמתו כדאיתא בשבת דף ח׳ [ע״א] גבי כוורת, דזורק רשות ומעביר ארבע אמות פטור, וכל שבגופו פטור בבהמתו מותר. תוספת שבת [סוף סק״י], אשל אברהם [סק״ז], לפי הבנתם במג״א. וכתב באשל אברהם דהוא הדין גבוה יותר מעשרה טפחים אע״פ שאין רחבה ארבעה, ג״כ הדין כן, דמקצתה למעלה מעשרה טפחים, כמו גבי כוורת. ובלבושי שרד [סקט״ו] כתב, דגם אם גבוה עשרה טפחים ואינה רחבה ארבעה ג״כ הדין כן, כמבואר לענין כוורת. ע״כ. וצ״ע, דשם אמר רבא הטעם, דאי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלה למעלה מעשרה טפחים, משא״כ בעגלה.

אמנם על גוף הדין הקשה במחצית השקל, דלא אמרינן כן רק לענין זורק, דלא היו זורקין רשויות, אבל לענין מעביר היו מעבירין הלוים עגלות שהיו רשות היחיד, לכן פירש דברי מג״א בדרך אחר. ע״ש. גם בסוף ספר מקור חיים הקשה ממשא בני קהת, שהיו נושאין למעלה מעשרה טפחים הארון והמזבחות שהיו גבוה[ים] יותר מעשרה טפחים, על כן כתב דמי שהחשיך לו בדרך, ועגלה וסוסים שלו, אין לו תקנה רק שירד מן העגלה ויראה שהסוסים ירוצו בלי הנחה מערב שבת עד בואם לביתו. והקנה שמחזיק בידו להכות הסוסים צריך להניח בכל פחות מארבע אמות. ואם הסוסים כבר עמדו, אז אין תקנה רק להוליך הסוסים פחות פחות מארבע אמות. ומי שהוא רוכב והאוכף הוא הפסד מרובה, (ש)הדין שישב על הסוס, כמו שכתב המג״א [סק״ז], בכדי שהאוכף יהיה בטל לרוכב. ואם יש לו ג״כ מטלטלין, לא מהני להגביה המטלטלין מעל גב החמור בשעה שהוא עומד ולהניח כשמהלך, דבמה שמחזיק המטלטלין בידו חשוב עקירה כדמוכח ברמב״ם פי״ח הי״ז, ואין לו תקנה רק לרוץ בלא הנחה, או לילך פחות פחות מארבע אמות כמו בעגלה. עכ״ל. מה שכתב דאם האוכף שוה הרבה הדין שצריך לרכוב כמו שכתב המג״א, צ״ע, דהמג״א דייק כן מהגהות מרדכי [שבת סימן תס״ד דף פ״ב ע״ג], אבל הוא כתב על זה דצ״ע, דלא מצינו זה בשום מקום שהתירו חז״ל משום הפסד ממון לאיסור רכיבה. וכן פסק בתניא [ש״ע הגר״ז ס״ו] דאין להתיר איסור רכיבה משום הפסד ממון.

כתב באשל אברהם [סק״ז], יש ליזהר כשעומד ברשות הרבים בשבת עגלה ריקנית עם סוסים שלא להגביה קולו, דיהיה כמחמר דאסור אפילו בהמת אחרים, וכל שכן עגלות נמוכות שקורין שליט״ן, דאין גבוהין עשרה. ובמזיד לוקה מכות מרדות ומפסל לעדות מדרבנן. ועיין בתיו״ט פסחים פ״ד מ״ג [ד״ה אין]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ד)

פח) שם הגה והוא לֹא ירכוב עַל החמור וכו׳. כתב מג״א [סק״ז], וצ״ע דלא מצינו זה בשום מקום, ועיין סימן של״ד ס״ב. נ״ב: ולי נראה דאין משם ראיה, דאפילו להיש מתירים דהתם לא התירו אלא משום שהוא בהול אצל ממונו ויבא לידי איסור דאורייתא, אבל הכא דליכא בהילות למה נתיר לו לרכוב. גם אין ראיה ממה שכתב לעיל הבאה״ט סימן צ׳ [סקי״ב] בשם שו״ת יד אליהו [סימן ז׳] דמשום הפסד ממון מותר לו להתפלל ביחיד וכו׳, דשאני התם דלא קעביד איסורא, רק שב ואל תעשה הוא. גם אין ראיה מהא דאיתא בפרק קמא דביצה [דף י״א ע״ב] אמר עולא שלשה דברים התירו סופן משום תחילתן, ואלו הן, עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטיה במקדש, [35][והא דלא חשיב נמי הא דאיתא בפ״ח דיומא [דף ע״ז ע״ב], רב יוסף שרא להו לבני בי תרבו (פירש רש״י, שם הכפר) למעבר במיא למיתי לפרקא (שהיו דורשין ביום הכפורים), למיזל לא שרא להו. אמר ליה אביי א״כ אתה מכשילן לעתיד לבא (לשנה אחרת לא יבואו הואיל ולא התרתם לחזור ולעבור את המים). יע״ש. דיש לומר דעולא סבירא ליה כרב יוסף וכהאי לישנא], דשאני התם שאם לא נתיר לו הוא נמנע מן המצוה. ועיין מה שאכתוב לקמן בס״ד בסימן שכ״ח על דברי הט״ז ז״ל [סק״ה], והוא העיקר. אלא דמצינו שהתירו איסור דרבנן במקום הפסד מרובה כמו שכתב מור״ם בהג״ה ליו״ד סימן ט״ל [סוף סי״ג], דבהפסד מרובה מותר למשמש ולמעך בסרכות וכו׳. יע״ש. והיינו טעמא כיון דבדיקת ריאה דרבנן. והכא נמי כיון דאיסור רכיבה מדרבנן, על כן אף ה״ר מרדכי מתיר אם האוכף שוה הרבה. כנלע״ד. ועמ״ש הט״ז בסימן ש״א [סק״ג]. (מגן בעדי)

פט) שם הגה והוא לֹא ירכוב עַל החמור וכו׳. כתב מג״א [סק״ז], ושמע מינה דאם האוכף שוה הרבה מותר לרכוב, וצ״ע, דלא מצינו זה בשום מקום. לכאורה הרי כתב בעצמו בסקי״ד בתשובת הרמב״ם, דבהפסד מרובה מותר להשתמש בבעלי חיים. ע״ש[36].

הערות וציונים

35. תוספת זו במקור. **36.** המג״א שם לא הביא תשובת הרמב״ם, ואדרבה כתב וז״ל: והכל שרי במקום הפסד מרובה. והוי יודע שעכ״פ אסור לסמוך עליה כשפורק, דהוי משתמש בבעלי חיים וכו׳. עכ״ל. מבואר שאע״פ שמותר לבטל כלי מהיכנו לכל השבת במקום הפסד מרובה, מ״מ אסור להשתמש בבעלי חיים. וצ״ע.

אוצר ההלכה

שם ולפי מה שכתב רש"י בעירובין [מג. ד"ה בעמוד] כו', וא"כ ברכיבה וישיבה דניחא תשמישתיה מה לי למעלה כו', ובאמת כו'. ע"ש בארוכה. ועיין מחצית השקל דבסימן רמ"ו [סק"ב] כתב [על דברי המג"א שם] בשם הרא"ש [עירובין פ"ד סימן ג'] בשם הרשב"ם, דכיון דלא עביד מידי ליכא איסורא. אלא דבסימן ש"ה [סק"י] הקשה על זה המג"א, דבהדיא אמר שם בש"ס [מג.] אי נמי דאזיל בספינה. ע"ש. ולכאורה נראה בפשיטות דבאמת הני תרתי, דלא ניחא תשמישתיה ולא עביד מידי, שוין, והיינו הני תרתי דנקט בש"ס, ע"י שם או בספינה. ורשב"ם שכתב להקל, היינו לפי המסקנא דהוה בעיא דלא איפשטא, וסבירא ליה דליכא תחומין מדאורייתא, ומשום הכי היקל בספק. ובזה יתיישב היטב כל מה שהקשה המג"א. ע"ש היטב. ומה שכתב המג"א דרכוב כמהלך דמי, פשוט דלא שייך הכא כלל, דבעיא [ד]הש"ס הוא בזה גופא, דאי ההליכה הוא האסור, ודוקא כשמהלך בעצמו וכדרכו, או דאסור לו להיות חוץ לתחום ואפילו בלא עביד, ונקטינן להקל דדוקא בעביד. ודו"ק.
(חבל יוסף – גנזי חיים)

צ) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. עיין מג"א (סק"ז), הביא דברי הב"י שכתב, דברכיבה אם רגליו למעלה מעשרה ליכא איסור תחומין, והמג"א חולק עליו. ומהאי מעשה דאחר [חגיגה טו.] שהביא המג"א, עיין ב"י מה שתירץ, גם יש לומר משום דרגליו היה למטה.

עוד כתב המג"א וז"ל: אם העגלה גבוהה עשרה ורחבה ארבעה בלא הגלגלים הוי רשות היחיד וכו', אבל אם היא עומדת ואח"כ עוקרת הוי מלאכה דאורייתא. ע"כ. ולא אדע מה מלאכה דאורייתא הוא, דהרי המעביר רשות אינו חייב. ואולי כאן לא קאי אם גבוה עשרה, ורק כתב דבעגלה כל זמן שמתגלגת ולא נח מבעוד יום לא הוי עקירה, ואם עמדה הוי עקירה, וזה שכתב המג"א אח"כ בסופו, מיהו אם גבוה עשרה לא מחייב. ור"ל אף (העמדה) [אם עמדה]. ואף דהמחצית השקל לא ניחא בזה, דאין המסקנא כן בפרק הזורק ([שבת] דף (צ"ט) [צ"ו] ע"ב). לא ידענא מאי קאמר, דנהי דהתוספות דחו פרש"י שכתב הטעם דלא זרקו רשות, מ"מ על זה לא פליגו התוספות דבזורק רשות פטור, כמבואר בשבת דף ח' ע"א בכורת, (והתוס') [ובתוס'] שם ד"ה רחבה שהביאו כמה דברים בזרק ונעשה רשות. גם מה שכתב המחצית השקל דהא בחפצים איירי, לא אבין, דבזורק רשות אף אם יש חפצים בתוכה אינו חייב, דהא לא יצאו מרה"י, וגם אגד כלי שמיה אגד, גם הגלגלים מחוברים הם להרה"י ואין חייב עליהם, לכן העיקר בזה כהתוספת שבת [סק"י][37].

עוד כתב המג"א, ואם אין העגלה גבוה עשרה וכו', וכרמלית נמי לא הוי, דאין כרמלית בכלים כמו שכתב רש"י דף ח' ע"א ד"ה פחות מכן, והתוספות דף ה' ע"א ד"ה כאן. והנה רש"י שם איירי לענין אם זרק כלי שאינו גבוה עשרה, (מזה) [דזה] ודאי לא הוי רשות, דשם כלי עליו, אכן בכלי המונח ברה"ר ומניח על הכלי, בזה יש לומר דמ"מ הוי כמניח בכרמלית. ורק התוספות שם דף ה' כתבו כן דאין כלי כרמלית. אכן צ"ע, דהא בעירובין דף ל"ג ע"ב בתוס' ד"ה הואיל, כתבו, דאם הטרסקל למטה מעשרה הוי נח בכרמלית, משמע דאף כלי הוי כרמלית לענין דבר המונח בתוכה. וצ"ע. (גנזי חיים – סק"ה)

צא) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. במג"א (סק"ז), חוץ לשנים עשר מיל מוטב לרכוב מלילך ברגליו. ובתפארת ישראל למשניות פ"א דראש השנה [מ"ט] כתב במשנה, מי שראה את החודש ואינו יכול להלך מוליכין אותו על החמור אפילו בשבת. משמע אבל ביכול לילך הלוך עדיף. מכאן נ"ל ראיה חזקה דהלוך בשבת עדיף מרכיבה אפילו חוץ לשנים עשר מיל, דהרי מתניתין במהלך לילה ויום מיירי, ודלא כהמג"א סימן רס"ו (סק"ז). ע"ש[38].

עוד שם, ולפע"ד יש ברכיבה איסור תחומין אפילו למעלה מעשרה, דרכוב כמהלך דמי. ובספר אבן העוזר חולק עליו (בסימן רמ"ו), דדוקא לענין שצריך לעמוד לפני רבו, כל שרבו מהלך בזה אמרו דרוכב כמהלך דמי וכו', אבל לומר אף שהוא למעלה מעשרה הוי כאילו מהלך בארץ דהוי למטה מעשרה, זה לא שמענין מהתם, אלא דהוי כמהלך במקום שהוא, והוא למעלה מעשרה. ע"ש. ובתפארת ישראל הנ"ל פכ"ד דשבת מ"א הביאו, וכתב, דמה שכתב דזה דוקא לענין קימה דתלמיד לפני רבו, במח"כ אשתמיטתיה תוספות דבבא מציעא דף ט' ע"ב [ד"ה ספינה] שהקשו מזה אספינה מהלכת. ע"ש. ולענ"ד לא אשתמיטתיה תוספות הנ"ל, וגם מהתם לא שמענין אלא דהוי כמהלך במקום שהוא. ודו"ק. (ילקוט הגרשוני – ס"ק א' – ב')

צב) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב במג"א (סק"ז), ולפע"ד יש ברכיבה איסור תחומין כו', דרכוב כמהלך דמי. עיין באבן העוזר כאן ובסימן רמ"ו מה שתמה על דברי המג"א האלו. ועיין בתשובות נפש חיה (חאו"ח סימן י"ח) מה שטרח ליישב דברי המג"א.

שם במג"א: ודע דאם העגלה גבוהה עשרה כו', וא"כ אם חשכה לו כו' צריך להוציא חפציו. עיין בתשובות נפש חיה (סימן י"ט) מה שהביא בשם חתנו הגאון מקוטנא, ששדא נרגא בדברי המג"א, והגאון נפש חיה השיב על דבריו. ע"ש הביאור.
(מגיני חיים)

צג) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב מג"א (סק"ז), וש"מ דאם האוכף שוה הרבה אפשר דמותר לרכוב,

---

הערות וציונים

37. עיין היטב בתוספת שבת שם. וצ"ע. **38.** עיין להרב בית מאיר שגם הביא ראיה זו, נדפס לעיל אות פ'. ומה שכתב הרב תפארת ישראל "ודלא כהמג"א" צ"ע, שהלא גם דעת המג"א שהילוך עדיף מרכיבה. ואולי כוונתו לב"י שהובא במג"א.

אוצר ההלכה

וצ״ע, דזה לא מצינו בשום מקום. ואף דהטעם דהתירו משום דאדם בהול, מ״מ הכא אי אפשר להתיר משום זה, דאף אי לא שריית ליה ואתי לרכוב עובר רק איסור דרבנן, ומשום זה לא התירו. עיין לעיל (סק״ג). ולא התירו להדיא משום הפסד מרובה איסור דרבנן, רק שבות דשבות, חוץ מהיכן דמצינו להדיא, ואין מדמין שבותין זה לזה. (התעוררות תשובה)

צד) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. כתב מג״א (סק״ז), ואם רגליו תלויות למטה מעשרה, פשיטא דאיכא איסור תחומין. וכן משמע בסוף ביצה [לו:] וכו׳. ע״כ. וכתב מחצית השקל (סק״ז), ופריך [שם] שמע מינה דתחומין דאורייתא, דאי דרבנן, למה גזרו שמא יצא חוץ לתחום, הוי כעין גזירה לגזירה. ומשמע דאי הוי תחומין דאורייתא ניחא דגזרינן, הא הוי למעלה מעשרה, והוה ליה למימר נמי שמע מינה דיש תחומין למעלה מעשרה. נלע״ד כך, דלכאורה קצת קשה מאי קאמר שמע מינה תחומין דאורייתא, דלמא דרבנן, ומ״מ לא מיקרי גזירה לגזירה, דהא תחומין לאו מצד גזירה אסור אלא תקנת חכמים ואסמכוה אקרא, והוא ממש כמו דאורייתא. וכהאי גוונא צריך לחלק בהרבה מקומות כי היכא דלא תיקשי אהדדי, דמצינו שגזרו גזירה לגזירה, ומצינו שלא גזרו. והנה למעלה מעשרה הוא אבעיא [עירובין מג.] דלא אפשיטא אי יש תחומין או לא, ובדאורייתא צריך להחמיר לכל הפחות מדרבנן, כיון שהוא ספק דאורייתא, ואי הוי ספק דרבנן הוי אזלינן לקולא. ולפ״ז אתי שפיר דקאמר התם (ביצה דף ל״[ו] ע״ב) מדגזרינן לרכוב על גבי בהמה שמא יצא חוץ לתחום, אע״פ שהוא למעלה מעשרה, שמע מינה דתחומין הוי מן התורה, דמשום הכי הוי למעלה מעשרה ספיקא דאורייתא, ואסור על כל פנים מדרבנן, ולאו מטעם גזירה, ושפיר שייך למיגזר שמא יצא חוץ לתחום, דאי הוי תחומין מדרבנן הוי למעלה מעשרה ספיקא דרבנן, וליכא למיגזר שמא יצא חוץ לתחום, וא״כ לא מוכח מהכא דלמעלה מעשרה אסור מן התורה. ובזה מיושב נמי הרמב״ם בהלכות שבת פכ״ז ה״א דסבירא ליה דשנים עשר מיל הוי מן התורה. (התעוררות תשובה)

צה) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו׳. כתב מג״א (סק״ז), כתב בהגהות מרדכי [שבת סימן תס״ד דף פ״ב ע״ג] הרוכב על סוס וכו׳. זה הכל לשון ב״י.

שם במג״א, ושמע מינה דאם וכו׳. חוזר על דברי ה״ר מרדכי ב[הגהות] מרדכי [שם].

שם במג״א, וצ״ע דלא מצינו זה בשום מקום. נ״ב: דלא מצינו רק היכא שיש לחוש שאם יש לו הפסד מרובה יעבור על דברי תורה, אבל דינו של מרדכי בתוך התחום לא יעבור כלום אם ילך.

שם במג״א, ואם רגליו תלויות למטה פשיטא דאיכא איסור תחומין. נ״ב: כוונתו על הא דכתב הב״י דרוכב דהוי למעלה מעשרה, ועל זה כתב, דאם רגליו תלויות למטה איכא איסור תחומין.

שם במג״א, והא דלא קאמר בספינה וכו׳. כתב הלבושי שרד [סקי״ג], לא ידעתי כעת ביאור הדברים. נ״ב: לי העני בדעת חנן ה׳ בביאור הדברים, וזה כוונת המג״א, דהנה המג״א הביא ראיה דגם ברכיבה איכא תחומין, משום דרכוב כמהלך, והביא ראיה מדדחיק בגמרא [עירובין מג.] למצוא אופן האיבעיא בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה, או על ידי קפיצה בשם או בספינה, ולמה לא אוקי הגמרא ברכוב, אלא ודאי דברכוב איכא משום תחומין משום דהוה כמהלך. ועל זה הקשה המג״א על עצמו לדחות הראיה, דהא מה שלא נקיט רכוב אינה ראיה, דאטו כי רוכלא ליחשב, כיון דחזינן דבלישנא קמא לא נקט גם ספינה, אלא על כרחך דלא חשיב כולם, וגם רכוב לא חשיב. על זה מתרץ המג״א, דלהכי לא נקט בלישנא קמא בספינה, משום דלכולי עלמא הוה רק דרבנן, ולישנא קמא מביא אופן דיהיה משום איסור תורה ג״כ.

שם במג״א, ולהניחם על העגלה קודם שירד וכו׳. כדי שלא יוציא מרשות היחיד לרשות הרבים.

שם במג״א, אבל אם עומדת ואחר כך עוקרת הוי דאורייתא, ועיין מה שכתבתי [סימן] שמ״ח [סוף סק״ד]. נ״ב: כוונת המג״א להביא ראיה דהא דהעגלה עוקרת והולכת ארבע אמות ברשות הרבים חייב משום מעביר ארבע אמות, ולכן מוכרח להניח החפצים על העגלה קודם שתנוח, רק בשעת הגלגול. וראיה מהא דאיתא בתוספות במסכת שבת (דף ח׳ ע״ב) ד״ה לא מיחייב, דכתבו התוספות התם גבי האי זירזא דקני, רמא וזקפיה רמא וזקפיה אפילו הרבה אמות ברשות הרבים פטור, דלא העביר ארבע אמות בפעם אחת. ועל זה כתבו התוספות, דאם מגרר הקנים ארבע אמות חייב, וראיה מהא דאיתא במסכת שבת בפרק המצניע (דף צ״א ע״ב) ובכתובות (דף ל״א ע״א) ובסנהדרין [עב.], גנב כיס בשבת והוציאו חייב משום גניבה, אע״ג דחייב מיתה משום הוצאה, משום דחיוב גניבה קדים לאיסור שבת, דעל הגניבה חייב משעה שאגבהה וקניה, ועל שבת לא חייב עד שהוציאה והניחה בחוץ, ואם גררו פטור, משום דחיוב גניבה וחיוב שבת באו כאחד, נשמע משם דאע״ג דלא הגביהו לגמרי מן הארץ אפילו הכי חייב בגרירה, ודו״ק. זה כתב בסימן שמ״ח.

שם במג״א, אבל עמוד מקרי קבוע וכו׳. ר״ל עמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה מקרי כרמלית משום דקביע ואינו מטלטל.

שם במג״א, ואפשר דהוא הדין עגלה וכו׳. לפי הטעם דכתבו התוספות [שבת ה. ד״ה כאן][39] דכלים משום הכי בטלים דלא הוי קבוע, א״כ אפשר דעגלה הוי קבוע ושייך כרמלית בעגלה. (אהל ברוך)

הערות וציונים

39. טעם זה לא מבואר בתוספות, אלא ע״פ ביאור המג״א.

ג [ח]**היה עמו חמורו וחרש שוטה וקטן, יניחנו על החמור, ולא יתננו לאחד מאלו:**

באר הגולה
ח. שם בגמרא [ע"א]:

אוצר ההלכה

צו) שם הגה והוא לא ירכוב על החמור וכו'. כתב במג"א (סק"ז ד"ה ודע וכו'), אבל אם היא עומדת וכו', ומיהו בגבוה עשרה לא מחייב וכו'. עכ"ל. וקשה, העגלה בעצמה למה יהיה מותר בלא חפציו. ויש לומר משום דהוי נושא אהל ואין בזריקת אהל דשבת איסור. אחר זמן מצאתי כן בפמ"ג [אשל אברהם סק"ז]. וא"כ קשה למה יהיה חייב גם על החפצים אם אין בעגלה גופא איסור, על זה יש לומר שאין החפץ בטל לגבי העגלה, אדרבה העגלה בטל לגבי החפץ כמו החי במיטה וכו'. ועיין בגדי ישע[40]. ועיין פני יהושע על הסוגיא דכורת [שבת ח. ד"ה בתוס' רחבה (השני)]. (זרע יעקב – זלזניק)

צז) שם בהגה ואם הוא צריך לצאת חוץ לתחום מכח שמתיירא וכו'. משמע דוקא מפני הסכנה מותר לילך חוץ לתחום, אבל בלי סכנה, כשחשכה לו בדרך בערב שבת או בערב יו"ט, הוא שובת שם, ואסור לילך לעיר. ומצאתי דבר חידוש בהלכות גדולות סוף הלכות נחלות [עמ' תקמ"א] וז"ל: מאן דאתא מאורחא ומטא יומא טבא, אי מרחק מן מאת(י)א פלגא דיומא או חד ליליא, שרי לסגויי בכרעא ההוא פלגא דיומא, ואי לאו אסור. עכ"ל. והדבר תמוה מאוד. ועיין בהגהות שם שהבין כוונת הבה"ג כגון ביו"ט של פסח או סוכות, דצריך לקיים מצות אכילת מצה וסוכה, וגם על זה תמה משופר של ראש השנה שאין מעבירין עליו את התחום. יעו"ש. ועיין בסוכה דף ל"ח ע"א, דייקא נמי מדקתני מי שבא בדרך כו', דאי סלקא דעתך ביו"ט ראשון מי שרי, והא משכחת לה כגון שבא מן הדרך בערב יו"ט והוא רחוק מן העיר מהלך לילה דמותר לילך ביום טוב לבה"ג הנ"ל, ועל כרחך דאסור. (מנחת פתים)

צח) שם בהגה ואם הוא צריך לצאת חוץ לתחום מכח שמתיירא וכו'. כתב ספר מנחת פתים הנ"ל[41] דמשמע דוקא מפני הסכנה מותר לילך חוץ לתחום, אבל בלי סכנה כשחשכה לו בדרך בערב שבת או בערב יו"ט, הוא שובת שם, ואסור לילך לעיר. ועיין בהלכות גדולות סוף הלכות נחלות [עמ' תקמ"א] שפסק וז"ל: מאן דאתי מאורחא ומטא יומא טבא, אי מרחק מן מאתא פלגי דיומא או חד ליליא שרי לסגויי בכרעיה ההוא פלגא דיומא, ואי לא אסור. עכ"ל. ועיין במנחת פתים הנ"ל שכתב דהדבר תמוה מאוד, והביא ראיה מתוספות סוכה דף ל"ח ע"א [ד"ה מדקתני] דאסור[42]. יעו"ש.

[הערת מהרש"ים:] במג"א (סק"ז) הביא מה שהקשו ממעשה דאחר [חגיגה טו.]. ויש ליישב דכיון דתחומין למעלה מעשרה הוא בעיא דלא איפשטא ובדרבנן להקל, א"כ הרי התם רבי מאיר קאמר ליה, ולשיטתו בעירובין (דף ל"ה [ע"ב]) תחומין מן התורה, וספיקא להחמיר. ואף דבתוספות חולין (דף קל"א ע"ב) ד"ה תא שמע, כתבו דלא משמע שיהיה תנא מסופק, הרי בכמה מקומות מצינו דתנאים היו מסופקים, עיין בבא בתרא (דף קכ"ז ע"א) תנא ספוקי מספקא ליה, ובעירובין (דף מ"ג [ע"ב]) גבי תחומין עצמו מספקא ליה לתנא. ומצאתי ביד מלאכי (אות ס' סימן תק"ו) שהביא מכמה מקומות בש"ס בזה, וגם הוא לא הביא מבבא בתרא דף קכ"ז הנ"ל. ועיין עוד בירושלמי פ"ח דכלאים (ה"ד), ותוספות שבועות (דף כ' ע"א) ד"ה איסר, ותוספות בבא קמא דף פ' [ע"א ד"ה דקטיני] גבי חולדת הסנאים.

ומה שכתב המג"א, והא דלא קאמר בספינה וכו'. ותמהו כל האחרונים, נ"ל דצריך להעביר שני קוים [מ]על תיבת דלא, והוא ראשי תיבות דלישנא אחרינא. ודו"ק ותשכח כוונת מג"א]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ב)

צט) שם בהגה ואם הוא צריך לצאת חוץ לתחום מכח שמתיירא וכו'. כתב בספר הנ"ל [מנחת פתים][43], משמע דוקא מפני הסכנה מותר לילך חוץ לתחום, אבל בלי סכנה כשחשכה לו בדרך בערב שבת או בערב יו"ט, הוא שובת שם ואסור לילך לעיר. ומצאתי דבר חידוש בהלכות גדולות סוף הלכות נחלות [עמ' תקמ"א] וז"ל: מאן דאתא מאורחא ומטא יומא טבא, אי מרחק מן מאת(י)א פלגא דיומא או חד ליליא, שרי לסגויי בכרעא ההוא פלגא דיומא, ואי לאו אסור. עכ"ל. והדבר תמוה מאוד. ועיין בהגהות שם שהבין כוונת הבה"ג כגון ביו"ט של פסח או סוכות דצריך לקיים מצות אכילת מצה וסוכה, וגם על זה תמה משופר של ראש השנה [ראש השנה לב:] שאין מעבירין עליו את התחום. יעו"ש. ועיין בסוכה (דף ל"ח ע"א) דיקא נמי מדקתני מי שבא בדרך כו', דאי סלקא דעתך ביו"ט ראשון מי שרי, והא משכחת לה כגון שבא מן הדרך בערב יו"ט והוא רחוק מן העיר מהלך לילה דמותר לילך ביו"ט לבה"ג הנ"ל, ועל כרחך דאסור. ע"כ. (ילקוט הגרשוני – קונטרס אחרון אות נ"א)

ק) שם בהגה ואפילו הוא תוך התחום יכול לישב על החמור ולרכב. לכאורה בצריך לצאת חוץ לתחום שנים עשר מיל יצטרך לישב על החמור, שאם ילך ברגליו יעבור על איסור תחומין דאורייתא, ואם ירכב ילך למעלה מעשרה. וצריך לומר דלא פסיקא ליה, וכמו שכתוב בב"י, לפיכך כתב יכול, דזה אפשר ליה אפילו בתחומין דאלפיים, ודו"ק. (אמת ליעקב)

סעיף ג'

קא) סעיף ג' ולא יתננו לאחד מאלו. לפי שהוא אדם כמותו. (בגדי ישע)

הערות וציונים

40. נדפס לעיל אות ס"ד. **41.** נדפס באות הקודמת. **42.** המנחת פתים הביא ראיה ישירות מהגמרא שם, ומה שכתב המחבר כאן שהראיה מתוס', נראה דר"ל דמדבריהם מתברורת הראיה ביתר ביאור, או שצריך להגיה ממס' סוכה במקום מתוס'. **43.** נדפס לעיל אות צ"ז.

באר הגולה

ט. שם: י. שם:
כ. שם בעיא ולא

ד ט היה עמו חרש ושוטה, יתננו לשוטה, לפי שאין לו דעת כלל:
ה י שוטה וקטן, יתננו לשוטה, שהקטן יבא לכלל דעת. כ חרש וקטן, יתננו למי שירצה:

איפסקא הלכתא בהדיא, ופסק הרי"ף [שם דף ס"ו ע"א] והרא"ש [שם ורמב"ם שם הלכה ז'] דעבר כמר עבד:

אוצר ההלכה

סעיף ד'

קב) סעיף ד' יתננה לשוטה לפי שאין לו דעת כלל. אבל חרש יש לו מיהו דעת קלישתא. (בגדי ישע)

סעיף ה'

קג) סעיף ה' שם שוטה וקטן יתננו לשוטה וכו'. קטן חמור מנכרי ומשוטה, דקטן אתיא לכלל דעת לכשיגדל. ועיין יבמות (דף (ס') [סא:]) תוספות ד"ה כל, דכהן לא ישא איילונית, דביאה בלא תכלית פירצה[44] הוי זנות וזונה, מ"מ בקטנה שרי, דקטנה אתיא לכלל פירצה לכשתגדל. ובבא מציעא (דף (ע"א) [עב.]), לקטן הואיל ואתיא לכלל שליחות, תקינו ליה רבנן זכיה, לעכו"ם לא. ועיין גיטין (דף פ"ה [ע"א]), הרי את מגורשת חוץ לפלוני קטן, נמי הוי שיורא בגיטא, אף דלא תפסי קידושין בקטן, [דקטן] אתיא לכלל קידושין. ונזיר (דף ל"ה [ע"א]) תוספות ד"ה דבין, דענבים קטנים גריע טפי מבוסר, דבוסר אתו לאחר זמן לכלל גדולים, להכי איצטריך לרבות "מחרצנים וכו'" [במדבר ו', ד']. וחולין (דף קי"ג [ע"ב]), דוקא חלב זכר מותר מ"חלב אמו" [שמות כ"ג, י"ט], שאינו ראוי להיות אם, ולא גדי קטנה דראויה להיות אם לכשתגדל. (ועירובין) [וערכין] (דף כ"ח [ע"א]), אין אדם מחרים רק דבר שיש לו רשות למכרה, וקאמר דאפילו בתו הקטנה שרשותו למוכרה לא, כיון דאתיא לכלל אין רשותו למכרה, אין יכול להקדישה אפילו רק למעשה ידיה עד שתגדיל. ותמורה (דף ב' [ע"ב]), אם תמצי לומר דקטן תמורתו תמורה הואיל ואתי לכלל מלקות דלא יחליפנו וכו', עכו"ם לא. וכריתות (דף ט"ז [ע"א]), אע"ג דבנדה חייב על כל ביאה וביאה משום שיש בה אזהרות הוא עליה והיא עליו, תאמר בשבת, וכי תימא הבא על קטנה נדה תוכיח, מה לקטנה נדה שכן תבא לכלל שתי אזהרות לכשתגדיל. ומעילה (דף י"ב [ע"א]), תורים שלא הגיע זמנם אית בהו מעילה, דאתיא לכלל מזבח לכשיגדילו, בני יונה שעבר זמנם לית בהו מעילה, דהא לא אתיא לכלל מזבח. וצע"ק מקידושין (דף כ"א [ע"א]) הצד השוה שבהן, במוכר שדה אחוזה או בתי ערי חומה, שכן הורע כוחם להגאל בשנה שניה, ולהנ"ל מהו הצד השו"ה, הלא בתי ערי חומה בשנה שניה כבר לא אתי לעולם לכלל גאולה, (ו)משא"כ שדה אחוזה גאולתו מתחלת בשלישית. (רכוש הים)

קד) שם שוטה וקטן יתננו לשוטה שהקטן יבא לכלל דעת. כן הוא בטור. וכתב בהגהות רע"א [סק"א], דבסוגיין [שבת קנג.] איתא, חרש ושוטה נותנים לשוטה, קטן ושוטה נותנים לשוטה. דמשמע דבתרווייהו חד טעמא, דשוטה אין לו דעת כלל, וקטן יש לו קצת דעת. ולענ"ד הא בחרש וקטן דיתננה למי שירצה, על כרחך ל"ל דהטעם דלשניהם יש קצת דעת, דמ"מ החרש גדול, והקטן אינו בר חיוב כלל, ולמה יהיו שווין, אלא על כרחך הטעם דלשניהם יש מעלה וחסרון, החרש עתה גדול אבל דעתו קלישא עתה כמו בלעתיד, וקטן, אף שעתה אינו בר חיובא, ואין לו דעת כלל, מ"מ יבא לכלל דעת גמור, ולכן שווין. וא"כ בשוטה וקטן אין הטעם דיתנו לשוטה דאין לו דעת כלל ולקטן יש דעת קצת, אלא לקטן אין דעת כלל כעת, רק [ב]עתיד יהיה לו דעת גמור, כהטור. ורק בחרש ושוטה יש חילוק זה, דחרש יש לו דעת קלישא, ולשוטה אין לו דעת כלל. (שלחן אש)

קה) שם שוטה וקטן יתננו לשוטה שהקטן יבא לכלל דעת. עיין בחדושי רע"ק [סק"א] שהעיר על מה שכתב הטור סברא זו שהקטן יבוא לכלל דעת, אבל בגמרא [שבת קנג.] אמרו חרש ושוטה נותנין לשוטה, קטן ושוטה נותנין לשוטה, ויש לומר דבתרווייהו חד טעמא, דשוטה אין לו דעת כלל, אבל קטן יש לו קצת דעת. וע"ש. ולפענ"ד יש לומר דבאמת בגמרא אמרו בסתם קטן ושוטה, ולא חילקו בין קטן לקטן, וא"כ אפילו קטן שבקטנים שאין בו דעת כלל, ואפ"ה נותנין לשוטה, ועל כרחך הטעם משום דאתי לכלל דעת, ודו"ק. (אמת ליעקב)

קו) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. כתב הטור (שטה י'), חרש וקטן יתננו למי שירצה וכו'. נ"ב: וריא"ז, הובאו דבריו בשלטי הגבורים [שבת סו. אות ב'], כתב בשם זקנו הרב ז"ל שנותנו לקטן[45], ולא יאמר לו להוליכו. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

קז) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. והקשה הרשב"א [שבת קנג: ד"ה איכא], דהא כיון דבגדול אסור [ד]בחבירו פטור אבל אסור, היכי יהיב ליה לתינוק, קרי ביה "לא תאכילום"[46]. ויש לומר דשאני הכא דאפילו בגדול ליכא אלא איסור דרבנן, ולקטן ספינן ליה, ומכאן ראיה לדברי [ביבמות קיד. ובגיטין נה.]. והקשה עוד, דהא כיון דעושה לצורך אביו אתי למסרך. ותירץ דאי לא שרו ליה אתי לאתויי ארבע אמות. ע"ש. ויש להקשות

הערות וציונים

44. מלשון "ופרצת ימה וקדמה". הגהות מהר"ב רנשבורג. **45.** עיין בפסקי ריא"ז (שבת פכ"ד ה"א) שכתב, דחרש וקטן יתננו למי שירצה ואח"כ כתב בשם מז"ה דכשנותנו לקטן לא יאמר לו להוליכו וכו'. **46.** עיין יבמות (קיד.).

אוצר ההלכה

דא״כ אזדא ליה מה שכתב תחילה, דמכאן ראיה לדברי דבאיסור דרבנן ספינן ליה, דשאני הכא דיש לחוש דילמא אתי לאתויי. ויש לומר דמה שכתב תחילה הוא דאם איתא דבאיסור דרבנן לא ספינן להו בידים, מאי שנא דבחבירו לא התירו ובקטן התירו, הא והא איסור דרבנן, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דכיון דבגדול אסור, בקטן נמי לא ספינן דומיא דאורייתא, אלא ודאי דאיסור דרבנן ספינן להו. ואח״כ הקשה דאתי למסרך, ותירץ דבהא לא גזור, דילמא אתי לאתויי, ואיסורו קיל, ולא דמי לאיסור דחבירו, דהא דאתי למסרך הוא איסור קל ולא גזור (ועיין בספר מחנה אפרים בחדושים על הר״ן[47]).

ובהא דכתב דאי הוה איסור דאורייתא לא הוה ספינן להו משום דכתיב ״לא תאכילום״, וכן כתב בסמוך דאיסורו הוא משום ״לא תאכילום״, יש להקשות, דהא אמרינן במכילתא, הביאה רש״י בפירושו, ״לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך״ [שמות כ׳, י׳], להזהיר גדולים על הקטנים. הרי דבגופיה כתיב, ולמה ליה להביא מאידך קרא. וכן הביא הר״ן [שבת סו. ד״ה איכא] מהך קרא ד״לא תאכילום״, אלא שהרשב״א בסוף דבריו הביא הך קרא ד״לא תעשה כל מלאכה״. ויש להקשות, דא״כ אמאי בפרק חרש [יבמות קיד.] לא עשו צריכות מהך קרא דשבת. ושוב ראיתיו בספר מוצל מאש [קצבי, סימן ד׳].

ולכאורה יש להקשות, דלפי דברי הרשב״א דבקטן אתי למסרך, אמאי לא אמרו דכי איכא חרש שוטה וקטן וחמור, לחמור יהבינן ולא לאידך משום דאתי למסרך. אבל זה אינו, דהא בחרש [ו]שוטה (וקטן) ליכא למימר הכי, דהא לא אתו לכלל דעת דניחוש דילמא אתי למסרך. ויש להסתפק אי הך איסור ״לא תאכילום״ איתיה בחרש ושוטה. ומן הסברא נראה דודאי איתיה, דהא איסור דאורייתא אינו משום אתי למסרך. ועיין במהר״י באסאן (סימן פ׳ בסוף התשובה).

ואמרינן בגמרא [שבת קנג.], איכא דאמרי בעי רבא מציאה הבאה לידו מאי כו׳. ומדברי הרמב״ם נראה דפסק דאסור ליתנה לנכרי ולחמור, שכן כתב בפ״כ [מהלכות שבת ה״ז], אפילו מציאה הבאה לידו מוליכה פחות פחות כו׳, ומאי אפילו דקאמר. אלא שהר״ן [שם סו. ד״ה אמר רבא] כתב דהרמב״ם פסק לקולא.

ונחלקו הראשונים אי מותר לטלטל המעות כדי להחביאם מן הלסטים, דהרמב״ן [שם קנג. ד״ה הא דאמרינן] ס״ל דלא התירו אלא דוקא כהאי גוונא דצריך לאבדם בידים, אבל בשב ואל תעשה אדם עומד על ממונו. והביא ראיה ממה שבדליקה לא התירו לומר לגוי שיכבה [שם קכא.], ולפי הסלקא דעתין, בכבוי היה אסור דאורייתא, ולא גזרינן דילמא אתי לכבויי. והרשב״א [שם קנג. ד״ה וכתבו] הקשה עליו, דמה לי (כיסוי) [בידו] כו׳, ותדע, שהרי אמרו אבל מציאה לא, ולא אמרן אלא דלא אתא לידיה, דאלמא לא אסרו מציאה אלא [בדלא אתי לידיה, ומינה דכיסיה בכעניין זה דלא תפיס לה בידיה שרי] כו׳. ויש ליישב, דהא הא דאתאי לידיה ולא אתאי היינו מבעוד יום, אף שבא לידו משחשכה, וכן פרש״י ז״ל [שם ד״ה ולא], דהחילוק שיש בין כיסו(י) למציאה הוא כשבא לידו משחשכה, אלא דבמציאה מכיון דלא אתא לידיה אלא משחשכה, שלא היה מותר להוליכה, לא נעשית כשלו, ומע[מ]יד [עצמו] עליה. ומה שכתב עוד הרשב״א [שם], אבל משום דילמא מציל לרה״ר ליכא, קאי להך דטלטול מפני הלסטים, דהיינו דליכא למיחש אי שרית ליה בתוך ביתו דילמא יציל לרה״ר. ותדע לך [כו׳]. ועיין בהב״י לקמן סימן [של״ד ס״ב] מה שהביא משם ספר התרומה [סימן רכ״ז], דלכאורה קשיא דיוקא אדיוקא[48]. ומדברי רש״י נראה דלא סבירא ליה כהרמב״ן שכתב [שם קנג. ד״ה ולא], דלא אתאי לידיה, שלא הגביהה או קנין אחר, שר״ל דלאו דוקא שבא לידו דוקא, אלא ר״ל שלא קנאה באיזה קנין שיהיה, ואף במשיכה, ולפי דברי הרמב״ן הוי דוקא ידו, אבל התוספות [שם] דף מ״ד ע״א ד״ה מתוך, משמע דס״ל כהך תירוצא דהרמב״ן, דאי לא מה יתרצו להך דכיס. (יד המלך)

קח) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. כתב הטור, חרש שוטה וקטן כו׳. עמ״ש הב״ח [אות ב׳]. עמ״ש על דבריו הרב חקרי לב ח״א דף ק״ח [ע״א]. עיין יד המלך בסימן זה[49].
(דברי מנחם – הגה״ט סק״ב)

קט) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. ובשלטי הגבורים [שבת סו. אות ב׳] כתב, ומז״ה אומר שנותנו לקטן ולא יאמר לו להוליכו, שהגדול מוזהר על הקטן מן התורה, אלא נותנו לו סתם, אע״פ שהקטן עושה על דעת אביו, הואיל ואין אביו מצוהו אין איסורו אלא מדברי סופרים. ע״כ. ועיין משבצות זהב (סק״ד) שכתב, דקטן בנו שהגיע לחינוך, (נתנו) [יתנו] לחרש. וכן משמע מדברי הרב ז״ל [ש״ע הגר״ז] בסעיף י׳ שכתב, כשנותנו לו או אפילו לחרש וכו׳, מבואר דחרש גרע מקטן בנו והגיע לחינוך. (והכא) [והכי] מסתברא. ודברי השלטי גבורים צ״ע[50].
(תהלה לדוד – סק״ד)

קי) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. דעת מז״ה בשלטי גבורים [שבת סו. אות ב׳] דכשנותן לקטן נותנו לו סתם, ולא יאמר לו להוליכו, דאין בזה אלא משום קטן העושה לדעת אביו, דאין איסורו אלא מדברי סופרים. אבל אם יאמר לו להוליכו, הגדול מוזהר על הקטן מן התורה. ע״כ. ולפי מה שכתבתי בסימן שמ״ג (סק״ח) דברי רש״י [שמות כ׳, י׳] ורמב״ן [שם] ורשב״א ז״ל [שבת קנג: ד״ה כשהיא מהלכת (הראשון)], קטן העושה לדעת אביו אסור מן התורה מקרא ד״לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך״ [שמות כ׳, י׳],

הערות וציונים

47. ז״ל הרב מחנה אפרים שם: כתב הר״ן וז״ל: דאיסורא דרבנן ספינן בידים כו׳. אין מכאן ראיה דהכא אי לא שרית ליה אתי למיעבד איסורא דאורייתא. ע״כ. **48.** עיין בב״ח שם (אות ג׳). **49.** נדפס באות הקודמת. **50.** ראה הערה 45.

באר הגולה **ו** יש אומרים שכשנותנו לאחד מאלו, מניחו עליו כשהוא מהלך ונוטלו ממנו כשהוא עומד: הגה ודוקא כשנותן להם משמשיכה, אבל כי נותן להם מבעוד יום, מותר בכל ענין (מגיד משנה [הלכות שבת פרק כ' הלכה ז']):

א. המגיד [שם] בשם הרשב"א [שבת דף קנ"ג ע"ב ד"ה כשהיא מהלכת (הראשון)] והרמב"ן [חדושי תלמיד הרמב"ן שם ע"א ד"ה חמור] ושאר מפרשים [וכתב המגיד משנה שם שאפשר שכן הוא דעת הרמב"ם שם]:

אוצר ההלכה

והוא מהמכילתא [יתרו פרשה ז'], א"כ אין הפרש בין נותנו לו סתם בין אומר לו להוליכו, דהא תרווייהו אסירי מדאורייתא.

גם מה דפשוט ליה למז"ה דנותנו סתם הוי קטן העושה לדעת אביו, אף שכן מבואר בתוספות ריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג. ד"ה מי], אבל מדברי הרשב"א ז"ל שם [קנג: ד"ה איכא] מבואר דהוי כמיספי ליה בידים (ועיין מה שכתבתי שם סק"ב). וז"ל הרמב"ן ז"ל בחדושיו שם [שבת קנג. ד"ה חמור][51]: ואין לתמוה איך עובר אדם על איסור של תורה וכו'. וכן מבואר במגיד משנה (פ"כ ה"ז). ע"ש. ומכל זה אתי שפיר הא שלא הזכירו הפוסקים דלא יאמר לו להוליכו, ועיין תהלה לדוד (סק"ד)[52].

(תהלה לדוד ח"ג – סימן מ"ז)

קיא) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. אפילו הוא בנו, דחינוך אינו אלא מדברי סופרים, והתירו לו שלא יבא לעשות בעצמו. תניא[53] [ש"ע הגר"ז ס"י]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ה)

קיב) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. היינו אם אינו בנו, אבל בנו קטן דבר חינוך יתנו לחרש (ושוטה), ואפילו בנו קטן שאינו בר חינוך צ"ע. משבצות זהב [סק"ד].

(באר יעקב – קרויזר – סק"ו)

קיג) שם חרש וקטן יתננו למי שירצה. הנה בשלטי הגבורים [שבת סו. אות ב'] משמע אפילו שהקטן הוא בנו. וכן הוא בשו"ע הגאון רבנו זלמן ז"ל [סעיף י'] וז"ל: יכול ליתנו לקטן אפילו הגיע לחינוך והוא בנו. וסימן מקום, ריא"ז (והוא בשלטי הגבורים). ע"ש בשלטי הגבורים ובש"ע הגר"ז שכתבו דחינוך זה הוא רק מדרבנן. ע"ש. והנה לכאורה הא בשבת כתוב בתורה "לא תעשה וכו' אתה ובנך" [שמות כ', י'], ואיך דימו זה לחינוך של שאר מצוות. ומצאתי במלא הרועים [ח"א מערכת ק'] בסוגיא דקטן אות ט' וז"ל: הא דאין מצווין להפרישו, דוקא כשאין עושה לדעת אביו וכו'. ואכתי קשה, מנא ליה לרבי יוחנן [שבת קכא.] לאוקמא בקטן העושה לדעת אביו, דילמא בכל גוונא קטן, ולא תיקשה שמע מינה קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, דיש לומר שאני הכא דכתיב אתה ובנך וכו'. ע"ש שהאריך הרבה. ועיין גם במשכנות יעקב סימן (ק"ז) [קי"ח]. ולדברי שניהם חלוק שבת משאר איסורים, והוא משום דכתיב "לא תעשה מלאכה אתה ובנך". אמנם א"כ גם בלא לדעת אביו לאסר. ויש לומר דכיון דכתיב "אתה ובנך" דמשמע שישתייך במלאכה האב ובנו, ולזה אין איסור רק בלדעת אביו, שיש לאב שייכות. ונהיר לי שתהיה גם כוונת הרשב"א ז"ל בשבת (דף קנ"ג ע"ב) כן, שזה לשונו בד"ה כשהיא מהלכת [הראשון]: ואוקימנא בגמרא [שם קכא.] בקטן העושה על דעת אביו, כלומר ועובר בזה משום "לא תעשה מלאכה אתה ובנך". עכ"ל. דוגמא לזה, עיין רש"י שבת קנ"ג ע"ב ד"ה ורחמנא. ועיין במנחת חינוך בסוף מוסך השבת [אות י"ט ד"ה ואפשר] וז"ל: ואפשר לומר אפילו אם נאמר כדעת המחבר דיוזהר על מלאכת בנו ובתו, והיינו בלאו הזה, צ"ע בדבר, כיון דדרשינן הלאו הזה בשותפות אדם ובהמה, א"כ גם גבי בנו ובתו דוקא בשותפות שלו, והיינו במחמר, ובאמת לא שייך מחמר גבי אדם, וכמו שביארנו וכו'. ולפי דברי הנ"ל יש לומר דמתפרש השותפות בכל אחד בדשייך לו, דגבי בהמה שייך מחמר ולא שייך על דעת האדם היא עושה, וגבי בן [ד]לא שייך מחמר, מתפרש השותפות במה שעושה על דעת אביו. (זרע יעקב – זלזניק)

קיד) שם יתננו למי שירצה. דכל חד יש לו מעלה יתירה על חבירו, חרש יש לו עכשיו דעת קלישתא, וקטן אין עתה שום בר דעה כלל, מיהו יבוא לכלל[ל] דעת גמורה, ועדיף מחרש, לכך יתננה למי שירצה. (בגדי ישע)

סעיף ו'

קטו) סעיף ו' יש אומרים שכשנותנו לאחד מאלו מניחו עליו וכו'. עיין בספר מנורה הטהורה [סק"ד] שכתב, דהאידנא דלית לן רה"ר אין צריך ליזהר בזה. ובכיסו דהוא מוקצה אסור לעשות כן. ואם רוצה להחמיר, (מצוה) [יצוה] לו שיטלטל פחות פחות מארבע אמות. ומבעוד יום אינו נכון לומר לו כן, כי אזי ניכר טפי שמצוה לו שיטלטל בשבת. יעו"ש.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ג)

קטז) שם שכשנותנו לאחד מאלו מניחו עליו כשהוא מהלך וכו'. עיין בהמגיד [הלכות שבת פ"כ ה"ז] תשובת הרמב"ם [סימן ש', פאר הדור סימן ל"ה] לחכמי לוניל, גבי מציאה דלא אתי

הערות וציונים

51. במהדורת זכרון יעקב נדפסו חדושים אלו בסוף המסכת בשם תלמיד הרמב"ן. **52.** נדפס באות הקודמת. **53.** הרב המחבר קבע דיבור זה על תיבת "וקטן" הראשונה בסעיף זה, ואין הבנה לדבריו שם שהרי אין ליתן לקטן כשיש שוטה עמו, ונראה שנפלה ט"ס והקביעות היא על תיבת "וקטן" השניה בסעיף. אך עדיין ק"ק מדוע לא הביא כאן את דברי הפמ"ג שחולק על הגר"ז אלא רק בס"ק שאח"ז (נדפס באות הבאה) דמשמע דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ואולי ס"ל דהגר"ז מיירי באופן שיש עמו רק קטן, ובזה אמר שיתננו לקטן אפילו אם הגיע לגיל חינוך, ואילו הפמ"ג דלקמן מיירי כשיש עמו חרש וקטן. ומ"מ צ"ע שמדברי הגר"ז במקומם מוכרח דמיירי אפילו ביש עמו חרש, ופליג על הפמ"ג. ואולי הרב המחבר הסכים לדברי הפמ"ג, ולא רצה להביא חידוש הגר"ז אלא באופן שאין עמו חרש. וצ"ע.

אוצר ההלכה

לידיה, דמתיר במוליך פחות מארבע אמות, דכתב, דאע״ג דבכל הני דלעיל לא התירו במציאה, זה יש בה צנעא גדולה יותר משל אלו. ועל כרחך דסבירא ליה נמי דצריך להניחה כשהוא מהלך ולטלה כשיעמוד, והוה פרסום, ובעכו״ם צריך לומר דמיפעי פעי כדאמרינן בסוף חולין [קלג:]. ומ״מ מבעוד יום יש לומר דסבירא ליה דאינו צריך, דבזה הרי אתי לידיה.
(חבל יוסף – גנזי חיים)

קיז) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
צ״ע, דהיה לו לומר יש אומרים, דסברא זו אינה אלא לדעת הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״כ ה״ז] דסתם, אבל לדעת הש״ע שהיא סברת המפרשים ז״ל שהביא הרב המגיד ז״ל [שם], בכל ענין אסור. יע״ש. ועיין במג״א ז״ל (סק״ח). ודוק. (מטה יהודה – סק״ג)

קיח) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
כתב במג״א (סק״ח), וכתבו הרמב״ן [שבת קנג. ד״ה חמור][54] וכו׳ דאפילו מערב שבת וכו׳, וא״כ צ״ע וכו׳. בחנם מתמיה על רמ״א, שהרב המגיד [הלכות שבת פ״כ ה״ז] לא כתב כן שהרמב״ן והרשב״א [שם קנג: ד״ה כשהיא מהלכת (הראשון)] ושאר פוסקים כתבו דאפילו מערב שבת צריך לעשות כן, אלא שהם כתבו סתם שצריך לעשות בחרש שוטה וקטן כמו בחמור, וכדבריהם כתבו נמי תוספות ריש מי שהחשיך [שם קנג. ד״ה מי], וכוונתם אם נותן להם משהחשיך כמו בחמור. אלא שהרב המגיד נסתפק בדעת הרמב״ם שסתם ולא כתב תנאי זה בחרש שוטה וקטן. ואף דבזה כולי עלמא מודים שאסור להאכילם בידים, ועל כרחך דעתו שיתן להם בערב שבת, וא״כ אינו מאכילם בידים. ובחמור אי אפשר לעשות כן, דמ״מ מצווה על שביתתה, אבל בחרש שוטה וקטן שאינו מצווה להפרישם אם עושין מעצמן, והרי זה לא עביד מידי משחשיכה. ואף שעל כרחך אפ״ה איסורא לכתחילה איכא, דאל״כ למה יהיה חמור עדיף מחרש שוטה וקטן כדאמרינן בגמרא התם, אלא ודאי שאינהו אדעתיה עבידי, מ״מ התירו כהאי גוונא במקום פסידא. או יש לומר דהרמב״ם מירי נמי שנותן להם משתחשך, ולא פירש זה התנאי[55], שסתם כלשון הש״ס, וכן דרכו. זהו ביאור דברי הרב המגיד. ועיין בב״י שהביאו. ולפ״ז אף לדברי הרמב״ן וסיעתיה שפיר למיעבד הכי ליתן להם בערב שבת, ואין צריך לזה התנאי, דמה לי אם נותן להם בשבת עצמו ובאופן זה, ומה לי אם נותן להם מערב שבת וזולת זה האופן, בזה גם בזה רק איסורא מדרבנן איכא, ובמקום פסידא לא גזרו רבנן. ושגה בזה המג״א במחלה מכבודו, שכתב שהרמב״ן והרשב״א כתבו אפילו מערב שבת, וליתיה, כמו שכתב הרב המגיד. (חמד משה – סק״ב)

קיט) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
כן כתב המגיד משנה (בפ״ב) [הלכות שבת פ״כ ה״ז] מסתמיות לשון הרמב״ם, אבל כתב בשם הרמב״ן [שבת קנג. ד״ה חמור][56] ושאר מפרשים דאפילו מערב שבת צריך לעשות כן, וסיים, ואפשר שגם דעת הרמב״ם כן, אלא שנקט לשון הגמרא כמנהגו. ע״כ. וכתב הרב מג״א [סק״ח], צ״ע למה היקל רמ״א, מאחר שדברי הגאונים מפורשים לאיסור ודברי הרמב״ם סתומים. עכ״ל. ואפשר לע״ד לומר, דכיון דהפוסקים לא כתבו הא דמניחו עליו כשהוא מהלך וכו׳, אלא מכח מאי דקשיא להו דהיכי שרו ליה להאכילו בידים, דזה אסור, ולזה תירצו דמיירי דמניחו וכו׳, סבירא ליה להרמ״א דע״כ לא הוצרך לזה אלא משום דמשמע להו דמתניתין איירי אף משחשיכה, וכמו שכתב הרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳], ע״ע. אבל אם באמת הוה מיירי בנתן מבעוד יום לא היו נדחקים בזה, דבלא זה נמי אע״פ שאינו נוטלו כשהוא עומד אין זה מאכילו בידים, כיון דבההיא שעתא אכתי לא קידש היום. ואע״ג שבחמור אף אם נתנו מבעוד יום צריך ליטלה כשהוא עומד, התם טעמא דנצטוינו על שביתת בהמתנו, אבל לא נצטוינו על שביתת אלו, כמו שכתב המגיד משנה. וסבירא ליה להרמ״א דלשאר מפרשים בעינן חדא מתרתי, או שיניחו עליו כשהוא מהלך, או שיתנוהו עד שלא חשיכה, ולהרמב״ם לא הא ולא הא צריכא, דהא לא הזכיר בפ״כ בחש״ו דמניחו כשהוא מהלך, (ובפ״ו) [ובה״ו] מוכח דפירש נותן כיסו לנכרי משחשכה, וא״כ גם סיפא דמתניתין איירי משחשכה, ואפ״ה לא קשיא ממאי דקי״ל בפרק חרש [יבמות קיד.] דאסור להאכילו בידים, וילפינן לה מקראי דשרצים ודם וטומאה, דכיון שלא נעשה המלאכה עד שילך עמה ארבע אמות ויניח, נמצא דאיהו מדנפשיה עבר, והתירו זה בכיסו כדי שלא יכשל באיסור חמור. ומתוך לשון הש״ע נראה שהוא ג״כ הבין כן להרמב״ם, דהא מדכתב יש אומרים שכשנותנו וכו׳, מוכח דלמאן דפליג וסבירא ליה דאינו צריך לזה, לא שנא אם נתנו מבעוד יום או משחשכה לעולם אין צריך לזה, וזה כדאמרן. (נהר שלום – סק״ד)

קכ) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
במג״א (סק״ח), מבעוד יום מותר וכו׳, א״כ צ״ע וכו׳. והב״ח [אות ב׳] כתב שדעת הרא״ש והטור[57] להתיר. (בגדי ישע)

קכא) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
כן כתב המגיד משנה [הלכות שבת פ״כ ה״ז]. ולי נראה דסבירא ליה לרבנו כמו שכתב ר׳ ישעיה הראשון [פסקי רי״ד שבת קנג. ד״ה ואי קשיא], דודאי אסור לומר לקטן בפירוש הולך כיס זה, דאיכא איסור תורה, אלא נותנו לו סתם, והוא מוליכו מדעתו. ואע״ג דעכשיו הוא עושה על דעת אביו, ואסרנו בדליקה [שבת קכא.] קטן העושה על דעת אביו, אינו אלא איסור דרבנן, דמדאורייתא עד דאומר לו בהדיא שיעשה האיסור, ולגבי כיס התירו איסור דרבנן מה שלא התירו בדליקה. עכ״ל. ולפ״ז אפילו בשבת שרי בכל ענין. אבל הרמב״ן [שבת קנג. ד״ה חמור][58], והרשב״א [שם קנג: ד״ה כשהיא מהלכת (הראשון)], והר״ן [שם סו. ד״ה איכא דאמרי], ס״ל דאפילו מבעוד יום אסור לעשות כן, וגם ריא״ז [שם בשלטי הגבורים אות ב׳] הביא דברי ר״י הזקן, ואח״כ כתב

הערות וציונים

54. ראה הערה 51. **55.** היינו התנאי שצריך להניח המשא עליהם כשמהלכים וליטלו מעליהם כשעומדים. **56.** ראה הערה 51. **57.** לא מפורש בדבריהם להתיר, אלא הב״ח דייק מכך שלא כתבו שצריך להניח עליהם בעודם מהלכים, שדעתם להתיר גם בלא זה. **58.** ראה הערה 51.

באר הגולה
מ. שם בגמרא [ע"ב; ריי"ף שם; ראי"ש שם; רמב"ם שם]: מ*. ראב"ד שם מהדורת פרנקל; ר"ן שם דף ס"ו ע"א ד"ה אין; מגיד משנה שם בשם כל המפרשים:

ז מ"אם אין עמו שום אחד מכל אלו, יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. מ*"ודוקא כיסו או מציאה שבאה לידו, אבל אם לא באה לידו, לא:

אוצר ההלכה

דריב"ם לא התיר, וכן נ"ל עיקר. ע"ש. ועיין מה שכתבתי סימן של"ד [סק"ז]. (ערך השלחן – סק"ה)

קכב) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
במג"א (סק"ח), מבעוד יום כו', דאפילו מערב שבת כו'. הרב המגיד בפ"כ מהלכות שבת הלכה (ל') [ז'] הביא דעת הרמב"ן [שבת קנג. ד"ה חמור][59] והרשב"א [שם קנג: ד"ה כשהיא מהלכת (הראשון)], ולא כתב שמערב שבת צריך לעשות כן. ולכאורה צ"ע, דבגמרא (דף קנ"ג ע"א) נקט חמור חרש שוטה וקטן בהדי הדדי, משמע שדינן שוה, וכן הרמב"ן ורשב"א שכתבו דחרש שוטה וקטן לא גרע מבהמה, משמע שדינן כבהמה, ובראי"ש בריש פרק מי שהחשיך [שם פכ"ד סימן א'] מוכיח דמניחו על החמור מיירי שהניחו משהחשיך. ע"ש. א"כ בחרש שוטה וקטן נמי מיירי משהחשיך, וצ"ע. (דברי צבי)

קכג) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
על מה שכתב בשו"ע בנותנו לאחד מאלו מניחו עליו כשהוא מהלך ונוטל מעליו כשהוא עומד, כתב על זה בהגה, ודוקא כשנותן להם משחשיכה, אבל כשנותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין. עכ"ל. והקשה המג"א [סק"ח], דלמה היקל בזה מאחר שהרמב"ן [שבת קנג. ד"ה חמור][60] והרשב"א [שם קנג: ד"ה כשהיא מהלכת (הראשון)] ז"ל אוסרים, ודברי הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] סתומים. ע"ש.

ולענ"ד נראה דאף דזהו אמת דאין דרך הרמב"ם ז"ל לכתוב רק לשון הגמרא ולא להוסיף אף דסבירא ליה כן, מ"מ הא גם הטור בסימן זה כתב סתם דנותן להם, ולא התנה כמו בחמור דמניחו כשהוא מהלך וכו', והרי דרכו לברר הדין ולהביא דעות הרמב"ן והרשב"א, וכאן לא הביא, נראה בעליל דסבירא ליה בדעת הרמב"ם כמו שכתב המגיד משנה בתחילת דבריו. אלא דבסוף דבריו כתב המגיד משנה דאפשר גם דעת הרמב"ם כך, אך להטור מיפשט פשיטא ליה, ועל זה סמך הרמ"א ז"ל. כנלענ"ד מוכרח בדעתו ז"ל. והא דלא כתב הטור דמשחשיכה אסור, היינו משום דהיא משנה שאינה צריכה, דאסור לספותם בידים. ועיין מחצית השקל [סק"ח] ובפמ"ג [אשל אברהם סק"ח]. (מוליך לימין משה – אות ל"ב)

קכד) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
ועיין במג"א (סק"ח) שהחמיר להניח עליהם כשהם מהלכין גם בנותן להם מבעוד יום. והיינו דגם בנותן להם מבעוד יום כשהם עומדים, בשבת צריך לטול מהם כשהם עומדים ולהניח עליהם כשהם מהלכין. אבל מה שנותן להם מבעוד יום מותר ליטול מהם כשהם עומדים, שאין עושה עקירה בשבת. וכן משמע בהרא"ש ז"ל [שבת פכ"ד סימן א'] מה שהקשה על רש"י ז"ל [שם קנג. ד"ה מי]. ועיין בקני המנורה (סקי"ד), דהאידנא דלית לן רשות הרבים אין צריך לזהר בזה. ובכיסו דהוא מוקצה אסור לעשות כן. (תהלה לדוד – סק"ה)

קכה) שם בהגה אבל כי נותן להם מבעוד יום מותר בכל ענין.
כתב הבאה"ט (סק"ה), המג"א (סק"ח) הניח דבר זה בצ"ע. וכן פסק בתניא [ש"ע הגר"ז ס"י] דאפילו מבעוד יום צריך ליתן כשמהלך וליטול כשעומד. ובחמד משה [סק"ב][61] השיג על מג"א דגם הרמב"ן [שבת קנג. ד"ה חמור][62] ורשב"א [שם קנג: ד"ה כשהיא מהלכת (הראשון)] ושאר מפרשים מודים דמבעוד יום אינו צריך לזה. וכן כתב בנהר שלום [סק"ד][63]. עש"ב.
(באר יעקב – קרויזר – סק"ז)

סעיף ז'

קכו) סעיף ז' אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. וצריך לישב כל פחות מארבע אמות, שאם לא ישב, אף על פי שעמד ולא הלך, חייב, דהליכה אחת היא. ב"י סימן זה וסימן שמ"ט [ס"ה] בשם רבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"ו דף ע"ה ע"ג], והכלבו [סימן ל"א דף כ"ט ע"ד].
(גור אריה הלוי – סק"א)

קכז) שם אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.
במג"א (סק"ט), דלא כרבנו ירוחם. [ע"כ]. נתיב (י"ז [י"ב] חלק ו"י"ו [דף ע"ה ע"ג]. (זכרון אברהם)

קכח) שם אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.
כתב הבאה"ט (סק"ו), וכתב ב"י וכו' בהיתר פחות מארבע אמות צריך לישב בכל פחות מארבע אמות. מיהו בעבודה זרה (דף ע' [ע"א]) ברש"י [ד"ה פחות] מבואר דבעומד לפוש סגי. מג"א [סק"ט]. וטוב לחוש ולישב דוקא אם אפשר. תניא [ש"ע הגר"ז סי"א]. ועיין (בפרדס) [בספר האורה] [ח"א הלכות טלטולי שבת עמוד 45] לרש"י שכתב דצריך לישב, אבל עמידה אסור, ומי שעושה כן מחלל שבת. עכ"ל.
(באר יעקב – קרויזר – סק"י)

הערות וציונים

59. ראה הערה 51. **60.** ראה הערה 51. **61.** נדפס לעיל אות קי"ח. **62.** ראה הערה 51. **63.** נדפס לעיל אות קי"ט.

אוצר ההלכה

קכט) שם אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.

כתב מג"א (סק"ט), כיון שאינו עומד אלא כדי שלא יבא לידי איסור, לא הוה כלפוש. סברא זו צ"ע ודחוק מאוד, ולולי דברי קדשו נראה בפשיטות דכוונת ה"ר ירוחם [נתיב י"ב ח"ו דף ע"ה ע"ג] כדאמרינן בנדרים (דף ל"ט [ע"א]) גבי מודר הנאה, נכנס לבקרו עומד, דגזירה שמא ירבה בישיבה. והכא נמי צריך לישב גזירה שמא יקצר בעמידה. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קל) שם אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.

כתב מג"א (סק"ט), [ועומד לפוש בנתיים], דלא כרבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"ו דף ע"ה ע"ג] שכתב דצריך לישב. לענ"ד אפשר דטעמו של ה"ר ירוחם לפי מה שכתבו תוספות שבת (דף ה' [ע"ב] ד"ה בשלמא), דלבן עזאי דמהלך כעומד דמי, ואעפ"כ במעביר ארבע אמות ברה"ר חייב דהלכתא גמירי לה. א"כ הוא הדין בעומד באמת בארבע אמות חייב. יעו"ש. אמנם בישב בנתיים גם לבן עזאי פטור, דנהי דמהלך כעומד דמי, מכל מקום לאו כישב דמי. וזה ברור. ויתכן דשיטת רבנו ירוחם כבן עזאי, וכדעת הרי"ף [שם ב.][64]. ודו"ק. (מנחת פתים)

קלא) שם אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.

המג"א (סק"ט) הביא הדרכי משה [הארוך אות ב'] [ש]כתב בשם רבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"ו דף ע"ה ע"ג] דצריך לישב, והדרכי משה השיג עליו דאף עומד לפוש סגי. ותמה המג"א דודאי לא יחלוק שום אדם דסגי בעומד לפוש, רק הרי כאן אינו עומד רק [כדי] שלא [יבא] לידי איסור, אין זה כעומד לפוש. והנה תהילות לאל בלמדי הטור עם הדרכי משה עמדתי בזה, ואך נתיישבתי דהנה החילוק בין עומד לפוש או לכתף הרי אינו מגזירת הכתוב, רק הסברא מבואר בש"ס פרק אלו נערות ([כתובות] דף ל"א ע"א), דפריך שם עמד למאי, אי לכתף אורחא הוא וכו', הרי דעיקר הטעם דכל לכתף אין זה עמידה והנחה רק כהולך בלי הפסק. ולפ"ז היה נראה דאם היה הדרך לכתף על ידי ישיבה, הוי אמרינן דאף הישיבה לא הוי הנחה, כיון דדרך ההילוך כך. ולפי זה נחזי כאן, דאם נאמר כיון דאינו עושה ההנחה רק להציל עצמו מאיסור שבת לאו הנחה הוא, א"כ אף ישיבה למה מהני, ועל כרחך דתאמר דמ"מ כיון דאין הדרך בנתיים לישב על כרחך הנחה הוא, א"כ אף עמידה, כיון דאין הדרך לעמוד, א"כ לא דמי לעומד לכתף, ובעל כרחך הנחה הוא, אף דהעמידה לא היה רק שלא יבוא לידי איסור. וכן מפשטא דהש"ס דקאמר אי לכתף אורחיה הוא, משמע דכל דלאו אורחיה הוי העמידה הנחה. ודו"ק. (גנזי חיים – סק"ו)

קלב) שם אם אין עמו וכו' יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.

כתב במג"א (סק"ט), פחות פחות מארבע אמות וכו', אלא שסבירא ליה דבכאן וכו' משום שלא יבא לידי איסור וכו', לכן צריך לישב. עכ"ל. והנה הלא גם בלישב ליתסר, דהא גם לישב הוא בכדי שלא יבא לידי איסור. וע"ש. ויש לומר כיון דבעומד מצינו חילוק בין לפוש ובין לכתף, א"כ אם אינו עושה לפוש רק כדי שלא יבא לידי איסור, הו"ל כמו עומד לכתף, משא"כ בלישב דלא מצינו חילוק בש"ס בזה בין לכתף ובין לפוש. ויש להסביר הדבר ביותר, דהא ידוע מחלוקת בן עזאי וחכמים בשבת (דף ה' [ע"ב]) ועירובין (דף צ"ח ע"א), דבן עזאי סובר דמהלך כעומד, וחכמים לא סבירא להו דכעומד דמי, ולבן עזאי אינו חייב רק בקופץ, לפי דברי הירושלמי [שבת פ"א ה"א] שהביאו התוספות בשבת [שם ד"ה בשלמא], והוא מפני שהמהלך מעמיד רגלו האחת ומניע רגלו השניה וזהו בטבע, א"כ לחכמים צריך לומר דעל כל פנים חייב אף כי בטבע הוא ג"כ עמידה, אמנם סבירא להו דבזה חייבה תורה, או אפילו לבן עזאי לתירוץ אחד בתוספות על ארבע אמות ברה"ר הכי גמירי לי. ע"ש. א"כ באמת גם הילוך הוי עמידה, אלא שהיא נקראת הילוך מפני שהיא סוף סוף דרך הילוך וצורכה, וגם לבן עזאי לתירוץ הנזכר. ולפ"ז מחלק הש"ס בין לפוש ובין לכתף, דלכתף כיון דצורך הליכה היא, אין עמידה זו פוטרת, דלצורך הילוך היא, ונקראת הילוך כמו הליכה עצמה, אף שהיא עמידה, מ"מ כיון דלצורך הליכה הוי הליכה, אבל לפוש, זה לא הוי צרך הילוך בעצמה, לזה פטור, משא"כ בלישב לא הוי שייכת כלל להליכה עד שנאמר שגם היא נחשבת כמו עמידה והליכה וכנזכר. ועיין בתוספות שם בספיקא דריב"א, דלבן עזאי יתחייב גם בלפוש.

ושיעור הדברים, דכשעומד לפוש שהוא מפני שאינו רוצה להתיגע בהליכה ועומד לפוש, הוי העמידה שלילת ההליכה, ולכן בעומד כדי להנצל מאיסור וכוונתו להתיר הליכתו בזה הוי שפיר כעמד לכתף. (זרע יעקב – זלזניק)

קלג) שם יטלטלנו פחות פחות וכו'. כתב הטור (דף קע"ג ע"ב שיטה י"א), יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות כו'. נ"ב: אבל אסור להכניס מרשות לרשות אפילו תוך אמה אחת. הרשב"ץ ז"ל ח"ב (סימן רפ"א וסימן ן').

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"א)

קלד) שם יטלטלנו פחות פחות וכו'. כתב הבאה"ט (סק"ו), דבר פשוט שזה אין מועיל וכו' אבל מרה"י לכרמלית וכו' לא מועיל זה. אלא יזרקנו כלאחר יד קודם שיעמוד כבסעיף י"א. תניא [ש"ע הגר"ז סי"ב]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ח)

קלה) שם יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. כתב ב"י (ע"ד שיטה כ"ח), כתב ה"ר ירוחם [נתיב י"ב ח"ו דף ע"ה ע"ג] וכו', בכל מקום צריך לישב בכל פחות מארבע אמות וכו'. נ"ב: ונראה דזהו אם אחד נושא לבד אז צריך לישב, אבל אם אחד נותן לחבירו בפחות מארבע אמות אין צריך לישב שום אחד, דבכל אחד הוי מעשה חדש. ט"ז (סק"ד). (יד אהרן – הגב"י)

הערות וציונים

64. ע"ש בר"ן (ד"ה תנו רבנן).

אוצר ההלכה

קלו) שם יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. וכתב האליה רבה (סק״ב), וליתן לחבירו בפחות מארבע אמות יותר עדיף מלילך בעצמו. תוספות יו״ט פרק עשירי [ד]עירובין [מ״ב]. ע״כ. והנה למה שכתב המחבר בסימן שמ״ט ס״ג דעה ראשונה בסתם, דליתן לחבירו וחבירו לחבירו בפחות מארבע אמות שרי אף לדבר הרשות, ומשמע דהכי קי״ל, וכן משמע מלשון רמ״א ז״ל שם שהראה לסימן ש״א סמ״ב, א״כ פשיטא דליתן לחבירו בפחות מארבע אמות יותר עדיף כיון שאין בו שום איסור. אלא שיש להקשות, כיון דהכא איכא איסור טילטול מוקצה, א״כ למה יתירו לחבירו טילטול מוקצה. ובהכי אתי שפיר מה שהקשה התוספות יו״ט [שם], דגבי תפילין פסק הרמב״ם ז״ל בפי״ט [מהלכות שבת] הכ״ד דנותנם לחבירו, וכן פסק השו״ע בסימן ש״א סמ״ב, ובמי שהחשיך כתב בפ״כ ה״ז, מהלך בו פחות פחות מארבע אמות, ולא הזכיר הא דנותנם לחבירו. וכן השו״ע בכאן לא הזכירו כלל. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דשאני הכא דאיכא איסור טלטול מוקצה. ואף דנימא דגם תפילין הוי מוקצה, עיין סימן ש״ח ס״ד ובמג״א שם (סקי״א), התם בזיון התפילין אכולי עלמא רמיא, ומה לי הוא ומה לי חבירו, אבל הכא דלו התירו טילטול מוקצה בשביל הפסד שלו, אבל למה יתירו לחבירו. ונהי דלא שייך בהא אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך (דמי שהחשיך לא מיקרי פושע, כמו שכתב הספר התרומה [סימן רכ״ו], עיין מג״א סימן של״ד סק״ב, והיכא דלא פשע אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, עיין מג״א סימן רנ״ד סקכ״א), מ״מ כיון דבאין חבירו התירו לו לבדו פחות פחות מארבע אמות, א״כ אף ביש חבירו עמו למה יעבור חבירו על איסור מוקצה. ועיין תוספת שבת (סקט״ו) [סקט״ז], והנלע״ד כתבתי. (תהלה לדוד – סק״ו)

קלז) שם יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. וכתב האליה רבה (סקי״ב), וליתן לחבירו בפחות מארבע אמות יותר עדיף מלילך בעצמו. ע״כ. ועיין בתהלה לדוד (סק״ו)[65] שנתקשיתי בזה, כיון דהכא איכא איסור טלטול מוקצה, למה יתירו לחבירו. ובסימן של״ד (סק״ד) כתבתי בשם הגהת אסור והיתר [שער נ״ט סימן מ״א] שנסתפק בזה. ברם אני אמרתי בחפזי כי ראיתי שדבר זה מבואר בתוספות עירובין (דף צ״ז ע״ב) ד״ה רבי שמעון, שכתבו, ובמי שהחשיך נמי אם היו חבירים הרבה, והיו כולם שותפין בו, נראה דנותנו לחבירו וחבירו לחבירו, דהכי עדיפא ליה. ע״כ. ומבואר דדוקא אם היו כולם שותפין בו, דבכולם שייך הטעם אי לא שרית ליה וכו׳, אבל באינם שותפין לא. וע״ש במהרש״א מבואר כמו שכתבתי. וכפי הנראה נפשט ספיקו של הגהת איסור והיתר. (תהלה לדוד ח״ג – סימן מ״ח)

קלח) שם יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. כתב הבאה״ט (סק״ו), אבל אם אחד נותן לחבירו בפחות מארבע אמות אין צריך לישב. הוא הדין שאין צריך לפוש.
(באר יעקב – קרויזר – סקי״א)

קלט) שם יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. עיין לעיל סימן קס״ו סעיף א׳ בהגה[66]. (נפש חיה – מרגליות)

קמ) שם פחות פחות מארבע אמות. כתב ט״ז (סק״ד), על כן לא יפה עושים אותם שנושאים תינוק למול בפחות פחות מארבע אמות וכו׳, אלא יוציאוהו על ידי עכו״ם. אבל לא על ידי כותית, שלא יהיה נראה כאילו נשאו ח״ו לעבודה זרה וכו׳.
(זכרון אברהם)

קמא) שם פחות פחות מארבע אמות. כתב ט״ז (סק״ד), לא יפה עושים אותן שנושאים תינוק למול בפחות פחות מארבע אמות, דמ״מ יש איסור מה שמוציאין מרה״י לכרמלית, אלא יוציאנו מרה״י לרחוב שהוא כרמלית ע״י עכו״ם, ואח״כ ישאו בכרמלית פחות פחות מארבע אמות. ובבאר היטב [סק״ז] בשם עבודת הגרשוני [סימן ק״ד], (כ׳) וכן בסימן שמ״ט [סק״ד] הביא בשם אבן העוזר [שם] שנותנים עצה, דאותן שעומדים בחוץ יושיטו ידיהם לתוך הבית, וחבירתה שבתוך הבית תתן התינוק לתוך הידים, ואח״כ נוטלת ידיה לחוץ, והוי זה עוקר וזה מניח, דברה״ר פטור אבל אסור, ובכרמלית לא גזרו. וכאן הביא הבאר היטב בשם יד אהרן [סימן שמ״ז הגה״ט] שאסור. ועיין בש״ע של התניא [סימן של״א ס״ח] שאוסר ג״כ. (דעת ומזימה)

קמב) שם פחות פחות מארבע אמות. עיין באר היטב (סק״ז) מה שכתב בשם הט״ז (סק״ד) אודות טלטול הילד למול חוץ לעירוב, והארכתי בזה בסימן של״א [סק״ז] כי שם מקומו. ע״ש סעיף ו׳. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

קמג) שם פחות פחות מארבע אמות. כתב הבאה״ט (סק״ו), על כן לא יפה עושים אותן שנושאין תנוק למול בפחות פחות מארבע אמות וכו׳, אלא יוציאנו על ידי עכו״ם. ולא יתן הישראל לעכו״ם, דא״כ עביד הישראל עקירה, אלא הגוי בעצמו יטלנו ממקום שהוא מונח. וכן כשמכניסו לבית הכנסת יניחנו הגוי ולא יטול הישראל מידו, דא״כ עביד הישראל הנחה. ולא די שהגוי יעמוד בבית הכנסת לפוש, ואח״כ יטלנו ישראל, דאיכא למיגזר שמא יקח ממנו קודם שיעמוד לפוש, כמו שכתב המג״א (סימן ש״ז סק״כ). וכל זה אם אי אפשר למול בבית, אבל כשאפשר למול בבית, דעת המג״א [סימן של״ה סק״ה] דצריך למולו תוך הבית, דשבות דפחות מארבע אמות חמור משבות אחר, עיין לקמן סימן שמ״ט [ס״ה]. מחצית השקל סימן של״א (סק״ה). והט״ז בסימן שמ״ט [סק״א] מתיר משום ברב עם הדרת מלך, תניא [ש״ע הגר״ז] סימן של״א

הערות וציונים

65. נדפס באות הקודמת. **66.** נראה שר״ל כמו ששיעור הילוך כ״ב אמה חשוב הפסק, כך גם צריך לשהות שיעור זה בין הליכה להליכה בהילוך פחות פחות מארבע אמות.

אוצר ההלכה

[ס״ח]. וע״ש בט״ז [סק״א] כשנותנין ספר תורה לבית הכנסת אסור לעשות כן. (באר יעקב – קרויזר – סק״ט)

קמד) שם פחות פחות מארבע אמות. כתב הבאה״ט (סק״ו), לפי זה הכי נמי מועיל הושטה שתקח אשה אחרת מידה. כן כתב באבן העוזר (סימן שמ״ט), דכיון דשרינן פחות פחות מארבע אמות דהוא שבות חמור, כל שכן זה עוקר וזה מניח דשרי. והוא הדין כשמכניסין ספר תורה לבית הכנסת יכול לעשות כן. ובתניא [ש״ע הגר״ז סימן של״א ס״ח] כתב, דגם להמתירים לישא התינוק פחות פחות מארבע אמות, אבל על ידי שנים זה עוקר וזה מניח אסור. ועיין באבן העוזר [סימן שמ״ט] שכתב, דבתוספות [עירובין כ. ד״ה לא] וברא״ש פרק בתרא דעירובין [סימן ו׳] כתוב, דאדם שהושיט ידו לרשות הרבים ליטול משם חפץ, ונטלו מרשות הרבים ושהה שם קצת בידו, הוי כנח במקום פטור. לפי זה בנידון דידן כיון שהושיטה לבית ושהתה ידה קצת בבית, הוי כנח במקום פטור, ואנן קיימא לן מכרמלית לרשות היחיד דרך מקום פטור שרי להחליף לכתחילה כמו שכתוב בסימן שנ״ה [ס״א], על כן היתר זה ברור. עכ״ל. וכתב עוד שם, לפי מה שכתבתי בסימן שמ״ה [ד״ה במג״א] בכלי העומד ברשות הרבים הוי מקום פטור, א״כ יש עוד תקנה, (שיעמוד) [שיעמיד] על ידי עכו״ם חביות לפני פתח הבית ועוד חביות לפני פתח בית הכנסת, ומוליכין התינוק מהבית ומניח על החבית העומד[ת] לפני פתח הבית דהוי מקום פטור, ונוטלו משם, ומוליכין פחות פחות מארבע אמות עד לפני פתח בית הכנסת, ומניחין שם על החביות, ומן החביות לבית הכנסת, דלחלופי מכרמלית לרשות היחיד דרך מקום פטור שרי כדפרישית, אך החביות לא (יהא גבוה) [יהיו גבוהות] עשרה טפחים אם (רחבה) [רחבות] ארבעה טפחים. עכ״ל. ועיין בהגהת רע״א שם [סימן שמ״ט על אבן העוזר] שכתב, דברש״י שבת (ק״י) [קא.] ד״ה אבל, מבואר דספינה אם אינה עמוקה ט׳[67] הוי כרמלית, הרי אף דספינה היא כלי, מ״מ כל שעומדת בכרמלית הוי כרמלית, א״כ רשות הרבים שלנו לרוב הפוסקים הוי כרמלית, א״כ אזדא הך תקנה. עכ״ל. ולא היה צריך לומר דלרוב הפוסקים הוי כרמלית, רק דמאי נפשך אסור, דהא עיקר היתרו של אבן העוזר דלחלופי מכרמלית לרה״י דרך מקום פטור מותר, א״כ אם נאמר דהוי רה״ר א״כ אסור לחלופי דרך מקום פטור. ועיין בנזר ישראל [סימן ל״ט ליקוטי רימ״א אות י״ח] דגם בישועות יעקב [סימן שמ״ט סק״ד] השיג בזה על אבן העוזר, וכתב, דכלי העומד ברה״ר, אם אינו גבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים בטל לרשות הרבים ואין עליו שם מקום פטור. (באר יעקב – קרויזר – סקי״ב)

קמה) שם פחות פחות מארבע אמות וכו׳. והנה קצר שכלי מהבין לפי המבואר בסימן ת״ט דשבות דפחות פחות מארבע אמות חמור מכרמלית, דגזרי עליה בין השמשות, ע״ש במג״א (סק״ז), וא״כ במי שהחשיך שהתירו לו פחות פחות מארבע אמות, למה לא התירו כרמלית. ולא מצאתי למי שהעיר בזה וצ״ע[68]. (תהלה לדוד – סקט״ז)

קמו) שם או מציאה שבאה לידו. פירוש, מבעוד יום. (גור אריה הלוי – סק״ב)

קמז) שם או מציאה שבאה לידו אבל אם לא באה לידו לא. הט״ז לעיל (סק״א) גבי נותן כיסו לנכרי, כתב האי חילוקא דלכן נותנו לגוי, דאי לא שרית ליה אתי לאתויי ארבע אמות ברה״ר, וזה דוקא בממונו, שעל ידי טורח משתכר, חייס עליה. וכתב בלבושי שרד [סק״ג] דרצה רק לאפוקי מציאה דלא אתי לידיה, אבל באתי לידיה מבערב שבת מבעוד יום, כיון דכממוניה דמיא, כיון דכל ממון בא על ידי טרחא, אע״ג דבהאי לא טרח, שרי. ע״כ. וחילוק זה כתב המחבר ג״כ הכא בס״ז, וכן לעיל סעיף א׳, וצ״ע דשתי פעמים למה לי. ויש לומר אילו היה כותב רק הכא, הוה אמינא דרק בטלטול פחות פחות מארבע אמות דבקושי התירו באם אין אופן אחר להתיר, לכן החמירו בלא בא לידיו לאסור, אבל בסעיף א׳ ליתנו לגוי או על החמור, אפילו בלא בא לידו נמי שרי, קמ״ל בסעיף א׳ דאפילו ליתנו לגוי אסור במציאה דלא בא לידו. ואי אשמעינן רק בסעיף א׳, הוה אמינא דרק בליתן לגוי דקיל התירו אפילו מציאה דאתי לידיה, כיון דבסתם ממון הקילו דבטרחא אתי לידיה, התירו גם במציאה שכבר אתי לידיה, אבל בסעיף ז׳ בלטלטל פחות פחות מארבע אמות דבקושי התירו, אימא דלא התירו רק ביש הפסד ממונו ממש, שאתי לידו בטרחא, אבל במציאה לא התירו כלל אפילו באתי לידיה, קמ״ל. וא״כ צריכא תרווייהו, בסעיף א׳ לרבותא דאפילו ליתן לגוי אסור בלא אתי לידיה, וסעיף ז׳ דאפילו בטלטול פחות מארבע אמות שרי במציאה דאתי לידיה. (שלחן אש)

קמח) שם אבל אם לא באה לידו לא. כתב ב״י (שיטה ט״ל), [כתב הרמב״ם [סימן ש׳, פאר הדור סימן ל״ה] וכו׳], זהו דעתי והרוצה לחלוק יחלוק וכו׳. נ״ב: הרב מהר״ח אבולעפייא הי״ו בספר מקראי קדש [דף ק״ג ע״א סד״ה אבל] תמה על רבנו ועל כל המפרשים, משם הרב הגדול מר זקנו מהרח״א זלה״ה, מההיא דאמרינן בעבודה זרה דף ע׳ [ע״א], הני כיסי דמשכחי בשוקא דסבירא לן (לרבי) [כרבי] יצחק, דאמר המוצא כיס בשבת יעבירנו פחות פחות מארבע אמות, וצ״ע. ולי נראה לומר דמה שאמרו שם מיירי במוציא כיס לרה״ר בשבת, ומשום איסור הוצאה נגעו בה ואמרו שיוליכנה פחות מארבע אמות, אבל במוצא מציאה לא דברו שם בגמרא, ומשום הכי לא הביא רבנו ראיה מהתם. וכי תימא א״כ שרבנו זכר מאותה סוגיא ואוקים לה במוציא ולא במוצא, א״כ אמאי השמיט האי דינא מחיבורו. לזה י״ל דמאחר דהוא ז״ל סבירא ליה כר״ש דפחות פחות מארבע אמות מותר

הערות וציונים

67. לפנינו ברש״י איתא עשרה. **68.** ועיין להרב המחבר בסימן של״ד (סק״ד) שיישב קושיא זו.

אוצר ההלכה

אפילו בדבר הרשות[69], כל שכן הוצאת כיס דשרי, דבדבר שבממון התירו משום שאדם בהול על ממונו, והיינו מי שהחשיך. זה נוכל לומר לדעת רבנו, אבל מה נעשה להרמב"ן ולהרשב"א ז"ל, שהרשב"א כתב בשיטתו [שבת קנג. ד"ה וכתבו][70] משם הרמב"ן [שם ד"ה האי] וז"ל: ועוד כתב הרב ז"ל, דדוקא למי שהחשיך לו בדרך, הא בשוכח ויוצא בכיסו אסיר. הרי שכתב דבמוציא לדרך אסור ליתנו לגוי ולהניחו על החמור, וא"כ ההיא מימרא דפרק השוכר [עבודה זרה ע.] במאי מוקים לה הרמב"ן ז"ל, אי במוצא אמאי לא הביא ראיה לרבנו מאותה סוגיא, ואי במוציא איך כתב דבמוציא כיס לדרך אסור ולא אמרו כל ההיתירות הללו אלא במחשיך, הרי משם בארה דאפילו פחות מארבע אמות יכול, מכל שכן גוי וחמור. ולהרשב"א ז"ל שדחה שם דבריו וכתב דבין בשכח ויצא שלא מדעת בכיסו, בין שכיסו בידו בין לפניו הכל מותר, אמאי לא הביא ראיה לדבריו מההיא דפרק השוכר, סוף כל סוף דאתשמיט מנייהו ההיא סוגיא דהשוכר, וצ"ע. אם לא שנאמר דההיא סוגיא במי שהחשיך בדרך מיירי, והגויים שלא ידעו הך היתירא דפחות פחות מארבע אמות, היו סוברים דקא מחללינן שבתא, דהא קא חזינן כמה יהודאי דהחשיכו להם בדרך ובאין יחידים ואין להם לא חמור ולא גוי בהדייהו, ולא משתכחי כיסי בשוקא, שלא היו יודעים ההיתר דפחות פחות מארבע אמות, אבל בתר דאתגייר ידע ההיתר. כן נראה לי על צד הדוחק, דמשתכחי בשוקא לא משמע הכי. ועיין במג"א ז"ל (סק"י), שמה שכתב שם לחלק בין שכח להזיד לא הבנתי כוונתו, וצ"ע. (יד אהרן – הגב"י)

קמט) שם אבל אם לא באה לידו לא. כתב ב"י (ע"ד שיטה ט"ל), [כתב הרמב"ם [סימן ש', פאר הדור סימן ל"ה] וכו'], זהו דעתי והרוצה לחלוק יחלוק כו'. נ"ב: עיין מקראי קדש [דף ק"ג ע"א סד"ה אבל] מה שתמה על זה, וכמו שכתבתי במהדורא קמא[71], ובספר אור יקרות בלשונות הרמב"ם (דף מ"א ע"ד), ובספר ישרש יעקב (דף קס"ג [ע"ב]), ובספר פרי האדמה ח"ג (דף י"ג ע"ג וע"ד). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ד)

קנ) שם אבל אם לא באה לידו לא. כתב ב"י (שיטה מ'), לפיכך יש להחמיר כדברי שאר מפרשים כו'. נ"ב: וכן (הרשב"א) [הרשב"ץ] ז"ל (ח"ב סימן רפ"א) שכתב שלא התירו אלא מי שהחשיך לו בדרך וכיסו עמו. ע"ש. וכן כתב בסימן ן' שלא נראו דבריו לאחרונים. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ה)

קנא) שם אבל אם לא באה לידו לא. אבל הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] כתב שהיתר זה של פחות מארבע אמות מותר אפילו במציאה. וכתב הרב המגיד שחלקו עליו כל המפרשים, ואמרו כשם שאסור לתתה לעכו"ם כן אסור להוליכה פחות מארבע אמות, והוא השיב לחכמי לוניל [סימן ש', פאר הדור סימן ל"ה] דלא התירו שאר היתירין משום דאוושא מילתא, אבל לענין הלכתא פחות מארבע אמות הוא בצנעה ושרי. ומשום שרוב הפוסקים חולקים, לכך לא הביא דעתו בש"ע. ואם היו חברים רבים, יכולים לתנו מזה [לזה], כן מבואר בגמרא דעירובין [צז:]. (בגדי ישע)

קנב) שם אבל אם לא באה לידו לא. בספר נתיב חיים כתב משם בנו ראיה להרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] מסוגית עבודה זרה (דף ע' [ע"א]). והרמב"ם גריס (המוצא) [המוצא]. עיין שם שכתב דעל זה הרמב"ם בנה יסודו. וק"ק דלא נרגש דהרמב"ם בתשובתו [סימן ש', פאר הדור סימן ל"ה] לחכמי לוניל אמאי לא זכר סוגיא זו. וכבר עמדו בזה הרב מקראי קדש (דף ק"ג [ע"א סוד"ה אבל]), והרב יד אהרן [הגב"י][72], ובמרכבתו (פ"ק [מרכבת המשנה סוף פ"ו מהלכות שבת דף ס"א ע"א], ואור יקרות למהר"ם יצחקי (דף מ"א ע"ד). ע"ש. (מחזיק ברכה – סק"ב)

קנג) שם אבל אם לא באה לידו לא. הרמב"ם בפ"ו [מהלכות שבת ה"ז] כתב, דלא יתן לגוי, אלא מוליך בפחות פחות מארבע אמות. ותמה הרמ"ך[73], דהו"ל להתיר שבות דאמירה לגוי, ולא טלטול דהו"ל שבות שיש בו מעשה, ובהזאה לא התירו שבות כזה ודחינן פסח [פסחים צב.]. ע"ש. ונ"ל דלק"מ, דגבי הזאה איכא גזירה דרבה [ראש השנה כט:], שמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר משום דבהול וטרוד על המצוה, אבל במציאה דלא גזרינן משום דאינו בהול עליה, ליכא אלא טלטול בעלמא, דהוא קל משאר שבותים. ואע"ג דכמה רבוותא סבירא להו דשבות שיש בו מעשה על ידי ישראל חמור משבות דאמירה לגוי, כמו שכתבתי סימן תקכ"ו [סק"ב], אפשר דטלטול דלא הוי מעשה גדול, קל אפילו משבות דאמירה לגוי, כמו שכתבתי סימן תרנ"ה בשם הרשד"ם[74]. ע"ש. (ערך השלחן – סק"ו)

קנד) שם אבל אם לא באה לידו לא. כתב ב"י, [כתב הרמב"ם [סימן ש', פאר הדור סימן ל"ה] וכו'], זהו דעתי והרוצה לחלוק יחלוק כו'. נ"ב: עמ"ש הרב יד אהרן [הגב"י][75], ובמהדורא בתרא בהגב"י [סק"ד][76]. ועיין במרכבת המשנה שלו (בדף ס"א ע"א), מחזיק ברכה (סק"ב)[77]. ועמ"ש המעשה רקח בפ"ו מהלכות שבת (דין ב"ך) ובפרק כ' (דין ז'), יצחק ירנן בפ"ו (דין כ"ב), קהלת יעקב אלבעלי (שם). (דברי מנחם – הגב"י סק"ד)

קנה) שם אבל אם לא באה לידו לא. ובנשמת אדם (כלל נ"ד [ס"ג]), דאם הוא אדם שלא ישמע לנו ויכול לבא לידי הטמנה בארץ, אפשר דיש לסמוך על הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] ולהתיר אפילו במציאה. ע"ש. (פתחי תשובה)

הערות וציונים

69. עיין להרב המגיד פי"ט מהלכות שבת הכ"ג. **70.** תוכן הדברים מופיע שם בלשון אחרת. **71.** נדפס באות הקודמת. **72.** נדפס לעיל אות קמ"ח. **73.** הובאו דבריו בכסף משנה (הלכות שבת פ"ו הכ"ב). **74.** לא מצאנו שם. **75.** נדפס לעיל אות קמ"ח. **76.** נדפס לעיל אות קמ"ט. **77.** נדפס לעיל אות קנ"ב.

אוצר ההלכה

קנו) שם אבל אם לא באה לידו לא. כתב בפתחי תשובה[78] בשם נשמת אדם (כלל נ״ד [ס״ג]), דאם הוא אדם שלא ישמע לנו ויכול לבוא לידי הטמנה בארץ, אפשר דיש לסמוך על הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ז] ולהתיר אפילו במציאה. ע״ש. ועיין מה שציינתי לקמן סעיף י״ג [סק״ו][79].

[הערת מהרשי״ם: עיין בנתיב חיים מה שהביא מש״ס דעבודה זרה (דף ע׳ [ע״א]). ועיין תשובות חתם סופר (או״ח סימן פ״ב) בזה, ובמראה הפנים על הירושלמי ריש פכ״ד משבת ה״א. וע״ש בחתם סופר בדין השבת אבידה בשבת].
(ארחות חיים – ספינקא – סק״ה)

קנז) שם אבל אם לא באה לידו לא. נ״ב: עיין בנתיב חיים, ויש שם ט״ס, והעיקר כמו שכתב בקרבן נתנאל שם [שבת פכ״ד] אות ג׳. ע״ש. (חדושי ר׳ דניאל פיינברג)

קנח) שם אבל אם לא באה לידו לא. ודעת הרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ז] דבזה דפחות פחות מארבע אמות אפילו מציאה [שרי]. ועיין מה שכתבתי בסמוך[80] תשובתו, ועיין ביאורי הגר״א [סק״ח], דסוגיא דעבודה זרה [ע.] משמע כהרמב״ם. ובחיבורי אולם המשפט [הלכות מקח וממכר סימן ר״ח] ישבתי היטב שיטת הרמב״ם דרווח גדול שאני. וא״כ יש לומר דגם כולהו גווני שרי. ולמעשה דברים בטלים[81]. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קנט) שם אבל אם לא באה לידו לא. ודעת הרמב״ם בפ״ו [מהלכות שבת הכ״ב], ובפרק כ׳ מהלכות שבת דין ז׳, דמציאה, אפילו קודם שבא לידו, אם יכול להחשיך עליה מחשיך, ואם לאו מוליכה פחות פחות מארבע אמות. יעו״ש. (וע״ש במגיד משנה שהביא תשובת הרמב״ם [סימן ש׳, פאר הדור סימן ל״ה] לחכמי לוניל שהשיגו עליו, וסיים, והרוצה לחלוק על זה יחלוק. עכ״ל). ובפמ״ג או״ח (סימן רס״ו משבצות זהב סק״ה) הביא בשם אליה רבה (אות ט״ו) דמקור דינו של הרמב״ם הוא בש״ס עבודה זרה (דף ע׳ ע״א), המוצא כיס בשבת מוליכו פחות פחות כו׳ מארבע אמות, הר״מ ז״ל מפרש במציאה, ומאן דאסרי מפרשי במוציא מרה״י לרה״ר. יע״ש. וכן כתב בקרבן נתנאל על הרא״ש (שבת ריש פרק מי שהחשיך אות ג׳) וז״ל: וברור לי שהרמב״ם בנה בנין יסוד דין זה מהאי שמעתתא דעבודה זרה דף ע׳, כמה כיסי קא משתכחי בשוקא כו׳, דאמר רבי יצחק המוציא כיס בשבת מוליכו פחות פחות כו׳ מארבע אמות, והוא גרס בגירסא שלנו המוצא בלי יו״ד, קא משתכחי, היינו שנמצאים כיסי בשבת, ונשתכח מהרמב״ם מקום מוצאו, וכתב מה שכתב, אבל כל הפוסקים צריך לומר שנוסחא שלהם המוציא כיס, ביו״ד, והוא לשון הוצאה, שע״י שכחה הוציא, וכן כתב מג״א (סימן רס״ו ס״ק יו״ד). ע״ש. עכ״ל. והנה מה שאירע להרמב״ם ששכח, אירע לבעל קרבן נתנאל, שגם הוא שכח מה שכתב בעצמו בנתיב חיים על או״ח סימן רס״ו ס״ז הנ״ל, וז״ל: ובני הבחור כה״ר שמעון הראה לדעת ממסכת עבודה זרה דף ע׳, דאיתא להדיא מפורש מציאה דלא אתיא לידו נמי מותר לטלטל פחות פחות מארבע אמות, וכן איתא ברמב״ם, וכל גדולי ישראל חולקים עליו, וזה ודאי שעל זה בנה יסודו. ובאמת הגירסא שלפנינו המוציא לשון הוצאה, ששכח כיסו בשבת בחוץ, וזה הפירוש כמה כיסי דמשתכחן וכו׳, אבל הרמב״ם אפשר שגרס המוצא ודו״ק. עכ״ל. (והרואה יראה כמה מחולפת השיטה בקרבן נתנאל ממה שכתב בעצמו בנתיב חיים).

ובחתם סופר (חאו״ח סימן פ״ב) כתב ג״כ דדינו של רמב״ם מבואר להדיא בש״ס עבודה זרה דף ע׳ ע״א, המוצא כיס בשבת מטלטלו פחות מארבע אמות, והגירסא בכל הספרים שלפנינו המוצא בלא יו״ד, ואינו לשון הוצאה שהוציא כיסו בשבת, אלא המוצא לשון מציאה, שמצא כיס שאינו שלו, דאי לא תימא הכי, היה לו לומר המוציא כיסו בשבת, ועוד מתניתין דריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג.] היה לו לאתויי, אלא על כרחך כהרמב״ם ואמציאה וכו׳. ע״ש. ובספר בן אורי על מסכת שבת (דף קנ״ג ע״א [ד״ה ואפשר]) תמה על החת״ס שכתב דבר זה משמו, ובאמת קדמו בזה הגאון אליה רבה ופמ״ג ז״ל, (ואני תמה על הבן אורי שלא זכר שר מדברי הקרבן נתנאל במקומו). אמנם קשה, אם באמת הרמב״ם תמך יתדותיו על הגמרא עבודה זרה הנ״ל, למה כתב אם יכול להחשיך עליה מחשיך, הלא לפי הגמרא הנ״ל הוא היתר גמור להוליכו פחות פחות מארבע אמות. אכן יש לומר כמו שכתב בספר בן אורי הנ״ל שם, דיצא להרמב״ם כן מסוגיא דבבא מציעא (דף ט׳ סוף ע״א), דאיתא שם, דאין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת, הרי דעכ״פ לכתחלה אין להגביה ארנקי בשבת. ואתי שפיר.

וראוי להעתיק לשון מרן החת״ס ז״ל בחדושיו לעבודה זרה דף ס״ט ע״ב [ד״ה המוציא] וז״ל: המוציא כיס בשבת, בפרק מי שהחשיך [שבת קנג:] מבואר דיותר נקל להתיר על ידי גוי וחמור וחש״ו, מלהוליך פחות פחות מארבע אמות, ושם מבואר דבמציאה דלא אתי לידיה לא שרי על ידי גוי, א״כ מכל שכן על ידי פחות מארבע אמות. ורמב״ם פ״ו מהלכות שבת [הכ״ב] וגם בפ״כ [ה״ז] סבירא ליה מציאה ע״י גוי אסור, ופחות מארבע אמות שרי, וזה קשה לכאורה. וכסף משנה פ״ו כתב בשם רמב״ן [שבת קנג. ד״ה דוקא][82] להסביר. ע״ש. אלא שלא מצא ראיה מש״ס, וכתב קרבן נתנאל ריש פרק מי שהחשיך, שהרמב״ם גרס המוצא ולא המוציא, ור״ל המוצא מציאה. ע״ש. ולכאורה זה מוכרח, דאי לא תימא הכי דלמא ע״י גוי וחש״ו, אלא על כרחך במציאה מיירי, דלא התירו ע״י גוי, ורק פחות מארבע אמות. ודבר זה לא נודע לגוים, שאפילו בבהמ״ד אמרו בסתר כמבואר שם ריש פרק מי שהחשיך [שם קנג:]. ע״ש. עכ״ל. ודברי פי חכם חן שפתים

הערות וציונים

78. נדפס באות הקודמת. **79.** נדפס לקמן אות רס״ה. **80.** נדפס לעיל אות קט״ז. **81.** נראה שכוונתו שמה שכתב בספרו אולם המשפט הוא להלכה ולא למעשה. **82.** ראה הערה 51.

באר הגולה

ג. רבנו ירוחם [נתיב י"ב] בחלק א' [דף ס"ו ע"ג] בשם יש מפרשים:

ח יש אומרים דדוקא מי שהחשיך לו בדרך, שהיה סבור שעדיין יש שהות ביום, אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה ושכח והוציא לרשות הרבים, לא התירו לו שום אחד מהדרכים האלו:

אוצר ההלכה

ישק. והמעיין היטב בגמרא דעבודה זרה דף ע' ע"א הנ"ל, יראה כמה עמקו דבריו, ומשה אמת ותורתו אמת. ופניתי לראות בזה מה יאמר גאון הגאונים רבי אליהו מווילנא ז"ל אשר עיניו משוטטות בכל הש"ס, ולית רז אניס ממנו, ומצאתי בביאור הגר"א ז"ל או"ח סימן רס"ו ס"ז [סק"ח] וז"ל: ודוקא כיסו כו', לאפוקי מהרמב"ם פ"ו ופ"ך מהלכות שבת שכתב שכהאי גוונא אפילו מציאה דלא אתא לידיה, והשיגו הראב"ד [מהדורת פרנקל שם פ"כ ה"ז] והרמ"ך [נדפסו דבריו בכסף משנה שם פ"ו הכ"ב] ושאר פוסקים. ועיין במגיד משנה [שם פ"כ ה"ז] וכסף משנה [שם ושם] ומגדל עוז [שם פ"כ ה"ז] שהליצו בעדו, וכן הרמב"ן [שבת קנג: ד"ה אין]. ומוצאו של הרמב"ם מפרק בתרא דעבודה זרה (דף ע' ע"א), ולשיטת הפוסקים צריך לומר המוציא, שהוציא בשוגג, אבל הרמב"ם מפרש כפשטיה שמצא, וכן משמע פשטא דגמרא כמה כיסי משתכחין בשוקא, והטעם כיון שאוקמוה אדאורייתא אז אין חילוק בין כיסו או מציאה. אבל בבבא מציעא (דף ט' ע"א) משמע כדברי החולקין, עיין רא"ש שם [פ"א סימן כ"ב] ועיין סי"ג. עכ"ד קדשו. והנה דייק הגאון ז"ל לכתוב דבבבא מציעא (דף ט' ע"א) משמע כדברי החולקין, ולא כתב מוכח וכו', משום דבאמת אינו הוכחה גמורה, דהא יש לומר דמה שאמרו שם אין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת, היינו משום דעכ"פ לכתחלה לא שפיר דמי להגביה וכו', וכמו שכתבתי לעיל דמהאי טעמא כתב הרמב"ם ז"ל אם יכול להחשיך עליה מחשיך.

עכ"פ זכינו לדין דדברי הרמב"ם ז"ל יש להם על מה שיסמוכו, ועל כן יפה הורה הגאון בעל חיי אדם ז"ל בהלכות שבת בנשמת אדם (כלל נ"ד [ס"ג]) שאם הוא אדם שידוע לנו שלא ישמע לאיסור, ולא יכוף יצרו, ויבוא לידי איסור הטמנה בארץ, יש לסמוך על הרמב"ם בפ"כ דמתיר אפילו במציאה לטלטל פחות פחות מארבע אמות. יע"ש. אך מה שמביא שם קצת ראיה לדברי הרמב"ם מבבא מציעא (דף ט' [ע"א]), דאמר ליה רב אשי לרב כהנא, אלא מעתה הגביה ארנקי בשבת, שאין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת, הכי נמי דלא קני, פירש"י, אין דרכן משום צניעותא. ע"ש. משמע דוקא משום צניעות, אבל איסורא ליכא. ורש"י שכתב משום צניעות, היינו משום דקאמר שאין דרכן להגביה, משמע דאין בו איסור. עכ"ל. יעוין שם. לפענ"ד כל מעיין בצדק יראה שבמחכ"ת טעה בזה, ונטה מדרך הפשט הפשוט ברש"י, דמה שפירש"י משום צניעותא, לא קאי אהא דקאמר שאין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת, אלא אהא דקאמר שם שאין דרכן של בני אדם לרכוב בעיר, ועל זה פירש"י אין דרכן משום צניעותא. וראיה לזה מרש"י שם בעמוד ב' ד"ה ואי אינש זילא כו', שכתב, אבל אדם בינוני וכו' אין דרכו לרכוב בסמטא בעיר משום צניעות. עכ"ל. ע"ש. וזה ברור.

ולא אמנע מלכתוב שלא זכיתי להבין דברי הגמרא בבא מציעא דף ט' ע"ל דקאמר, אי הכי רכוב בעיר מאי טעמא לא קני, אמר רב כהנא לפי שאין דרכן של בני אדם לרכוב בעיר, אמר ליה רב אשי לרב כהנא אלא מעתה הגביה ארנקי בשבת שאין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת, הכי נמי דלא קני וכו'. ומאי קושיא, הלא חילוק גדול יש בדבר, דרכיבה בעיר שאין דרך בני אדם לרכוב בעיר הוא משום צניעותא, וא"כ סיבת המניעה היא מצד עצמו, לכן שפיר לא קני, אבל בהגבהת ארנקי בשבת סיבת המניעה אינו מצד עצמו, אלא יומא הוא דקא גרים שלא להגביה מצד איסור מוקצה, ואריא דאיסורא הוא דרביע עליה, אבל מצד עצמו באמת דרכן של בני אדם להגביה ארנקי, לכן אינו מתעכב הקנין, וכמו שכתב הט"ז בחו"מ סימן ר"ח [סק"א], דמשום הכי מקח הנעשה בשבת המקח קיים, ולא אמרינן אי עביד לא מהני, משום דאין האיסור מצד עצמו, רק יומא הוא דקא גרים. ע"ש. והכא נמי דכוותיה, וצ"ע.

(ילקוט הגרשוני ח"ב – ליקוטים שונים אות כ"ה)

סעיף חי

קם) סעיף חי יש אומרים דדוקא מי שהחשיך לו בדרך וכו'. כתב כן הרשב"א בחדושיו [שבת קנג. ד"ה וכתבו] בשם הרמב"ן [שם ד"ה האי], ודחה דבריו. וכן כתב בספר עבודת הקודש [בית נתיבות השער השלישי אות צ"ב]. וע"ש [אות צ"ג] שהאריך בדין אחר, המתיירא מן הלסטים וכו'. ועיין בתשובת הריב"ש (סוף סימן שפ"ז). (ערך השלחן – סק"ז)

קמא) שם יש אומרים דדוקא מי שהחשיך לו בדרך וכו'. כתב ב"י, כתב רבנו ירוחם [נ"ב ח"א דף ס"ו ע"ג] כו', דוקא מי שהחשיך כו'. נ"ב: רבנו הביאו בלתי חולק, אבל הרשב"א בחדושיו [שבת קנג. ד"ה ומקצת] כתב, דלא שנא מי שהחשיך לו, ולא שנא יצא בשוגג בשבת עם כיסו, דמתירין לו כל אחד מאלו הדברים. ועמ"ש הרב מג"א (בסק"י), דכאן איירי במזיד כו'. ע"ש. תמה הרב מאמר מרדכי (בסק"ג), דהא קאמר ושכח והוציא, וע"ש מה שכתב. ופוק חזי במחצית השקל שכתב דר"ל שכאן היה יודע תחילה, והזיד, ואחר כך שכח, ושם מיירי שהיה שכוח אצלו מעיקרא מיד כשיצא. ע"ש. (דברי מנחם – הגב"י סקי"א)

קסב) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. אבל מבעוד יום שרי. מג"א [סק"י]. ר"ל כל שאינו סמוך לחשיכה, ואין צריך להיות דוקא בתחלת היום. מחצית השקל. וכן אם בשעה שיצא לא ידע שכיסו תלוי בחגורו, אפילו שכח עד חשיכה ואחר זמן יצא לרה"ר, מותר בכל הדרכים. מג"א

אוצר ההלכה

[שם][83], תניא [ש"ע הגר"ז סי"ז]. ובדגול מרבבה כתב שהוא תמוה, דאי הוציא בשבת ועביד עקירה מרה"י, א"כ איך אמרו מוליכו פחות פחות מארבע אמות, הרי תיכף כשעומד הוי הנחה ברה"ר, ויש כאן הוצאה ממש. וצריך לומר דמיירי שעקר החפץ להוליכו מזוית לזוית, ושוב הוציאו. עכ"ל. ר"ל ששכח שיש עליו והוציאו. ועיין בשו"ת שבות יעקב ([ח"ב] סימן כ'), דמה שכתב בש"ע אם יצא סמוך לחשיכה לא התירו לו, לא קאי רק אתקנה דנותן לנכרי או על החמור, לא אתקנת ריצה. ובלאו הכי אין להחמיר בזמן הזה דלית לן רה"ר. ואף שכתב המג"א בס"ק ג' דבזמן הזה דלית לן רה"ר יותר יש להחמיר, היינו בנותן על חמורו, דאיכא נידנוד איסור, רק שהתירו שלא יבוא לידי איסור תורה, משא"כ האי תקנתא דריצה יותר יש לצדד להתיר בזמן הזה. ועל כרחך צריך לומר כן, כדי שלא יסתרו דברי המג"א שבס"ק ג' וס"ק י"ח. ע"כ.

(באר יעקב – קרויזר – סקי"ג)

קמג) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. במג"א (סק"י), המוציא וכו', דאפילו הוציאו וכו'. נ"ב: נלע"ד דט"ס הוא [בעבודה זרה ע.], וכצ"ל, המוצא בלא יו"ד. וכן היא הגירסא לפנינו בדפוס בסלאויטא. וכן משמע לשון הרמב"ם בפ"כ מהלכות שבת הלכה ז', דאפילו מצאו בשבת, ולא מוציא מרה"י לרה"ר. ובזה נחה תמיהת הדגול מרבבה. ועיין מה שכתב הט"ז הכא בסק"ד. ולעיקר הקושיא י"ל דהיש אומרים משמע להו דמה שכתוב במסכת עבודה זרה "בשבת", לאו דוקא, יען דהתם מימרא דרבי יצחק היא, והיא היא סוגיא דשבת [קנג:] אמר רבי יצחק עוד אחרת וכו', מאי היא מוליכו פחות פחות מארבע אמות, וקאי אמי שהחשיך לו בדרך דוקא ותו לא מידי.

(מגן בעדי)

קמד) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. המג"א (סק"י) הקשה, דהא בעבודה זרה (דף ע' ע"א) אמרינן המוציא כיס בשבת, משמע דאפילו הוציאו בשבת שרי. בדגול מרבבה תמה עליו, דאם מוציא בשבת, איך אמרו מוליכו פחות פחות מארבע אמות, והרי כיון שהוציאו מרה"י אסור לעמוד, רק לרוץ מיד ולחזור. ולא אדע, דכי חולק על הש"ס. אמת דגירסת הספרים לפי דברי הרמב"ם הוא המוצא, ור"ל שמצא כיס, אכן הפוסקים החולקים עליו וסוברים דבמציאה לא התירו, על כרחך דגרסי המוציא. ומה שהקשו איך יעמוד, על כרחך איירי אם כבר עמד, וכתירוץ המג"א ע"י ששכח והוציא וכבר עמד, מוליכו אח"כ פחות פחות מארבע אמות. (גנזי חיים – סק"ז)

קמה) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. כתב במג"א (סק"י), ומ"מ צ"ע כו', משמע דאפילו הוציאו בשבת עצמו שרי. עיין בדגול מרבבה, ועיין בתשובות נפש חיה (או"ח סימן ה') מה שכתב בזה באריכות. (מגיני חיים)

קמו) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. כתב הדגול מרבבה (על מג"א סק"י), דברי המג"א תמוהים [וכו']. אין אני מבין כוונתו, דהרי המוציא בשבת ושכח שיש אצלו דבר, פטור, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דדוקא ביודע שמוציא כיס וסבר דהמלאכה מותרת, או ששכח ששבת היום חייב חטאת, אבל אם שכח שמוציא כיס בכיסו פטור, וכן הוא להדיא בתוספות שבת (דף י"א ע"א) ד"ה שמא. (והוא מבבא קמא דף כ"ו ע"ב, הכיר בה ושכחה, לענין שבת פטור). וכן מפרש המחצית השקל (דשם מיירי דהיה שכוח אצלו מעיקרא בשעה שיצא, ומשום הכי אף בהוציאו בשבת מוליכו פחות פחות מארבע אמות). (התעוררות תשובה)

קמז) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. כתב במג"א (סק"י), ומ"מ צ"ע וכו', משמע אפילו בשבת שרי להוליכו פחות פחות מארבע אמות. ולפי"ז נראה דהמג"א מפרש [בעבודה זרה ע.] המוציא, לשון הוצאה מרשות. אולם אם הגירסא המוצא, הכוונה שמצא בשבת ברה"ר ולא עשה כלל הוצאה מרה"י, ולא קשיא כלל. ולפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ו [מהלכות שבת] הלכה כ"ב דמציאה לא יתן לנכרי אלא מוליכו פחות פחות מארבע אמות, ואח"כ [בפ"כ] הלכה ז' מתיר אפילו במציאה שלא בא לידו להוליכו פחות פחות מארבע אמות ג"כ, משמע דהרמב"ם גרס בגמרא עבודה זרה הנ"ל המוצא בלא יו"ד, דהיינו מציאה, ומשם הוציא דין זה. ואפשר שגם הגאונים שהמחבר מביא הדין הנ"ל ממקורם, ג"כ גרסו כמו הרמב"ם. ועיין קרבן נתנאל ריש פרק מי שהחשיך [שבת פכ"ד אות ג']. ועיין בכסף משנה [הלכות שבת פ"ו הכ"ב], ומה שכתב במגדל עוז בפרק כ' מהלכות שבת [ה"ז].

שם במג"א, משמע דאפילו הוציאו בשבת עצמו שרי. ועיין מה שתמה הדגול מרבבה ומה שתירץ. נ"ב: ועיין הגהות היעב"ץ במסכת עבודה זרה [ע.], דכתב שם דאיירי במי שהחשיך לו בדרך ומוליכו פחות פחות מארבע אמות. ולענ"ד אפשר לפרש כך, ולתרץ קושיית הדגול מרבבה, דאיירי שהוציאו מביתו דלא ידע שיש לו כיס בידו, ואח"כ נזכר כשהיה ברה"ר, ואז מותר להוליכו פחות פחות מארבע אמות. ואולם זה נכלל בדברי הדגול מרבבה. אולם קשה לפי דברי הדגול מרבבה דאיירי בעקר חפץ מזוית לזוית, א"כ מה תירץ המג"א דאיירי במזיד, ומשום הכי אסרוה, ודו"ק. (אהל ברוך)

קמח) שם אבל מי שיצא מביתו סמוך לחשיכה וכו'. כתב מג"א (סק"י), סמוך וכו', משמע דאפילו הוציאו בשבת עצמו שרי וכו'. בעבודה זרה דף ע' [ע"א] על כרחך הגירסא המוציא, דאלו המוצא יוקשה לרבא דאדרבא התם [עבודה זרה ע.] אמר דרבי יצחק, ובריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג:] אמרו דוקא כזו אבל מציאה לא. ועיינתי בראש [עבודה זרה פ"ה סימן י"ז] וראיתי

83. כפי שביאר דבריו הרב מחצית השקל.

באר הגולה

פ. שם [ע"א] במשנה: **פ*.** טור: **ע.** שם קנ"ד [ע"ב, וכפירוש רש"י שם ד"ה דאומני וד"ה בשליפי]: **ע*.** טור: **ע**.** טור סימן ש"ה:

ט [פ]**הגיע לחצר החיצונה** [פ*]**המשתמרת, נוטל מעל החמור כלים הניטלים, ושאינם ניטלים מתיר את החבלים והשקים נופלים.** [ע]**ואם היתה טעונה כלי זכוכית שאסור לטלטלם, כגון שהם כוסות של מקיזי דם שאין ראויים בשבת לכלום לפי שהם מאוסים, ואם יפלו לארץ ישברו, מניח תחתיהם כרים וכסתות. ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן, אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן, אסור להניחם תחתיהן מפני שמבטל כלי מהיכנו** (פירוש, מהתשמיש שהיה מוכן לו. רש"י שבת דף מ"ג ע"א ד"ה מפני שמבטל כלי מהיכנו), [ע*]**אלא פורקן בנחת שלא ישברו,** [ע**]**ולא יניחם על הבהמה משום צער בעלי חיים:**

אוצר ההלכה

שהעתיק, ואינהי לא ידעי דעבדינן כרבי יצחק דאמר מוליכו פחות פחות וכו', ולא הביא כלל הנך תיבות המוציא (או המוצא) כיס בשבת, וכן אינם ברי"ף שם [לג:], עיין בר"ן שעל הרי"ף [ד"ה גרסי'], וכן אינם באשכול הלכות יין נסך (סימן נ"ז). וראה בדקדוקי סופרים שתיבות אלו אינם בכת"י, וברור שלכן לא העתיקום הראשונים, שלא היו בגירסתם. ומעתה דברי חז"ל בעבודה זרה יתפרשו בפשטות, דאמרו, יהודאי לא מנטרא שבתא, [דאי מנטרי שבתא] כמה כיסי קא משתכחי בשוקא. ר"ל מאלו שהחשיך להם בדרך, ולא ידעי דסבירא לן כרבי יצחק דמוליכו פחות פחות מארבע אמות, ומעתה לא מיירי כלל ממוצא מציאה או מוציא מרשות לרשות בשבת, ואין להוכיח מכאן כלום לדינו של הרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז]. ונדחו דברי האחרונים שכתבו שהרמב"ם שכח מקור דברי עצמו, עיין קרבן נתנאל ריש פרק מי שהחשיך [שבת פכ"ד אות ג'] ובמראה פנים לירושלמי שם [שבת פכ"ד ה"א], ובהגהות ציון ירושלים לירושלמי בבא מציעא (פ"ד ה"ו), ועוד עיין בזה. (נפש חיה – מרגליות)

קמט) שם אבל מי שיצא מביתו ממוך לחשיכה וכו'. כתב במג"א (סק"י), [דאפילו] הוציאו בשבת עצמו [שרי]. עיין דגול מרבבה. ויש ליישב עוד אופן, כגון שהושיט ידו לפנים, ונתן בעה"ב לתוכה. ועיין פמ"ג [אשל אברהם סק"י], ועיין ערוך השלחן [ס"כ]. (זרע יעקב – זלזניק)

סעיף ט'

קע) סעיף ט' הגיע לחצר וכו'. אמרינן בגמרא [שם קנד:], הגיע לחצר החיצונה, אמר רב הונא היתה טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות, והא אנן תנן כו', ופרש"י [ד"ה טעונה] כלי זכוכית, שאין נטלין בידו להניחן לארץ. ע"כ. ולפ"ז מאי פריך והא אנן תנן נוטל את הכלים הניטלין, הא ידעינן שכלים יכול לטלטלן, אלא דס"ד דכלי זכוכית אינן ניטלין, והיה להש"ס להקשות הא כלי זכוכית ניטלין הן. ונראה דהכי קאמר, דהס"ד דאף דכלי [זכוכית] נטלין הן, היינו דוקא כשרוצה להשתמש בהן, אבל לטלטלן כדי להניחן לארץ אינו יכול לטלטלן, והוא הדין בכל כלים הניטלין, ולהכי פריך והאנן תנן כו'.

ופריך בגמרא [שם], והא קא מבטל כלי מהיכנו כו', מתיבי כו'.

והתוספות פרק כירה (דף מ"ג ע"א) ד"ה טבל, הוה סלקא דעתיה דהאי אע"פ שמשתברין קאי נמי אטבל. יע"ש. ולפ"ז צריך להבין, דנהי דתירצו דזכוכית מיירי בכולסא, אבל אטבל לא משני מידי.

ותירוץ בכולסא דיקא נמי דקתני דומיא דטבל, מה טבל דלא חזי ליה [וכו']. ונראה פשוט דהכונה היא, תדע דמיירי בכולסא, דאינהו גופייהו לא חזו ליה אם לא שישברם, דדומיא דטבל קתני, דלא חזי ליה כמות שהן אם לא יתקנם, הכי נמי האי זכוכית מיירי בכהאי גוונא, דהיינו בכולסא. ועיין במהרש"א [שם ד"ה דייקא נמי] מה שנדחק בזה.

ומן הנראה מסוגית הגמרא דאם אי אפשר בכרים וכסתות, כגון שליפי רברבי, אסור לטלטלן. אבל הרמב"ם [הלכות שבת פכ"א ה"י] כתב דפורקן בנחת, והלחם משנה[84] רצה לדייק מדבריו דקאמר ומכל מקום, דאף בטול כלי וטלטול מותר. ואין זו ראיה, דאדרבא, דיוק ומכל מקום משמע איפכא, דהוה אמינא דכיון דהתירו לפורקן בנחת, מינה שאם אי אפשר בהכי, שיניחם על גב הבהמה מכיון דחסו חכמים על ממונם [של ישראל], לזה אמר ומכל מקום אף שהתירו לפורקן בנחת, לא התירו להניחן על גבי בהמה, אלא מתיר את החבלין והשקין נופלין וישתברו.

ומוגית הגמרא כך היא, היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות כו'. ואף שאפשר לפורקן בנחת, עם כל זה התירו לו להביא כרים וכסתות, דשמא לא יכול לפורקן בנחת וישתברו. ופריך, והא קמבטל כלי מהיכנו, וכיון דאפשר לפורקן בנחת למה התירו לבטל כלי מהיכנו, ותירץ דאין הכי נמי, שאם היו שליפי רברבי, אם היה אפשר לפורקן בנחת לא היו מתירין בטול כלי, אבל הכא מיירי בשליפי זוטרי דליכא בטול כלי. ואף דאיכא בטול כלי לשעתו, או אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, אינו חמור כמו בטול כלי. ועל זה פריך מהברייתא, דסלקא דעתיה דמיירי בכל גוונא, ואף בשליפי זוטרי ולא התירו כלל, וכל שכן בשליפי רברבי. ותירץ דהתם מיירי בכולסא, ולעולם דקרני דאומנא בשליפי זוטרי מביא כרים אף שאפשר לפורקן, וברברבי אם אפשר לפורקן מוטב, ואם לאו מבטל כלי. ולפ"ז מאי דאמרינן בפרק מפנין ([שבת] דף קכ"ח ע"ב), בהמה שנפלה

הערות וציונים

84. בשם הרב המגיד.

אוצר ההלכה

לאמת המים מביא כרים וכסתות. ופריך, והא מבטל כלי מהיכנו. סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן וצער בעלי חיים דאורייתא. הרי דאף (מתירין) דאיכא צער בעלי חיים ופסידא, עם כל זה לא היה [מתיר] בטול כלי מהיכנו. ולומר דליכא פסידא הוא דוחק, דהא הוא בתוך אמת המים ואי אפשר בפרנסה. אלא שהסוגיא בעצמה יש להקשות דאמאי לא התירו, דהא ודאי דאיכא צער בעלי חיים ואף דהוי דרבנן, ובטול כלי מהיכנו הוא ספק לפי פירוש הרשב"א [שם ד"ה והא] דקושיית הגמרא היא ודילמא מבטל כלי מהיכנו, ואמאי לא התירו, ואם נאמר דאיכא פסידא כל שכן דקשה טפי, אם לא שנאמר דבקום עשה לא התירו. (יד המלך)

קעא) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. כתב מג"א (סקי"א), הגיע לחצר, צ"ע דכי קאי פורתא לפני הפתח כו'. אשתמיטתיה מה שכתב מוהרש"א שם [שבת קנג: ד"ה גמרא], כי מטי לביתיה נוטל הימנה, וכשעקרה לכנוס מניח עליה, ולא הוה עקירה ברה"ר אלא הנחה בבית, ובחמור כהאי גוונא שרי לכתחלה, כיון דבחבירו פטור אבל אסור. ומהאי טעמא לא פריך הש"ס לעיל מיניה גבי חמור האי קושיא. ע"ש. ויש לומר דהמחבר סמך עצמו על סברא זו, דעל כרחך צריך לומר סברא זו לעיל בס"ב, דאל"כ מה מהני שמניח עליה כשהיא הולכת וכשהיא עומדת נוטל ממנה, הא כהאי גוונא בחבירו אסור. ועיין בספרי לוית חן חלק שני שעדיין אצלי בכתב, תרצתי קושיות מוהרש"א בדרך אחרת. (אדני פז)

קעב) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. כתב הרב מג"א [סקי"א], צ"ע דכי קאי פורתא לפני הפתח מעייל מרה"ר לרה"י, וכמו שכתוב סי"א. וצריך לומר דגבי בהמתו לא החמירו כל כך. עכ"ל. ואישתמיטתיה מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות [פכ"ד מ"א] וז"ל: מניחו על החמור בתנאי שיניחנו וכו' עד שיגיע לפתח ביתו וכו', ויטלנו מעליו כשהוא מהלך, ויזרקנו לתוך ביתו כלאחר יד, כדי שלא יהא מכניס מרה"ר לרה"י וכו'. ע"ש ולהתוי"ט [שם ד"ה מניחו]. (נהר שלום – סק"ה)

קעג) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. עיין מג"א (סקי"א) הגיע וכו'. אבל המהרש"א [שבת קנג: ד"ה גמרא] כתב דגם בזה צריך לזהר ליטול מבהמה, ולא יניח עליה עד אחר שעקרה הרגלים לכנס לחצר. גם הרמב"ם בפירוש המשנה [שבת פכ"ד מ"א] כתב, דגם בבהמה זורק כלאחר יד. ע"כ. (בגדי ישע)

קעד) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. והקשה המג"א [סקי"א], דאמאי לא אמרינן בבהמתו כשיבא לפתח בחוץ אי אפשר דלא קאי פורתא. ותירץ, גבי בהמתו לא גזרינן. ע"ש. ויש להקשות על תירוץ זה, דהא לא הוי איסורא דרבנן אלא איסורא דאורייתא, דמוציא מרשות לרשות על ידי עקירת בהמתו והנחתה, וכיון שכן, מה לי הוא מה לי בהמתו. ועיין במהרש"א [שבת קנג: ד"ה גמרא] מה שתירץ לזה. והיה אפשר ליישב במה שיש להקשות עוד במה שהקשתה [הגמרא] לקמן, והא אי אפשר דלא קיימא פורתא. דהא קיימא לן [שם ה:] דעומד לפוש חייב ועומד לכתף פטור, וא"כ מנא לן דמאי דעומד בפתח ביתו הוא כדי לפוש, דילמא הוא לכתף לחשוב באיזה ענין יכנס לבית, אלא ודאי דכך טבעו של אדם, בהתקרב אל מקום מנוחתו שם ינוח מעט מזער, וכיון שכן, אפשר שבבהמה אין בה מדות אלו.

עוד כתב המג"א [סקי"ד], דמדהשמיטו הפוסקים הא דכולסא, משמע דלא סבירא להו כו'. והוא תימא, דמה יענו להך ברייתא אם לא דמיירי בכולסא, ולא מצינו שום אמורא דחולק על זה. (יד המלך)

קעה) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. במג"א (סימן רס"ו סקי"א) כתב, צ"ע, דכי קאי פורתא לפני הפתח מעייל מרה"ר לרה"י. וצריך לומר דגבי בהמתו לא החמירו כל כך. עכ"ל. ונראה דהיינו דוקא בהוצאה, דמלאכה גרועה היא, כמו שכתבו התוספות ריש שבת [ב. ד"ה פשט], על כן לא החמירו כל כך בבהמה, אבל לא בשאר מלאכות. (ברית אברהם – אות רל"א)

קעו) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. כתב הטור, הגיע לחצר החיצונה כו'. עמ"ש הרב מג"א (בסקי"א), עמ"ש הרב נהר שלום (בסק"ה)[85], יד המלך (דף ק"ד ע"ד)[86].
(דברי מנחם – הגה"ט סק"ג)

קעז) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. צ"ע, דהא כי קאי פורתא לפני הפתח מעייל מרה"ר לרה"י. וצריך לומר דבבהמתו לא החמירו. מג"א [סקי"א]. ובאליה רבה [סקי"ז] בשם הר"מ פירוש המשניות [שבת פכ"ד מ"א] ותוספות יו"ט [שם ד"ה מניחו] כתב, דגם כאן ר"ל דזורק כלאחר יד. ובאשל אברהם [סקי"א] מביאו, וכתב, דהך אי אפשר דלא קאי פורתא, לאו עמידה ממש הוא, הלכך לא החמירו בבהמה, משום הכי סתם בש"ע. ע"ש. ובתניא [ש"ע הגר"ז סכ"א] כתב, לכתחלה נוטל מעליו קודם שעמדה בחצר כדי שלא תעשה הנחה. ואם עמדה אין בכך כלום, שהיא הנחה בלא עקירה, שהרי כשהגיע לפני פתח החצר כשעמדה שם מעט קודם שנכנסה, צריך היה ליטול המשאוי מעליה קודם שעמדה ולהניח עליה אחר שעקרה ליכנס לחצר, כדי שלא תעשה היא הנחה ועקירה. ע"כ. ואם באה מסוף לתחום אסור לטלטל הדברים שעליה חוץ לארבע אמות. ואם יש אוכלים ומשקים, אסורים לאותו שבת כדין דברים הבאים חוץ לתחום בשביל ישראל. חיי אדם (כלל נ"ח [ס"ן]).
(באר יעקב – קרויזר – סקי"ד)

קעח) שם הגיע לחצר החיצונה וכו'. עיין מג"א (סקי"א). נ"ב: ואפשר לומר מה שכתב דגבי בהמתו לא החמירו, ר"ל דאף אם נזדמן לו אדם לספר עמו, והוא הוכרח לעמוד מעט,

הערות וציונים

85. נדפס לעיל אות קע"ב. **86.** נדפס לעיל אות קע"ד.

אוצר ההלכה

מ״מ למה יעמיד בחוץ את בהמתו, הלא הוא מקוה מרגע לרגע להגיע לביתו למען ינוח הבהמה מן המשא רגע אחד קודם. אבל בסעיף י״א שחבילתו מונחת על כתיפו, שפיר חיישינן דזמנין קאי פורתא וכו׳ לספר עם חבירו וכיוצא. (מגן בעדי)

קעט) שם הגיע לחצר החיצונה וכו׳. המג״א (סק״א) הקשה, דליחוש דילמא קאי פורתא לפני הפתח כמו בסעיף י״א, וכתב דעל כרחך צריך לומר ד[ב]בהמתו לא החמירו. והאליה רבה [סק״ז], הובא כאן באשל אברהם [סק״א] על הגליון, הביא דפירוש המשניות להרמב״ם [שבת פכ״ד מ״א] כתב, דאף כאן זורק כלאחר יד כמו בסעיף י״א. וסיים האליה רבה בצ״ע. ולפענ״ד דברי המג״א ודאי נכונים, דבשלמא בסעיף י״א דהן עליו, חששו דילמא קאי פורתא, ואמרו דזרקו כלאחר יד, ומ״מ אף דזורקן כלאחר יד לא התירו לו לעמוד פורתא, שיעשה ודאי הנחה ועקירה, רק חששו דילמא יעמוד פורתא, ואמרו דאף ברץ ואינו עומד יעשה כלאחר יד. אכן כאן דאמרו נוטל כלים הניטלים ועושה ודאי עקירה, וכי עדיף שיעשה עקירה והנחה יעשה כלאחר יד, ודאי דעדיף שיוליך החמור עד החצר ולא יהיה עקירה כלל. ועל כן צריך לומר דהרמב״ם דאמר דזורקן כלאחר יד (היינו), היינו (היכי דאין) [היכא ד]צריך לנוטלן, ודאי עדיף דיעשה כלאחר יד אם אפשר, ואך ודאי דיטלנו מעל החמור כשהוא מהלך בחצר ועדיין לא עמדה.

שוב ראיתי בשו״ע הרב [קונטרס אחרון סק״י] תמה על המג״א, דמ״מ מאי פריך בגמרא [שבת קנג:] בפשיטות, סוף סוף אי אפשר דלא קאי פורתא, דילמא לא גזרינן באדם כמו דלא גזרינן בבהמה. ולפענ״ד אין זה דומה כלל, דהא התם חיישינן דקאי פורתא קודם שיבא לחצר, ועל זה קאמר דזורקן וכו׳, אבל כאן על כרחך הרי אמר נוטלן, וא״כ צריך לומר דבבהמה שמא תעמוד פורתא בחוץ לא חיישינן כלל, שאם תעמוד הרי יכול ליטול מעליה, וכשתרצה לילך ימתין קצת ויניח כשהיא מהלכת. ואף אם הוא סמוך לפתח החצר יכול להנהיגה קצת בחזרה, ויתן עליה, ואח״כ תלך בהדיה לחצר. אבל באדם על כרחך אם יעמוד יהיה הנחה ועקירה. אבל נראה דהא דכתב דבבהמתו לא החמירו, היינו דליכא כל כך חשש בבהמה כמו בדידיה גופיה. והנה אם נאמר דבבהמה לא התירו רק לחצר החיצונה ובדידיה התירו עד ביתו, עיין בשו״ע הרב בקונטרס אחרון [סק״ט] שדקדק בזה, א״כ יש לומר דסתם ביתו הוא נעול, לכן פריך אי אפשר דלא קאי פורתא, אבל סתם חצר אינו נעול. (גנזי חיים – סק״ח)

קפ) שם הגיע לחצר החיצונה וכו׳. כתב במג״א (סק״א), צ״ע דכי קאי פורתא וכו׳, וצריך לומר דגבי בהמתו לא החמירו כל כך. ופלא על המג״א, הא בפירוש המשניות לרמב״ם [שבת פכ״ד מ״א] קאמר בפירוש דזרקו כלאחר יד כמו בסעיף י״א, וכן הוא בגמרא [שבת קנג:] גבי היתה חבילה מונחת לו על כתיפו, וחידוש שהמג״א מתיר פה אפילו הנחה כדרכו, וצע״ג. (אהל ברוך)

קפא) שם לחצר החיצונה המשתמרת וכו׳. משמע משם ואילך אסור, וצ״ע מאי שנא בחבילה דהתירו עד ביתו. תניא בקונטרס אחרון [אות ט׳]. ע״ש דמסיק דעל כרחך אורחא דמילתא נקט, שאין אדם חפץ ליכנס בשבת לתוך רחוב העיר עם בהמתו טעונה, וצ״ע לדינא. עכ״ל. (באר יעקב – קרויזר – סקט״ו)

קפב) שם נוטל מעל החמור כלים הניטלים. כתב הרב מג״א [סק״ב], נ״ל דאפילו הם יותר מט״ו סאה שרי משום צער בעלי חיים. עכ״ל. והוא פשוט, דצער בעלי חיים קי״ל דהוי דאורייתא, עיין בחו״מ סימן רע״ב [ס״ט בהגה], ואתי דאורייתא ודחי דרבנן. והכי איתא בגמרא ([שבת] דף קכ״ח ע״ב), מבטל כלי מהיכנו מדרבנן, צער בעלי חיים דאורייתא, אתי דאורייתא ודחי דרבנן. וכן פסק הרא״ש פי״ח דשבת [סימן ג׳], ופ״ב דבבא מציעא [סימן כ״ט]. (נהר שלום – סק״ו)

קפג) שם נוטל מעל החמור כלים הניטלים. כתב במג״א (סק״ב), נוטל כלים אפילו יותר מט״ו סאה. דלא התירו אפילו לבית המדרש או אורחים[87], שרי משום צער בעלי חיים. אבל בעגלה וכו׳. (אהל ברוך)

קפד) שם ואם היתה טעונה כלי זכוכית וכו׳. כתב המחבר, ואם היתה טעונה כלי זכוכית שאסור לטלטלם, כגון שהם כוסות של מקיזי דם שאין ראויים בשבת לכלום לפי שהם מאוסים, ואם יפלו לארץ ישברו, מניח תחתיהם כרים וכסתות. ע״כ. ז״ל הטור. ואפשר כוונת הטור והמחבר למה שכתבו בעל המאור [שבת סו: ד״ה אמר רב הונא] והר״ן ז״ל [שם ד״ה אמר], דמהאי טעמא אסור לטלטלם לצורך גופם אע״ג דמוקצה מחמת מיאוס מותר, דהני לא חזיא לכסויי ביה מנא, שאם יפלו ישברו. עיין מג״א (סקי״ג). אבל הרמב״ן ז״ל בחדושיו [שבת קנד: ד״ה כי קאמר][88] כתב, הכא לכסויי ביה מנא נמי לא חזי, לפי שהן מאוסים הרבה[89], כדאמרינן [מכות טז:] האי מאן דשתי בקרני דאומני קא עבר על בל תשקצו. ע״כ. (ומבואר ברמב״ן ז״ל דבחדשים פשיטא ליה דליכא בל תשקצו, והב״ח בכאן [אות ג׳] וביו״ד סימן קי״ו [אות ט׳] מסתפקא ליה בחדשים). ואפשר גם דעת הטור והמחבר כן. ומה שכתבו שאם יפלו לארץ ישברו, היינו כפש(י)טא, דמהאי טעמא אי אפשר להתיר חבלים ויפלו שקים. ומסיים בעל המאור, וכיון דלא חזי לצורך גופם לשום דבר, אף לצורך מקומם אינן ראוין לטלטל. ע״כ. ומבואר דאי הוי מותר לטלטל לצורך גופו או מקומו לא מיקרי ביטול כלי מהיכנו, ואף דאכתי אסור לטלטלו מחמה לצל, דאף אי נימא דמוקצה מחמת

הערות וציונים

87. עיין סימן של״ג (ס״א). **88.** ראה הערה 51. **89.** ובחדושי הרמב״ן שם (ד״ה בקרני דאומני) כתב כעין זה.

אוצר ההלכה

מיאוס שרי לטלטלו אף מחמה לצל, עיין סימן רע"ט ס"ו וכמו שיתבאר שם [סקי"ג] אי"ה, מ"מ קרני דאומנא פשיטא דהוי כלי שמלאכתה לאיסור, וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל [שם], אלא על כרחך דמה שאסור לטלטל מחמה לצל לא מיקרי ביטול כלי מהיכנו, אלא א"כ אסור לטלטל אף לצורך גופו ומקומו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתחילת דבריו, אבל בסוף דבריו [שם ד"ה או נאמר] כתב בשם הרב מורו ז"ל, דגם אם אסור לטלטל מחמה לצל, אף אם מותר לטלטל לצורך גופו ומקומו, מ"מ מיקרי ביטול כלי מהיכנו.

והרשב"א ז"ל בחדושיו [שבת קנד: ד"ה כי קאמר] מעיקרא הקשה דהא קי"ל כרבי שמעון [שם מו.] דמוקצה מחמת מיאוס שרי, ותירץ כשני התירוצים של בעל המאור והרמב"ן ז"ל. ואחרי זה כתב [שם קנד: ד"ה והא מבטל], וא"ת שליפי רברבי נמי יביא כרים ויניח תחתיהם, ואי משום ביטול כלי מהיכנו, לכשיצטרך לכרים יסלק שליפין בידו, דהא כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו. וראיתי להר"ז הלוי ז"ל [במאור שם] שכתב, דכל שאינו ראוי בשום צד לטלטלו לצורך גופו, אין מטלטלין אותו לצורך מקומו, ואינו מוכרח בעיני וכו'. ונ"ל דאילו היו השליפין מוטלים על גבי כרים והוא צריך למקומן מטלטלן, אבל להביא כרים לכתחילה ולשום תחתיהן כדי שיטלטלן ביד לאחר מכן לצורך מה שעשינו לו מקום בתחילה, לא, שאינו בדין שמה שהוא אסור לטלטלו נסבב ונגרום אנו לטלטלו ממש בידים וכו'. עכ"ל הרשב"א ז"ל. ומבואר דהיכי דמותר לטלטל לצורך גופו, גם הרשב"א ז"ל מודה דלא מיקרי ביטול כלי, ולהכי הוצרך לתירוצי בעל המאור והרמב"ן ז"ל, דאף דקרני דאומני הוי כלי שמלאכתן לאיסור ואסירי מחמה לצל, מ"מ אי הוי שרי לצורך גופו, לא הוי מיקרי ביטול כלי. ורק (היכי) [היכא] דאסור לצורך גופו, אף דשרי לצורך מקומו, סבירא ליה להרשב"א ז"ל דמיקרי ביטול כלי מהיכנו מהטעם שכתב, שאינו בדין דמה שהוא אסור וכו'.

היוצא לנו מזה, דלדעת בעל המאור והרשב"א ז"ל, כלי שמלאכתו לאיסור מותר להניח כלי תחתיו, ואין בזה משום ביטול כלי מהיכנו כיון דשרי לצורך גופו. וכן דעת הרמב"ן ז"ל בתחילת דבריו (אבל לטלטל הכרים מחמה לצל בעוד שהכלי שמלאכתו לאיסור מונח עליו, נראה דאסור, ועיין משבצות זהב ריש סימן ש"ח), אבל לדעת הרב מורו ז"ל אסור להניח כלי תחתיו. וכתב שם, דלסברא זו הני קרני דאומני בחדשים מיירי, והוי כלים שמלאכתם לאיסור, והן בכלל כלים שאינם ניטלים, שהרי אי אפשר ליטלם מעל גב חמור. ואע"פ שניטלים לצורך מקומם, אין זה צריך למקומם, שאין צריך לגבה של בהמה שהן עליה, אלא שהוא נוטלן להצניען, וזה מחמה לצל שאסור בכלים שמלאכתם לאיסור. ע"כ. ויש בלבי חשש ספק אם לשון זה הוא לשונו של הרמב"ן ז"ל, דלסברא זו לכאורה מיירי הכא בדליכא צער להבהמה, וכמו שכתב, אלא שהוא נוטלן להצניען, אבל בדאיכא צער להבהמה נראה דמיקרי לצורך מקומו, וא"כ איך יתישב מה שהקשה הרמב"ן ז"ל [שם קנד: ד"ה והאיכא][90] לדעת רש"י ז"ל [שם ד"ה והא איכא] דס"ל דצער בעלי חיים דוחה איסור דביטול כלי, א"כ מאי מקשינן לרב הונא והא קא מבטל כלי מהיכנו, ואמאי לא מתרץ קסבר צער בעלי חיים דאורייתא. ע"כ. ולסברא זו על כרחך הכא בדליכא צער להבהמה מיירי, דבדאיכא צער מותר ליטלם מעל גבי בהמה ככלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו, אלא על כרחך דהרמב"ן ז"ל לא סבירא ליה סברא זו, והדרינן לדבריו הראשונים דסבירא ליה כבעל המאור והרשב"א ז"ל דמותר להניח כלי תחת כלי שמלאכתו לאיסור, וכפי הנראה דהכי נקטינן. [עיין סימן ש"ח סק"א][91].

ומה שכתב בעל המאור [שם], וכיון דלא חזי לצורך גופן לשום דבר, אף לצורך מקומן אינם ראוים לטלטל. ע"כ. ולכאורה כוונתו אף דראוין למלאכתם ותורת כלי עליהן, מ"מ כיון שהוא מלאכה האסורה בשבת, ולא חזי לגופן לשום דבר המותר בשבת, אף לצורך מקומן אסור לטלטלן. ולכאורה כן הדין בכל כלי שמלאכתו לאיסור, אם אינה ראויה לצורך שום דבר המותר בשבת, אסור לטלטלה אף לצורך מקומה. ויתיישב בזה פשטא דמתניתין ריש פרק כל הכלים ([שבת] דף קכ"ב ע"ב), דקתנא קורנס לפצע בו את האגוזים וכו', ויקשה לרבא, דהכי קי"ל, דסבירא ליה בדף קכ"ד ע"א דכלי שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך מקומו מותר, אף דגרע מלצורך גופו. ע"ש. וא"כ למה לא נקטה מתניתין רבותא טפי, דלצורך מקומו מותר. ועיין חדושי הרשב"א ז"ל [שבת קכב. ד"ה וא"ת] שנתקשה בזה. אבל לשיטת בעל המאור אתי שפיר, דאשמעינן דדוקא בקורנס, כיון שראוי לפצע בו את אגוזים. ודו"ק. ועיין תוספות [שם] דף מ"ד ע"ב ד"ה לא, שכתבו דחצוצרות לא חזיא אלא לתקיעה. ע"כ. ואף על פי כן קי"ל כרבי שמעון ומותר לטלטלן לצורך מקומן, עיין סימן ש"ח במג"א (סקי"ב). אבל בדף ל"ו ע"א ד"ה הא, כתבו דחצוצרות לא חזי למלאכת היתר אלא מעט. ע"כ. והרשב"א ז"ל כתב בשם [ד"ה לא] דחצוצרות אינה ראוי לגמע בה מים כלל, ומיוחדת לתקיעה. ע"כ. ואזיל לשיטתו. ובדף מ"ה ע"ב מקשינן על הא דאמר רבי יוחנן הלכה כרבי שמעון, והא בעי מיניה מרבי יוחנן קינה של תרנגולים מהו לטלטלה בשבת, ואמר ליה כלום עשויה אלא לתרנגולים. ע"כ. ולדעת בעל המאור הא אפשר לומר בקינה של תרנגולים לא חזיא למידי אלא לדבר האסור בשבת (ע"ש ברש"י ז"ל ד"ה אלא), ובעי מיניה אי מותר לטלטלה לצורך מקומה, והשיב לו דאסור אפילו לרבי שמעון. ופשט דברי הגמרא ([שם] דף מ"ו ע"א) דמקשינן מאי טעמא שרגא דנפטא שרי לטלטלה, ועל כרחך דהוי סבירא ליה דלא חזי לשום דבר, והטילטול הוא

הערות וציונים

90. ראה הערה 51. **91.** תוספת זו מההשמטות לספר.

אוצר ההלכה

לצורך מקומו, דאל״כ למה מטלטלן, דמחמה לצל הא אסירי, דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. ועל זה קאי התירוץ חזיא לכסויי ביה מנא, ומבואר דאי לא חזיא לכסויי ביה מנא אפילו לצורך מקומו אסור, וכדעת בעל המאור. והרשב״א ז״ל שכתב דאינו מוכרח בעיניו דברי בעל המאור, אפשר דאזיל לשיטתו שכתב בריש פרק כל הכלים [שם קכב: ד״ה ויש מקשים] בשם יש אומרים דנר לא מיקרי מלאכתו לאיסור, וא״כ יש לומר דמאי דמקשינן מ״ט שרגא דנפטא שרי לטלטולה, היינו מחמה לצל. אבל לפי מה שכתב המג״א בסימן רע״ט (סקי״ב), דדוקא לצורך גופו ומקומו שרי, אבל מחמה לצל אסור, לכאורה פשט דברי הגמרא כדעת בעל המאור. ועיין באשל אברהם (סימן ש״ח סקי״ב), כתב, כשאין ראוי לתשמיש בשבת ויו״ט, אף דתורת כלי עליו, מאי מהני, ואסור למקומו. ע״כ. וכפי הנראה אשתמיט ליה שהוא מחלוקת בעל המאור והרשב״א ז״ל[92]. (תהלה לדוד סק״ז – ח׳)

קפה) שם מניח תחתיהם כרים וכסתות. כן אמר רב הונא בשבת דף קנ״ד ע״ב. והש״ס פריך, והאנן תנן [שם קנג.] נוטל את הכלים הנטלים בשבת. ופירש״י [שם ד״ה והאנן], והלא כלי זכוכית נטלין הן, ולמה מתיר את החבלים. ומשני, בקרני דאומנא דלא חזי. ולכאורה קשה לי לפי מה דמבואר בש״ע או״ח (סימן ש״ח ס״ד) דבכלי שמלאכתו להיתר אין לטלטלו כי אם לצורך קצת עכ״פ, אבל שלא לצורך כלל לא, א״כ הכא כיון דאין צורך לו כעת לכלי זכוכית האלו, א״כ יהיה אסור בטלטול. ואף דצורך לו כדי שלא ישתברו, הא זה יכול לתקן בשמניח כרים וכסתות תחתיהן, וא״כ שוב אינו צריך להם. אך זה אינו, דבאמת הא הש״ס מקשה והא אסור לבטל כלי מהיכנו, ומשני בשליפי זוטרי, ולכל השיטות עכ״פ איכא איסורא דמבטל לשעה עכ״פ כלי מהיכנו, רק דבמקום הפסד לא חשו והתירו האיסור הלז, ועיין מג״א (סקי״ד). א״כ פשיטא שאין לך צורך גדול מזה שלא לבטל כלי מהיכנו, וטפי עדיף שיטלטלם, דהא צריך להם, ושפיר מקשה. ולכך משני דמיירי בקרני דאומני, וא״כ אסור לטלטל, ולכך משום הפסד מרובה הוצרכו לבטל כלי מהיכנו, וכדאמר הש״ס בשליפי זוטרי דאינו מבטלו רק לפי שעה. וזה ברור.

ובזה יש ליישב הא דמקשה מטבל ועששיות על רב הונא, ולמה לא מקשה על המתניתין [שם קנג.] לפי הס״ד דלא מיירי בכולסא, וטבל ודאי מן המוכן כדאמרו בדף מ״ג [ע״א], שאני טבל דאם עבר ותקנו מתוקן, ועיין בתוספות שם ד״ה טבל. (ובאמת מה שכתבו שם דקושית הש״ס היא מעששיות, ובטבל באמת מותר להניח כרים וכסתות, לכאורה תמוה מהא דאמר כאן, דיקא נמי דקתני דומיא דטבל, מה טבל דלא חזי, הרי דטבל מקרי לא חזי, ועששיות לטבל הוא דמדמינן, וצע״ג. וצריך לומר דמ״מ עכ״פ לא חזי מקרי, ניהו דמותר להניח כרים וכסתות, דאם עבר ותקנו מתוקן, אבל עכ״פ עיקר הדמיון דטבל מקרי לא חזי כעת הוא הדין עששיות, אבל באמת אין שוה להם בגוף הדין, דכאן אסור לבטל כלי מהיכנו, שאין לו שום תקנה, משא״כ בטבל דאם עבר ותקנו מתוקן. ועיין במהרש״א כאן [קנד: ד״ה גמרא], ומ״מ צע״ג). אמנם לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דכיון דבהך ברייתא קתני דמתיר החבלים והם נופלין מאליהם, וא״כ כיון שאין מבטל כלי מהיכנו, א״כ יש לומר דניהו דהם כלים הנטלים, מ״מ מקרי שלא לצורך, דהא יכול להתיר החבלים, ואי דיגיע לו הפסד, הא חזינן דלא חיישינן להפסדו, דהרי אין מבטל לכלי מהיכנו, ועל כרחך דמיירי בגוונא דליכא פסידא, ועכ״פ לטלטל אסור שלא לצורך. ובלא״ה שפיר מקשה, דאמאי באמת כיון דאיכא פסידא אמאי לא יניח כרים וכסתות וכדרב הונא.

ובזה מיושב קושית הרשב״א [שם קנד: ד״ה התם] דאמאי לא מוקי בשליפי רברבי, דמבטל כלי מהיכנו לכל היום. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דמקשה ממאי נפשך, אם יוכל להניח כרים וכסתות אמאי לא יניח, ואי מיירי בשליפי רברבי, א״כ יהיה באמת מותר לטלטל, דאין לך צורך גדול מזה, דהא יהיה לו הפסד מרובה. וגם דבהס״ד לא ידעינן לחלק בין הפסד מועט למרובה. ועל זה משני בכולסא, והיינו דיהיה לו הפסד קצת ואינם כלום, ולכך לא התירו. ובזה מיושב הא דקאמר דיקא נמי דומיא דטבל, והקשה המהרש״א דהא גם המקשה על כרחך ידע דמיירי בלא חזי, דאל״כ יקשה ממתניתין דנוטל כלים. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דזה אינו קושיא, דמצי לשנויי דלא סבירא ליה כרב הונא דמניח כרים וכסתות תחתיהן, וכיון דאינו צריך להם בעצמותם, אף דיש הפסד לא התירו, אבל לרב הונא מקשה. ועל זה אמר דייקא. ובזה מיושב הא דקשיא לי טובא, דאמאי לא מקשה ממתניתין [שם קנג.] דקתני דבכלים שאינם נטלים מתיר החבלים והם נופלים מאליהם, ולא קתני דמניח כרים. והוא תימה גדולה, דשבק מתניתין ופריך מברייתא, ובפרט שמרישא דמתניתין כבר הקשה. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דזה אינו קושיא, דכיון דבמתניתין מבואר כלים שאינם נטלים, א״כ יכול לאוקמי בשליפי רברבי, אבל בברייתא להס״ד שפיר מקשה, דממאי נפשך, או דיטלטלם בהדיא, או דמניח כרים, ולכך משני בכולסא דליכא הפסד כל כך, ולכך לא התירו לא לטלטל ולא להניח כרים.

אמנם מ״מ יש לפקפק, דא״כ אין עיקר הקושיא על רב הונא, דגם בלא רב הונא יקשה לפי הס״ד לא יטלטל כיון דהם כלים הנטלים. ועל כן נראה לפענ״ד בדרך זה רק באופן אחר, דלכאורה יקשה מאי פריך על רב הונא והא תנן נוטל את הכלים, ודלמא מיירי רב הונא בכלי שמלאכתו לאיסור דאסור לטלטל כי אם לצורך גופו או מקומו, אבל מחמה לצל דהיינו שלא יגנב

הערות וציונים

92. ולענין הלכה אם מותר לטלטל לצורך מקומו כלי שמלאכתו לאיסור שאינו ראוי בשום צד לטלטלו בשבת לצורך גופו, עיין בספר חזון עובדיה (שבת ח״ג עמוד נ״ב) שהעלה להתיר. ועיין עוד בשו״ת תפלה למשה ח״א (סימן ט״ז) שדן בשיטות הראשונים בזה באורך וברוחב, וישב קושיית הרב תהלה לדוד משרגא דנפטא וג״כ העלה להקל בזה.

אוצר ההלכה

וישבר אסור, כמבואר לקמן סימן ש"ח (ס"ב), ורב הונא מיירי בכגון זה ואינו צריך לגופו ומקומו, רק דמתיירא שלא ישבר, ולכך מניח כרים תחתיהן. וצריך לומר, דכיון דגם ביטול כלי לפי שעה אסור כמו שכתבו הרשב"א [שם קנד: ד"ה אלא] והר"ן [שם סו: ד"ה ואחרים], א"כ עיקר ההיתר משום הפסד מרובה, וטפי היה לו להתיר לטלטל, כיון דלצורך גופו ומקומו מותר. ועל זה משני בקרני דאומנא, דהוה מוקצה גמור מחמת מיאוס. ועל זה מקשה מברייתא דטבל ועששית. ולהס"ד חשבינן לה דמיירי בכלי שמלאכתו לאיסור, וא"כ לא קשיא ממתניתין, רק דלרב הונא דמתיר משום הפסד מרובה לבטל כלי מהיכנו לפי שעה עכ"פ, א"כ טפי היה לו להתיר בטלטול, וכמו שכתבתי, ולכך לא משני בשליפי רברבי, דא"כ עכ"פ היה מהראוי להתיר בטלטול. ועל זה משני בכולסא דליכא רק הפסד (מיעוט) [מועט], ולא התירו לא לטלטל ולא להניח, ועל זה אמר דייקא. ומיושב קושית המהרש"א, דעל מתניתין בלא רב הונא לא קשיא, וכמו שכתבתי. וגם קושייתי לא קשיא, דממתניתין לא קשה, דשם מבואר כלים שאינם נטלים כלל, והיינו במוקצה מחמת גופו. ובזה מיושב גם קושית הלחם משנה [הלכות שבת פכ"א ה"י], דלשיטת הרמב"ם דאם אי אפשר כלל לפורקם התירו לבטל כלי מהיכנו לכל היום, א"כ אמאי מוקי בשליפי זוטרי ולא מוקמי באי אפשר בענין אחר. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דא"כ היה לו להתיר טלטול, דמה אולמא הך איסור מהך, ולכך מוקי בשליפי זוטרי, דאז טלטול אסור דמוקצה, ומבטל כלי מהיכנו אינו רק לפי שעה, וקיל מזה. אמנם אי קשיא הא קשיא, דהש"ס פריך לקמן [שם קנד:] על רבן גמליאל דהא איכא צער בעלי חיים, ומשני דצער בעלי חיים דרבנן, וא"כ מאי פריך הכא על רב הונא דמבטל כלי מהיכנו, דלמא סבר דצער בעלי חיים דאורייתא ודחי להך איסורא, ועיין ברש"י ובמג"א (סקי"ד) ודגול מרבבה. ולפי מה שכתבתי דא"כ גם איסור מוקצה מהראוי להתיר, דאינו ג"כ רק דרבנן, וא"כ יטלטל בהדיא. ודו"ק בכל זה. (דברי שאול – עדות ביוסף)

קפו) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

כתב הטור (שטה י"ו), ונמצא [שאינו] מבטל כלי מהיכנו וכו'. נ"ב: עיין בשלטי הגבורים בפרק מי שהחשיך [שבת סו: אות ב']. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

קפז) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

במג"א (סקי"ד) ד"ה שיכול, ע"ש שכתב, ועמ"ש סימן רס"ה [סק"ב], אבל המגיד משנה [הלכות שבת פכ"א ה"י] כתב, והוסיף רבנו להתיר בשקים גדולים הפריקה וכו'. כצ"ל[93]. (שיורי לקט)

קפח) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

עיין להרב מג"א [סקי"ד] מה שתמה על הרב ב"י בזה, כי להיות שבא בארוכה לא אעתיק לשונו. ולא ידענא למה תמה טפי על הרב ב"י מעל הרי"ף [שבת סו:] והרא"ש [שם פכ"ד סימן א']. ועוד כיון דכלי זכוכית הוא הלשון הנאמר בברייתא [שבת קנד:], איך אפשר לומר דהשמיטו הרי"ף והרא"ש הא דבבולסי וסמכי על מאי דנקטו כלי זכוכית. האמנם אפשר ליישב על פי מה שראיתי להתוספות דף מ"ג ע"ב ד"ה כבר וכו', שכתבו, דכיון דלרב הונא [שם מג:] סבירא ליה דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, מוכרח שלא התיר רב הונא להביא כרים אלא א"כ צריך למקומן, וכי פריך ליה לרב הונא מההיא דהיתה בהמתו טעונה טבל ועששיות, אין הכי נמי דהיה יכול לתרץ דמיירי באין צריך למקומו, או דמיירי בשליפי רברבי, וסיימו על זה, ור"י מתרץ דאיסור דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל [שרי] היכא דאיכא הפסד מרובה, וכן משמע דקאמר התם מהו דתימא כי היכי דלהפסד מרובה חששו וכו'. משמע חששו והתירו לטלטל אף לדבר שאינו ניטל, דמה חששו להתיר אם לא זה האיסור. ע"כ. מעתה זו היא דעת הרי"ף והרא"ש דלא חילקו בין הפסד מרובה למועט, דסבירא להו דלא מיקרי כלל ביטול כלי מהיכנו בשליפי זוטרי כיון דמצי לנעורינהו, ואפילו בהפסד כל שהוא שרי, כדמשמע לישנא דתלמודא דקאמר, והא מבטל כלי מהיכנו, בשליפי זוטרי. משמע דבזוטרי לא הוי מבטל כלי מהיכנו כלל. וסבירא להו דמה שמחלק אחר כך לאסור בהפסד מועט, היינו אליבא דרב הונא דסבירא ליה כרבי יצחק [שם מג.], והם פסקו בפרק כירה דלא כוותיה, וכמו שכתב הב"י בסימן ש"י [ס"ו], הילכך לא חילקו הכא כלל בין הפסד מרובה למועט, דאפילו במועט שפיר דמי, דאינו מבטל כלי, כיון דלא נתנם [אלא] על דעת לשמטן. (ובברייתא דאסר להניח כרים וכסתות תחת העששיות, למאן דסבירא ליה כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל, מתוקמא בשליפי רברבי. וכן מוכרח לומר לתירוץ ר"י דפרק כירה).

האמנם ראיתי להרא"ש בפרק מי שהחשיך [שם פכ"ד סוף סימן א'] שכתב וז"ל: מהא שמעינן דלית הלכתא כרבי יצחק דאמר בפרק כירה [שם מג.] אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, דהא אוקימנא בקרנא דאומנא דלא חזיין. עכ"ל. הרי דלדידיה לא סבירא ליה מה שאמרו בסוגיא דהתם כמאן דאמר דאין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל. אלא דקשיא לי, דהרי בפרק כירה רב הונא בשיטת רבי יצחק קאי, כמו שכתבו התוספות בדבור הנזכר, וא"כ היכי בעי לאוכוחי הלכתא מהכא, אדרבא תיקשי דרב הונא אדרב הונא, וצריכינן לתרוצי באחד משני התירוצים של התוספות, או דהתם בצריך למקומו, או דמודה רב הונא היכא דאיכא הפסד מרובה, ואין ראיה מהתם לפסוק הלכתא דלא כרבי יצחק. ואפשר דאע"ג דאמר ליה רב ששת לרבי יצחק בפרק כירה [שם מג:], כבר תרגמה רב הונא לשמעתיך, אין הכרח דסובר כוותיה, אלא אליביה דרבי יצחק קאמר, ומדברי רב הונא דהכא, ומדקאמר סתמא

הערות וציונים

93. רצונו להוסיף תיבות "בשקים גדולים" ע"פ הגרסא בהרב המגיד.

אוצר ההלכה

דש"ס התם בקרנא דאומנא, מוכיח הרא"ש דשמע מינה ליתא לדרבי יצחק.

נמצינו אומרים, דהתוספות אע"ג דאינהו נמי סבירא להו כהרי"ף והרא"ש, דכל שדעתו ליטלן אח"כ אין זה מבטל כלי מהיכנו, ושרי אף בלא הפסד מרובה, וכמו שכתבו בריש ביצה [ב. ד"ה ובית הלל] אההיא דמנער את הטבלא, ובשבת (דף נ"א ע"א ד"ה או), אפילו הכי לדידהו לא קשיא מסוגיא דפרק (חבית) [מי שהחשיך] דמחלק בין הפסד מרובה למועט, דלדידהו מה שאמרו להפסד מועט חששו, היינו לענין שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, אבל להרי"ף והרא"ש ודאי קשיא. ותימא על הרב ב"י, כי הביא הסוגיא דמחלק בין הפסד מרובה למועט, ולא הזכיר כי הרי"ף והרא"ש והטור לא חילקו בזה.

(נהר שלום – סק"ז)

קפט) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

במג"א (סקי"ד), שיכול לשמטן [וכו'], וצ"ע. יראה שסמך [הש"ע] על הרי"ף [שבת סו:] ורא"ש [שם פכ"ד סימן א'] וטור שהשמיטוהו, וניחא להו לחלק בין שליפי זוטרי לרבי, וכמו שכתב המהרש"א [שם קנד: ד"ה גמרא]. (ברכת דוד)

קצ) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

כתב מג"א (סקי"ד) שיכול לשמטן וכו', וצ"ע על הרב ב"י מה שהשמיט הא דבבולסא מאחר שהוא בהדיא בגמרא [שבת קנד:]. ואמר אדמו"ה לתרץ, דאיתא בגמרא דשבת (דף קנ"ד ע"ב), אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה וכו'. ופריך הש"ס והא קמבטל כלי מהיכנו. ומשני, בשליפי זוטרתא. מיתיבי היתה בהמתו טעונה וכו' אע"פ שמשתברים. ומשני, התם בבולסא. וכתבו תוספות [שם] דף מ"ג [ע"ב] בד"ה כבר תרגמה וכו', הוא הדין דהוה מצי לשנויי הך ברייתא דהיתה טעונה (מסכל) [טבל] וכו' בשליפי רבי, רק דהש"ס רוצה לאוקמי הברייתא אפילו בשליפי זוטרא. וא"ת אכתי (קשה ליה) [תקשה ליה], הא רב הונא סבר הכא אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, וא"כ אף בשליפי זוטרא יהא אסור. ותירץ ר"י דאיסור דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל ודאי שרי היכא דהפסד מרובה, אבל לענין ביטול כלי מהיכנו לא שרי אפילו במקום פסידא. ולפ"ז לרב הונא דהוא מרי דשמעתא דסבירא ליה אין כלי ניטל וכו', א"כ מקשה הש"ס שפיר תחילה למה יהא מותר, דודאי משום אין כלי ניטל שפיר יהא מותר, דהא איכא פסידא, אך על כל פנים משום ביטול כלי יהא אסור, ומתרץ בשליפי זוטרא דליכא ביטול כלי, ומשום אין כלי ניטל נמי מותר, דהא אין כלי ניטל וכו' [שרי אי] איכא פסידא. ופריך הש"ס מהך ברייתא דתניא אסור, ומשני דהך ברייתא מיירי אפילו בשליפי זוטרא רק מיירי בבולסא דליכא פסידא ואסור משום אין כלי ניטל, אבל לדידן דפסקינן כלי ניטל אפילו שלא לצורך דבר הניטל דלא כרב הונא, א"כ יש לומר בבולסא מותר, דליכא ביטול כלי מהיכנו, דהא מיירי בשליפי זוטרא, והך ברייתא דתניא אסור, מיירי בשליפי רברבי ואסור משום ביטול כלי, אבל הכא דלא שייך ביטול כלי כגון בשליפי זוטרא, שרי אפילו בבולסא.

אך המג"א [סקי"ד] כתב, דאפילו לענין ביטול כלי מהיכנו שרי במקום הפסד, ואפילו בשליפי זוטרא צריך על כל פנים הפסד קצת, ובשליפי רברבי מותר בהפסד מרובה. וכתב דכן משמע ברש"י ([שם] דף קנ"ד [ע"ב]) בד"ה והא איכא צער בעלי חיים, דאיתא שם, חמורו של רבן גמליאל היתה טעונה דבש ולא רצה לפרק עד מוצאי שבת, ולמוצאי שבת מתה וכו'. ופריך הש"ס ויביא כרים וכסתות ויניח תחתיהם. ומשני משום דביטל כלי מהיכנו. ופריך הש"ס והא איכא צער בעלי חיים, ופירש רש"י, (וליתא) [וליתי] דאורייתא ולדחי דרבנן. ומשני קסבר צער בעלי חיים דרבנן. ע"ש. ולמה לא מפרש רש"י בפשיטות, והא איכא צער בעלי חיים, והאיך הניח עליו עד שמתה. אך זה אינו, דזה בודאי היכא דאיכא הפסד אם היה פורק, ממאי נפשך ודאי דלא חיישינן אצער בעלי חיים, ולכך מפרש רש"י דהיה אפשר על ידי כרים וכסתות, רק דאיסור ביטול כלי מהיכנו דרבנן יהא נדחה מפני צער בעלי חיים, ומשני קסבר צער בעלי חיים דרבנן. אבל לדידן דפסקינן צער בעלי חיים דאורייתא, ודאי דשרי להניח כרים וכסתות, דביטול כלי מהיכנו (ו)נדחה מפני צער בעלי חיים. והא דקפריך הש"ס לעיל והא קמבטל כלי מהיכנו וכו', יש להקשות דבמקום הפסד מרובה שרי. ותירץ המג"א דיכול לפרוק בנחת שלא ישבר. אך קשה ממאי נפשך, אי אין איסור בפריקה בנחת, א"כ גם בשליפי זוטרתא יהא אסור לבטל כלי מהיכנו אפילו לשעה, דיש קצת איסור, ובפריקה בנחת ליכא איסור כלל, ואי יש איסור בפריקה בנחת, א"כ קושיא הנ"ל במקומה עומדת, (ו)מאי פריך הש"ס והא קמבטל כלי וכו', יש לומר דבמקום הפסד מרובה שרי, ואי משום דיכול לפרוק בנחת, הא גם בזה יש איסור. ותירץ המג"א דודאי יש איסור קצת בפריקה בנחת, דמטלטל קצת לאיסור, ולכך בשליפי זוטרי (שוב) [טוב] לבטל כלי לשעה, דאיכא הפסד קצת, וליכא איסור כל כך כמו בפריקה בנחת, ובשליפי רברבי אסור אפילו בהפסד קצת היכא דיכול לפרוק בנחת, דאיסור פריקה בנחת אינו גדול כל כך כמו ביטול כלי וכו' לכל היום, אבל היכא דאיכא הפסד מרובה מותר אפילו בשליפי רברבי, דהא בפריקה ג"כ יש איסור, וא"כ גבי רבן גמליאל היה הפסד מרובה רק דהיה סובר צער דבעלי חיים דרבנן, אבל לדידן ודאי מותר, וק"ל. ודו"ק היטב כי ברור הוא.

(מתוק מדבש)

קצא) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

כתב המג"א (סקי"ד), שיכול לשומטן וכו', שיכול וכו', ועיין סימן ש"ח (ס"כ) [סכ"ז], וכן דעת הרי"ף [שבת סו:] והרא"ש [שם פכ"ד סימן א'] שהשמיטו הא דבכולסי. פירוש לדבריו, דרש"י [שם קנד: ד"ה בכולסא] מפרש הא דבכולסי היינו חתיכות גדולות, ואפילו משתברין ליכא אלא הפסד מועט, משום דמפרש דרב הונא סבירא ליה נמי אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, רק בהפסד מרובה שרי, לכך בהברייתא דליכא אלא הפסד מועט

אוצר ההלכה

אסרו, אבל רב הונא מיירי בהפסד מרובה, לכך שרי לטעם אין כלי ניטל, ומשום טעם ביטול כלי מהיכנו מוקי בשליפי זוטרא. אבל הרי"ף והרא"ש שהשמיטו, משום דסבירא להו דלרב הונא לית ליה אין כלי ניטל, ולא צריך לתרץ רק ביטול כלי מהיכנו, וזה מוקי בשליפי זוטרא, ואפילו אין הפסד כלל שרי, משום דביטול כלי מהיכנו למקצת היום לא אסור, והברייתא [שם קנד:] מיירי בשליפי רברבא, וזה אין צורך להעתיק, מאחר שכבר העתיקו דרב הונא מיירי בשליפי זוטרא, שמע מינה בשליפי רברבא אסור, ושאר הכל מבואר. וכבר הארכתי בזה לעיל בסימן רס"ה (סק"ב)[94] לכתוב דבר דיבור על אופניו, והרוצה לעמוד על עיקרן יעיין שם. (בגדי ישע)

קצב) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

במג"א (סוף סקי"ד), והכל שרי וכו'. נ"ב: לכל השבת. (חדושי מודהרמ"ז)

קצג) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'.

הקשה הרב מג"א [סקי"ד] אמאי השמיטו הרי"ף [שבת סו:] והרא"ש [שם פכ"ד סימן א'] והב"י דין עששיות, דלא חששו להפסד מועט כדמסיק הש"ס [שם קנד:] בהדיא. ע"ש. ונ"ל דס"ל כמו שכתב הרז"ה [במאור שם סו:], דביטול כלי מהיכנו לפי שעה שרי אפילו בהפסד מועט, והא דלא חששו להפסד מועט, היינו משום דסבירא ליה לרב הונא דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל. וכן כתבו התוספות בשבת דף מ"ג [ע"ב ד"ה כבר]. ע"ש. וא"כ למאי דקי"ל סימן ש"י [ס"ו] דכלי ניטל אף לדבר שאינו ניטל, אפילו הפסד מועט שרי[95]. מיהו כיון שהרמב"ם [הלכות שבת פכ"א ה"י] ורבנו ירוחם [ני"ב ח"י דף ע"ט ע"ג] פסקו דין זה בהדיא, ואפשר דהכי סבירא להו להרי"ף והרא"ש מדנקטו כלי זכוכית, נקטינן דביטול כלי מהיכנו לפי שעה לא שרי אלא בהפסד מרובה, כמו שכתבו הר"ן [שם סו: ד"ה ואחרים] והרשב"א [שם קנד: ד"ה אלא] בחדושיהם. ע"ש.

וראיתי בשיטה מקובצת ריש פרק משילין [ביצה לו. ד"ה להפסד] שהקשה, דמשמע שם דאפילו להפסד מועט חששו. ותירץ, דהתם דמיירי לבטל כלי מהיכנו, חששו להפסד מועט, אבל בשבת דמיירי לטלטול כלי לדבר שאינו ניטל, לא חששו. ע"ש. ותימה, דהא בשבת [קנד:] פריך לרב הונא והא מבטל כלי מהיכנו וכו', ואיפכא הוכיח הרז"ה (שם), דאף שהתירו ליטול כלי לדבר שאינו ניטל משום הפסד מרובה, לא התירו לבטל כלי מהיכנו, שהוא דבר חמור דהכל מודים בו דאסור בשבת. ע"ש. ואפשר לומר דהתם הכי פריך לרב הונא דסבירא ליה נמי אין כלי ניטל, וא"כ איכא תרתי, מבטל הכלי מהיכנו ומטלטלו לדבר שאינו ניטל, ואפילו בהפסד מרובה אסור. ומשני בשליפי זוטרי דליכא ביטול כלי מהיכנו לפי שעה אלא איסור דאין כלי ניטל, ולכך שרינן בהפסד מרובה ולא בהפסד מועט, והשתא יש לומר הא דבעי רבי יצחק [ביצה לו.] פירות הראויים[96] אע"ג דהוי הפסד מרובה, היינו נמי משום דאיכא תרתי, אבל אי ליכא אלא ביטול כלי מהיכנו, אפילו להפסד מרובה חששו. ובזה אזדא לה ראיית הרמב"ן [שבת קנד: ד"ה בשליפי זוטרי][97] דאין כלי ניטל אפילו בהפסד מרובה. ע"ש. מיהו נראה ודאי דבכסוי פירות ליכא ביטול כלי מהיכנו, כמו כפיית הכלי על הביצה, דאם יחפוץ יטלנו. עיין בב"י סימן ש"י [ס"ו]. וכן נ"ל עיקר דמבטל כלי מהיכנו כל היום אסור אפילו בהפסד מרובה, דלא גרע מאיסור אין כלי וכו'. והרשב"א בחדושיו [שם ד"ה והא איכא] דחה פירש"י [שם ד"ה והא איכא] גבי צער בעלי חיים, בשם הרמב"ן [שם ד"ה האי], והסכים עמו. יע"ש. וכיון שהרמב"ם, והרמב"ן [שבת קנד: ד"ה ואוקימנא], והרשב"א [שם ד"ה התם], והר"ן [שם סו: ד"ה ואחרים] סבירא להו כן, הכי נקטינן, ודלא כהרב מג"א [סקי"ד] בזה. ע"ש.

כתב הב"י בשם הגהות מרדכי [שבת סימן תס"ד דף פ"ב ע"ג], דברוכב נמי איכא איסור תחומין, וכן כתב הרשב"ש סימן ת"ח [ו]תכ"ב דרוכב כמהלך דמי, וטוב לילך חוץ לתחום על רגליו מלרכוב, דעושה שני איסורים. וכן כתב מהריק"ש [ערך לחם סוף הסימן] בשם הרדב"ז, וכן הוא בח"א סימן פ"א [ח"ד סימן אלף קנ"ב] וח"ב סימן תק"מ [ח"ג סימן תתקע"ג]. ע"ש. מיהו ראייתו מהריב"ש סימן (י"א) [י"ח] לא הבנתי, דמה שכתב הריב"ש, ולא חלקו בין בהמה לבהמה, קאי על איסור רכיבה, דאפילו אי (ד)ליכא למיחש שמא יחתוך זמורה אסרו בכלל שלא להשתמש בבעלי חיים. וממה שכתב, דאם לא היה חלול שבת כגון עשיית מלאכה או הליכה חוץ לתחום או רכיבת גמלים וכו', משמע אפכא, דברכיבת גמלים ליכא אלא איסור רכיבה, ולא איסור תחומין. מיהו יש לומר דהכי קאמר, או איסור רכיבה אפילו אם היה בתוך התחום. אבל הריב"ש (סימן ק"א) כתב בהדיא דאיכא איסור תחומין אף ברוכב, והוכיח כן מדאמר [ביצה לו:] טעמא דאין רוכבין על גבי בהמה, שמא ילך חוץ לתחום למאן דאמר תחומין דאורייתא. ע"ש. ולפי מה שכתב הרא"ש בפרק מי שהוציאוהו [עירובין פ"ד סימן ג'] בשם רשב"ם גבי קרון, דאסור שמא ישכח וירד ויעבור התחום. ע"ש. ה"נ יש לומר דהכי קאמר, אין רוכבין שמא ילך חוץ לתחום, שישכח וירד ויעבור התחום ברגליו. וכן כתב בהדיא הגהות מרדכי בפרק קמא דעירובין [סימן תקכ"ח דף ל"ט ע"ג]. ע"ש. ובלאו הכי י"ל דלמאי דס"ד ה"נ דשמעינן ממתניתין [ביצה לו:] דיש תחומין למעלה מעשרה, (וכעין) [ובעיין] דפרק מי שהוציאוהו [עירובין מג.] היא למסקנא, דלא קאי הך טעמא, אלא דאין רוכבין שמא יחתוך זמורה, דהשתא אי נימא אין תחומין למעלה מעשרה, יש לומר הך טעמא דאין רוכבין שמא יחתוך זמורה. ואפשר דגם הריב"ש לא נחית אלא לאשמעינן דאיכא איסור תחומין ברוכב, אע"ג דיושב

הערות וציונים

94. נדפס לעיל בסימן רס"ה אות ל"ה. **95.** עיין מה שהעיר על דברי הרב ערך השלחן בספר שלמי תודה, נדפס לקמן אות קצ"ט. **96.** ר"ל ממה שהוצרך ר' יצחק שם להעמיד את המשנה (שם לה:) שהתירה לכסות פירות בכלים, בפירות הראויים, מכלל שאסור לכסות פירות שאינם ראויים. **97.** ראה הערה 51.

אוצר ההלכה

על הבהמה ולא עביד מידי, לאפוקי מרשב״ם גבי קרון. מיהו משמעות דבריו שם דאף ברוכב על הגמל דודאי הוא למעלה מעשרה איכא איסור תחומין, כמו שכתב הרדב״ז. ע״ש.

ומ״מ כיון שהגהות מרדכי והריב״ש והרשב״ש והרדב״ז ס״ל דאף ברוכב למעלה מעשרה איכא איסור תחומין, ואף רשב״ם חזר בו גבי קרון ואסר שמא ישכח וירד ויעבור התחום, נקטינן דלכולי עלמא יותר טוב לילך חוץ לתחום ברגליו מלרכוב, דאיכא איסור רכיבה, ואיכא למיחש נמי שמא ישכח וירד ויעבור התחום. ודלא כמהרא״י [תרומת הדשן פסקים סימן ס״א] שהביא הב״י. ע״ש. וכבר כתב מהרלנ״ח (סימן כ״ח), דברוכב על גבי בהמה מודה רשב״ם דמידי קעביד, וכל הפוסקים חולקין עליו אף בקרון, דאף דלא עביד מידי איכא איסור תחומין. וכן כתב הריטב״א בהדיא [עירובין מג: ד״ה ולענין]. ע״ש. והרב מג״א [סק״ז] והרב אליה רבה [סק״ח] האריכו בזה, ונעלם מהם כל זה. ע״ש. (ערך השלחן – סק״ח)

קצד) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

עיין מג״א (סקי״ד) וז״ל: וא״ת למה כופין הסל לפני האפרוחים[98]. י״ל דשאני אפרוחים שעשויין לפרוח משם מיד וכו׳, עד ב״י סימן ש״י. צ״ע דלא הביא בשם התוספות דכתבו כן להדיא בשבת (דמ״ו) [מג.] בד״ה בעודן עליו וכו׳, שהקשו כנ״ל, ותירצו כי מיד שבאו על הסל בידו להפריחן. ע״ש. ומוכח שם להדיא דאף לפי שעה אסור לבטל כלי מהיכנו, דמשום הכי אסור. אף דמתניתין [שם מב:] כרבי שמעון דמתיר לאחר שכבה, מ״מ כיון דבעודו דולק אסור, לכן אין נותנין כלי תחתיו, דזה לא הוי בידו להסירו, והוי ביטול כלי לפי שעה. אף ביש הפסד מוכח מהתוספות שם ד״ה כופין וכו׳, דאסור לבטל כלי מהיכנו, ושם מירי אף לפי שעה כמו שכתוב בד״ה בעודן וכו׳. ע״ש. וע״ש במהרש״א [מב: ד״ה בד״ה ואין] שכתב, ואע״ג דבשמן המטפטף מירי, דמותר בטלטול. (ו[כ]מ״ש התוספות במתניתין [שם מב:] בד״ה ואין ניאותין כו׳, דליכא ביטול מצוה במה שמטלטלו, ואין אסור רק ליהנות ממנו משום דהוקצה למצותו. וע״ש במג״א סימן רע״ט (סק״ב), דסבירא ליה נמי סברא זו. ע״ש. וגם לא הוי בסיס לדבר האסור אלא בעוד שהוא דולק, דהוי בסיס לשלהבת. והוי השמן הנוטף בזה כמו מותר השמן דמתיר רבי שמעון, ומותר בטלטול אף בשמן המטפטף, ואינו אסור אלא בהנאה. והיינו דלענין זה לא דמי למותר שמן דמותר אף בהנאה, דשם הוא אחר שכבה, אבל בעוד שדולק אסור השמן הנוטף בהנאה, דלזה אמרינן דהוי הוקצה למצותו. וע״ש במהרש״א, ומהר״ם [ד״ה ואין], ופני יהושע [ד״ה במשנה]). וא״כ כיון דמותר בטלטול לא הוי ביטול כלי מהיכנו. ותירץ מהרש״א דמ״מ הוי ביטול כלי מהיכנו, כיון דאסור ליהנות ממנו. והיינו דאינו יכול להשתמש באותו כלי כל זמן שהשמן בתוכו, ואם ירצה להריקו לכלי אחר יבטל כלי השני מהיכנו. ע״ש. וצ״ע בזה, דזה הוי דין חדש ולא הובא בפוסקים כלל, דאף בדבר דמותר הטלטול, כיון דאסור בהנאה, אסור להעמיד כלי תחתיו, דהוי ביטול מהיכנו, אף דלא הוי כמחברו בטיט כלל, דהא מותר לטלטל הכל, מ״מ כיון דלא יוכל להשתמש בתוכו עם דבר האסור בהנאה המונח בתוכו, הוי ביטול כלי מהיכנו. וזה הוי חידוש גדול. ומוכח שם בדברי התוספות הנ״ל דעל כרחך צריך לומר כדברי מהרש״א ז״ל. אך לדינא אין נפק״מ בזה, כיון דאנן קי״ל כרבי יהודא כמ״ש סימן רע״ט [ס״א] דאף מותר השמן שבנר אסור לטלטלו, ומכל שכן בשמן המטפטף, וא״כ שפיר הוי ביטול כלי מהיכנו, לכן אין נותנין כלי תחתיו, שיהא גם הכלי אסור לטלטלו, ואתי שפיר הא דלא הביאו הפוסקים כאן. ומיהו מ״מ יש נפק״מ במקום אחר בכה״ג דמותר גוף הדבר בטלטול, רק דהוי איסור הנאה מכח דהוקצה למצותו, דמוכח מהתוספות ומהרש״א הנ״ל דאסור ג״כ ליתן כלי תחתיו כמו שכתבו כן לרבי שמעון, וצ״ע בזה. (עצי לבונה – מעין גנים)

קצה) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

עיין במג״א [סקי״ד], שתמה על הרב ב״י שהשמיט דין המבואר להדיא בש״ס (שבת דף קנ״ד [ע״ב]) דבכולסא אסור, דהיינו זכוכית רחבה שאינו כלי, לפי שאין כאן רק הפסד מועט. ולכאורה עלה על לבי ליישב בפשיטות, דבאמת הר״ן ז״ל [שם סו: ד״ה ואחרים] הקשה מאי חשש איסור יש בדבר בשליפי זוטרי, ותירץ משום ביטול כלי לפי שעה, ודוקא במקום הפסד מרובה התירו ביטול כלי לשעה. והרב ב״י לא סבירא ליה כן, וסבירא ליה טעם אחר, דרב הונא [שם מג:] סובר באמת דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, והקשו התוספות [שם ד״ה כבר] דא״כ קשה אהך דרב הונא דבשליפי זוטרי יכול להניח תחתיהן כרים וכסתות, הא אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, ותירצו דבמקום הפסד מרובה מותר לטלטל אף לצורך דבר שאינו ניטל. עיין שם. ולפי זה בכולסא דאין כאן הפסד מרובה אסור לרב הונא, משום שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, והיינו לרב הונא, אבל לדידן דקיי״ל דכלי ניטל אף לצורך דבר שאינו ניטל, אף בכולסא שרי, ולכך השמיט הש״ע דין זה. ואמנם עדיין קשה, איך יפרש לדידן הך דברייתא [שם קנד:] דמבואר להדיא דאין להניח כרים וכסתות תחתיהן, כיון דאנן קיי״ל דכלי ניטל אפילו לצורך דבר שאינו ניטל. ונלע״ד ליישב על נכון, דהנה לכאורה קשה בהא דהקשה הש״ס מהך ברייתא לרב הונא, מאי קושיא, דלמא הך ברייתא מיירי בשליפי רברבי. וכן הקשה הרשב״א [שם ד״ה התם]. אמנם נראה לענ״ד ליישב על נכון על פי שיטת הר״ן הנ״ל, דהנה התוספות [שם מג. ד״ה טבל] הקשו בהא דקאמר הש״ס במסכת שבת [שם], דאף אי אסור לבטל כלי מהיכנו, מ״מ מותר להניח [עליו] טבל, כמבואר בש״ס דף מ״ג שם, דמי שנשברה לו חבית של טבל בראש גגו מביא כלי ומניח תחתיו, מטעם דטבל מוכן הוא אצל שבת, שאם עבר ותיקנו מתוקן, והרי

הערות וציונים

98. כמ״ש בסימן ש״ח (סל״ט).

אוצר ההלכה

מבואר בהך ברייתא דבטבל ועששיות אין להניח כלי תחתיו, ונדחקו בדבר. ואמנם באמת הדבר נכון מאוד, דבודאי אי נימא דאסור לבטל כלי מהיכנו לפי שעה, והיינו כמו בשליפי זוטרי דיש אופן דרשאי לטלטלו, אמנם מ״מ מיקרי ביטול כלי מהיכנו לפי שעה, כל שכן בטבל, כיון דכמו שהוא אי אפשר לטלטלו רק אחר התיקון, מקרי על כל פנים ביטול כלי מהיכנו לפי שעה, דהיינו עד שיתקן את הטבל, והא דקאמר הש״ס בחבית של טבל שנשברה דמותר להניח כלי תחתיו, היינו משום דבמקום הפסד התירו ביטול כלי מהיכנו לפי שעה, ומעתה לפי דעת המקשה דלא ידע לחלק, שפיר הקשה, דעל כרחך מיירי רק בביטול כלי מהיכנו לפי שעה דומיא דטבל, ובזה אין חילוק בין שליפי רברבי לשליפי זוטרי, ודו״ק כי זה ברור. (ישועות יעקב – סק״ג)

קצו) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

עיין בספר מגן אברהם [סק״ד] שהביא דברי הר״ן [שבת סו: ד״ה ואחרים] דמלשון הש״ס מבואר דאף ביטול כלי מהיכנו לשעה אסור, כמבואר בש״ס דשבת שם [קנד:], דבמקום דליכא הפסד כלל, אף ביטול כלי לשעה אסור, דאל״כ מאי חשש יש בשליפי זוטרי. וכבר כתבתי בזה לעיל [סק״ג][99]. אמנם הרב הנ״ל הקשה לעיל סימן רס״ה [סק״ב], דכתב הב״י בעצמו בשם הגהות אשירי [שבת פ״ג סימן י״ח], בהא דקיי״ל דאין נותנין כלי תחת הנר משום ביטול כלי מהיכנו, דתחת נר של חלב מותר משום דאפשר לנערו, אף דהוי ביטול כלי מהיכנו לשעה עכ״פ. והנ״ל בזה בביאור הענין, דבאמת כתבו התוספות [שם מג. ד״ה דמבטל] דבהך טעמא דביטול כלי מהיכנו דברי רש״י סותרין זה את זה, דבפרק כירה [שם מב:] בהך דאין נותנין כלי תחת הנר לקבל שמן משום דמבטל כלי מהיכנו פירש״י [ד״ה כלי], משום דנראה כבונה, ובפרק מי שהחשיך [שם קנד:] פירש״י [ד״ה והא], משום דנראה כסותר. וביאור הענין, דנראה כבונה היינו משום כיון דאינו יכול לטלטל הכלי ממקומו, הוי כבונה הדבר ומירחו בטיט שלא יזוז ממקומו. ובדבר שנעשה לקבל, כגון כלי העומדת לקבלה, באמת אין חילוק אם מקבל לתוכו שמן או דבר אחר, ועל כן לא שייך הטעם דסותר, דבאמת אין כאן סתירת כלי, כיון דמשתמש בתוך הכלי בדבר שדרך הכלי לעשות בה השתמשות הזאת, רק הטעם בונה שייך כיון שאי אפשר לטלטל הכלי ממקומה. ואמנם בהך דמביא כרים וכסתות ומניח תחתיהן, כיון דאין השתמשות כרים וכסתות להניח תחתיהן רק לשכיבה, אם כן כשמניח עליהן דברים כאלו מחזי כסותר. וזה פשוט בדעת רש״י ז״ל. וכן ראיתי בספר פני יהושע [שם מג. ד״ה בתוס׳] שכתב כדברים האלה. ומעתה אתי שפיר, דכבר כתבתי בזה במקום אחר בישוב קושית התוספות [שם צה. סוד״ה והרודה] בהך דאמאי יתחייב בונה ביו״ט, כיון דמגבן חייב משום בונה, ומותר ביו״ט לצורך אוכל נפש של בו ביום, נימא מתוך שהותרה בנין לצורך [וכו׳]. והבאתי דברי הירושלמי פרק כלל גדול [שבת פ״ז ה״ב דף נ״ב ע״ב] וריש פרק הבונה [שם פי״ב ה״א דף ס״ח ע״א], וז״ל הירושלמי: בונה האיך היה במשכן, מעמידין קרשים על אדנים. ולאו לשעה היתה. כיון דכתיב ״על פי ה׳ יחנו ועל פי ה׳ יסעו״ [במדבר ט׳, כ׳] כבנין שהוא מתקיים דמיא. ע״ש. וביאור הדבר כמו שפירש המפרש [קרבן העדה] שם, דבנין שידוע שסופו לסתור היום לא חשוב בנין, ועל זה הקשה הירושלמי דהקרשים בנין לשעה הוא, ומשני כיון דכתיב על פי ד׳ יחנו הוי כבנין עולמית. עכ״פ נשמע מזה דבנין לשעה לא חשוב בנין[100]. ומעתה כל שכן במה שגזרו בדבר שדומה לבנין, היינו עכ״פ בדבר שדומה לבנין עולמית. וכיוצא בדבר קיי״ל לענין קשירה [סימן שי״ז ס״א בהגה], דקשירה שסופו להתיר היום לא חשוב קשירה. ומעתה אתי שפיר, דבאמת ביטול כלי מהיכנו לשעה בדבר שהיום יתבטל הביטול ויהיה רשאי לטלטלו, דהוי בנין לשעה, רק בדבר שאי אפשר לטלטלו לעולם, תו עכ״פ כל יום שבת חשוב בנין. ואמנם הטעם דסתירת החפץ שייך אף בדבר שהוא לשעה, כיון דעומד לשכב עליו והוא מיחדו לדבר אחר פשיטא דחשוב סתירה, ואולי יסתור הדבר ועומד לבנותו היום פשיטא דחשוב סתירה. ומעתה אתי שפיר, דשם בהך דמביא כרים וכסתות פשיטא דאף ביטול כלי לשעה אסור משום דמחזי כסותר. והדברים ברורים למבין.
(ישועות יעקב – סק״ד)

קצז) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

כתב מג״א (סק״ד), ואם תאמר למה כופין את הסל לפני האפרוחים וכו׳. יש לומר דשאני אפרוחים שעשויים לפרוח משם מיד וכו׳. ב״י סימן ש״י [ס״ק]. וכן כתב הרשב״א בחדושיו [שבת] דף קנ״ד [ע״ב ד״ה אלא]. וע״ש שתירץ עוד תירוץ אחר.
(זכרון אברהם)

קצח) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

וכבר נתבאר בסימן רס״ה (סק״א)[101] דלדעת הר״ן ז״ל [שבת סו: ד״ה ואחרים] בשם אחרים יש בזה איסור משום ביטול כלי מהיכנו למקצת שבת, אלא שהתירו משום הפסד. וכן היא דעת הרשב״א ז״ל [שם קנד: ד״ה אלא]. ולכן בכולסא, שהם חתיכות רחבות של זכוכית דליכא פסידא בשבירתן, לא שרי להביא כרים וכסתות תחתיהן. וכתב המג״א (סקי״ד) דכן יש להורות. אבל דעת הרמב״ן ז״ל בחדושיו [שבת קנד: ד״ה אלא][102] כדעת הרז״ה ז״ל [במאור שם סו: ד״ה אמר רב הונא] שנתבאר שם, וכתב שלשון ביטול כלי מהיכנו אינו אלא כשמבטל לכל השבת, וכלי לקבל ביצה וכלי לקבל נצוצות דעתו שיהיו שם כל היום. ע״כ. [עיין סימן ש״ח סקל״ד][103]. והא דאסרינן הכא בכולסא, כתב במלחמות [שם]

הערות וציונים

99. נדפס באות הקודמת. **100.** ועיין בתרומת הדשן (סימן ס״ה), ובב״י (או״ח סימן רנ״ט ס״ז), ובשו״ת הר צבי (ח״א קונטרס ל״ט מלאכות, מלאכת בונה), ובשו״ת יביע אומר (ח״ז חאו״ח סימן נ״ה אות ב׳), ובשו״ת יחוה דעת (ח״ב סימן נ״ה). **101.** נדפס לעיל בסימן רס״ה אות מ״ד. **102.** ראה הערה 51. **103.** תוספת זו מההשמטות לספר.

אוצר ההלכה

דכיון דהפסד שבירתן מועט, כגון זה שלא לצורך חשבינן ליה. והכי נמי אמרינן בפרק משילין ([ביצה] דף ל״ו ע״א), כדי יין וכדי שמן אצטריך ליה, סלקא דעתך אמינא להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו, קמ״ל. אלמא משום הפסד הוא שמכסין פירות הראוין בכלים הראוין, ובכולסא זו הפסד מועט שבמעוטין היא, ומש״ה אין כלי ניטל להצלתן. עכ״ל הרמב״ן ז״ל. ולדעתו ז״ל ביטול כלי מהיכנו למקצת שבת מותר בהפסד מועט שאינו מועט שבמעוטין, ולא שייך ביטול כלי מהיכנו אלא בדעתו שיהיה שם כל היום, ואז אסור לנער לדעת התוספות [ביצה ב. ד״ה ובית הלל] שהביא המג״א בסימן ש״ח (סק״נ), וכן נראה שהוא דעת הרמב״ן ז״ל [שבת קמג. ד״ה והא], ואקוה לדבר שם [סקל״ג] מזה. וכבר כתבתי בסימן רס״ה [סק״א] שהמנורה הטהורה [שם סק״ב] הכריע כדברי המלחמות, וכתב שראיתו מוכרחת בש״ס דפרק משילין. וצ״ע אם יש בזה כדי להכריע, דרואני שהרשב״א [שבת קנד: ד״ה אלא] והר״ן [שם סו: ד״ה ואחרים] ז״ל, הגם שראו דברי הרמב״ן ז״ל, לא בטלו דעתם בשביל הראיה המוכרחת מפרק משילין. ואזכה לדבר מזה בסימן ש״ח ס״ד. ובפרט שדעת האור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן כ״ט] להחמיר אף באפשר לנער מיד, וכמו שאכתוב שם [עיין שם סק״ד][104]. (תהלה לדוד – סק״ט)

קצט) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

הקשה המג״א [סקי״ד], אמאי השמיטו הרי״ף [שבת סו:] והרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳] והב״י דין עששיות, דלא חששו להפסד מועט כדמסיק הש״ס [שם קנד:] בהדיא. יע״ש. וראיתי למו״ה ערך השלחן [סק״ח][105] שכתב, דנ״ל דס״ל כמו שכתב הרז״ה [במאור שם סו: ד״ה אמר] דביטול כלי מהיכנו לפי שעה שרי אפילו בהפסד מועט, והא דלא חששו להפסד מועט, היינו משום דסבירא ליה לרב הונא [שבת מג:] דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, ואם כן למאי דקי״ל בסימן ש״י [ס״ו] דכלי ניטל אף לדבר שאינו ניטל, אפילו הפסד מועט שרי. יע״ש. ותמיה לי, דהא הרי״ף [שם] והרא״ש [שם] כתבו, מהא שמעינן דלית הלכתא כרבי יצחק דאמר בפרק כירה [שם מג.] אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, דהא הכא אוקימנא בקרני ד[א]ומני דלא חזיין, וקאמר מביא כר או כסת ומניח תחתיהן. יע״ש. אלמא דסבירא להו דרב הונא לא סבירא ליה כרבי יצחק, ואפילו הכי קאמר בגמרא אליביה דלא חיישינן להפסד מועט. וע״ש במאור ולהרמב״ן במלחמות. (שלמי תודה)

ר) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

כתב מג״א (סקי״ד), וצ״ע על הרב ב״י שהשמיטו, מאחר שהוא מפורש בגמרא [שבת קנד:]. כבר כתבתי בסימן רמ״ד[106] שהתוספות בדף מ״ג [ע״ב ד״ה כבר] כתבו בפירוש, דהתם (על) רב הונא לשיטתו, דסבירא ליה אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, אבל בלאו הכי אין שום איסור. ולדידן דלא קיי״ל כרב הונא, אין כאן שום צורך להפסד. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רא) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

המג״א (סקי״ד) כתב, דלכן השמיט הא דאמר בש״ס שבת (דף קנ״ד ע״ב) בכולסא, כיוון דליכא רק הפסד מועט בשבירתן, אסור להניח כרים וכסתות תחתיהן, אף דיכול לשומטן. והש״ס דייק כן מדתניא היתה טעונה טבל ועששיות מתיר החבלים והשקין נופלין, ואע״פ שמשתברין, משום דליכא רק הפסד מועט, דהרי״ף [שבת סו:] והרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳] סוברים דלהפסד מועט נמי חששו, כיון דלא היה עליהן בין השמשות ודעתו לשמטן לא הוי בסיס לדבר האסור. וסיים המג״א, ומ״מ צ״ע שהשמיטו, כיון דהוא בהדיא בגמרא, לא הוי ליה להרב ב״י להשמיטן, אף דהרי״ף והרא״ש השמיטו. ע״כ.

ובעניי דבריו צ״ע, ומהנראה דאישתמיט ליה להמג״א במחכת״ה דברי התוספות שלא הביאן כלל, דהתוספות בשבת (דף מ״ג ע״ב) ד״ה כבר תירגמא, כתבו, דהר״י אמר דמה דאמרינן קמ״ל דלהפסד מועט לא חששו, דאין כאן שום איסור, רק דהש״ס קאי אליבא דרב הונא, דסובר דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, להכי בהפסד מועט לא חששו, ובהפסד מרובה חששו להך דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל, וא״כ למאי דקיי״ל דכלי ניטל אף שלא לדבר הניטל, אף בהפסד מועט מותר. והא דתנן [שם קנג.] דמתיר השקין והן נופלין אע״פ שמשתברין, איירי בשליפי רבדבי, דאי אפשר לשמוט הכרים מתחתיהן עד אחר השבת, ומבטל מהיכנו לכל השבת, לכן אסור להניח כרים תחתיהן. והש״ס [שם קנד:] היה יכול לתרץ כן, רק רצה לתרץ אליבא דרב הונא, ולהודיע דבהפסד מרובה אף רב הונא מודה דכלי ניטל אף לצורך דבר שאינו ניטל. ויכול להיות דהמקשה ג״כ סבירא ליה דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, ולהכי מקשה מטבל וכו׳. אבל מאן דלא סבירא ליה כן, פשוט דמשני דאיירי במבטל לכל השבת. וא״כ ודאי כיון דגם התוספות סבירא להו הכי, לכן השמיט דעת הר״ן [שם סו: ד״ה אחרים]. גם מהנראה דהרבה פוסקים לא סבירא להו כהר״ן דאסור משום ביטול לשעה לכן אסור בהפסד (מיעוט) [מועט], רק סוברים ביטול לשעה לאו ביטול הוא, כמו שכתב הגהות אשרי [שם פ״ג סימן י״ח] המובא במג״א ריש סימן רס״ה [סק״ב], וזה ברור. (גנזי חיים – סק״ט)

רב) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

כתב במג״א (סקי״ד), אבל הר״ן [שבת סו: ד״ה ואחרים] כתב דאפילו לבטל כלי מהיכנו לפי שעה אסור. עיין בחדושי חתם סופר למסכת שבת לדף מ״ב [ע״ב] בד״ה אין, מה שכתב בזה. (מגיני חיים)

רג) שם ודוקא במשואות קטנות שיכול לשמטן מתחתיהן וכו׳.

כתב במג״א (סקי״ד), וכן דעת הרי״ף וכו׳ דהשמיט הא דבבולסי. נ״ב: הכוונה שהמחבר כתב סתם ולא חילק בין הפסד מרובה להפסד מועט, על זה כתב, וכן דעת הרי״ף [שבת סו:] והרא״ש [שם פכ״ד סימן א׳], שג״כ לא חילקו.

הערות וציונים

104. תוספת זו מההשמטות לספר. **105.** נדפס לעיל אות קצ״ג. **106.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״א בסימן רמ״ד אות ש׳.

אוצר ההלכה

שם במג״א, וא״ת למה כופין הסל לפני אפרוחים. נ״ב: קשה לדברי הר״ן [שם סו: ד״ה ואחרים] שמבטל כלי למקצת השבת עכ״פ. על זה תירץ הב״י [סימן ש״י ס״ו] כיון שהם פורחין. ודו״ק.

שם במג״א, משמע אבל אם אינם כלים לא. חידוש שהמג״א הביא זאת מדעת עצמו ובלשון אפשר, הלא כתוב ומפורש בב״י.

שם במג״א, והתוספות [שבת קנד: ד״ה בחיבור] כתבו וכו׳. אבל רש״י פירש שם [ד״ה מאי לאו], משום שהאיש סומך על חמור, משמע דוקא בהאי גוונא אסור, משא״כ לפירוש התוספות אסור בכל גונא אם הוא באופן הנ״ל. (אהל ברוך)

רד) שם שיכול לשמטן וכו׳. כתב מג״א (סקי״ד), והכא שרי משום הפסד מרובה, אבל אם הם חתיכות זכוכית רחבות דאיכא הפסד מועט בשבירתן, אסור להניח כרים תחתיהן וכו׳. משמע מדברי רבנו שאנו דנים על החפץ אם יש בו הפסד מרובה. אולם בפתחי תשובה יו״ד (סימן ל״א אות ב׳) הביא שאנו דנים על הבעל דבר, אם לגביו חשוב זה הפסד מרובה, ולכן מחלקינן בין עני לעשיר. וכתב על פי זה, שבהמה אחת של שותפים אסורה, כיון דלכל חד לא הוי הפסד מרובה, אבל אילו היתה של איש אחד היינו מתירין אותה, דהוי הפסד מרובה. ועיין בברכי יוסף חו״מ (סימן ו׳ [סק״ן]) שהאריך בענין אי שני שותפים תובעים פרוטה אחת, אי בית דין נזקקים להם, כיון שלכל חד אין תביעת פרוטה[107], או בתר ממונא אזלינן, ויש כאן תביעת פרוטה, והעיר מדוכתי טובי. וראה בפתחי תשובה חו״מ (סימן צ״ג סק״ד).

ויעוין בגמרא כתובות (דף כ״א ריש ע״א), לרבי על כתב ידן הן מעידין, לדברי חכמים על מנה שבשטר הן מעידין וכו׳. ובבבא קמא (דף ק״ח ע״א) בעי רבינא, חומש וכפילא בתרי גברא מאי, היכי דמי, כגון דמסר שורו לשני בני אדם וטענו טענת גנב, חד נשבע והודה, וחד נשבע ואח״כ באו עדים, מהו, מי אמרינן בחד גברא קפיד רחמנא דלא ישלם חומשא וכפילא, אבל בתרי גברי האי ישלם כפילא והאי ישלם חומשא, או דילמא עלוהי חד ממונא קפיד רחמנא דלא נשלם עלה חומשא וכפילא, והכא חד ממונא הוא, תיקו. ובסנהדרין (דף י״ד ע״ב), שלשה מטילין לכיס אחד מהו וכו׳. וכגון זה בירושלמי סוטה (סוף פ״ג), ר׳ ירמיה בעי, גנב משל שותפין מה את עביד ליה, כגניבה אחת או כשתי גניבות וכו׳. וכן בבבלי בבא קמא (דף ק״י סוף ע״א), אמר רבא גזל הגר שאין בו שוה פרוטה לכל כהן וכהן לא יצא ידי חובתו וכו׳. וזה יתאים עם מה שכתב הברכי יוסף מדברי רבא בבבא מציעא (דף כ״ו ע״ב) דאמר, האי דאמרן כשלשה אינו חייב להחזיר, לא אמרן אלא דלית ביה שוה פרוטה לכל חד וחד וכו׳. ויעוין בבבא מציעא (דף צ״ו ע״א), שאל שתי פרות לעשות בהן וכו׳, מי אמרינן זיל בתר שואל ומשאיל ואיכא פרוטה, או דילמא זיל בתר פרות, וכל חדא וחדא ליכא ממונא. ועיין בבבא בתרא (דף צ״ג ריש ע״ב), תרווייהו בתר רובא אזלי, מר אזיל בתר רובא דאינשי, ומר אזל בתר רובא דזריעה. ובקדושין (דף ז׳ ע״ב), שתי בנותיך לשני בני בפרוטה מאי וכו׳. שקוטב כל פלוגתות אלו הוא או אזלינן אחרי האיש או אחרי החפץ שעליו דנים.

ויעוין בסוטה (דף מ״ג ע״ב), ולוקמי בכרם אחד של שני שותפים, דהאי הדר אדידיה והאי הדר אדידיה. אמר רב פפא זאת אומרת כרם של שני שותפין אין חוזרין עליו מעורכי המלחמה. ומאי שנא מחמשה אחין ומת אחד מהן במלחמה דכולן חוזרין. התם כל חד וחד קריין ביה אשתו, הכא כל חד וחד לא קרינן ביה כרמו. ע״ש. ובסוגיא שבחולין (דף קל״ו ע״א), (דילך) [דידך] אין שותפות לא וכו׳. ובנדרים (דף ס״ח ע״א) בנערה המאורסה דאביה ובעלה שותפין להפרת נדריה, ואם הפיר הבעל ולא הפיר האב, פליגי בית שמאי ובית הלל אי בעל מיגז גייז או מקלש קלישׁ. ובירושלמי שביעית (פ״י ה״ג) השותפים אין להם פרוזבול, דכל קלח וקלח של שותפות הוא. ועיין שם דמאי (פ״ו ה״ו). ובבבלי (חולין) [בבא מציעא] (דף צ״ו ע״א), שאל משותפין ונשאל לו אחד וכו׳. ובשבת (דף (צ״ג) [צ״ב] ע״ב), זה אינו יכול וזה אינו יכול וכו׳. ועין תוספות גיטין (דף מ״ז ריש ע״ב) טבל וחולין מעורבין וכו׳. ובמקום אחר הערתי מזה לענין ספר תורה של שותפים. (שקוטב החקירה אי נידן שותפות כאלו לכל אחד יש חצי, אך כל כמה שלא חלקו לא הוברר חלקו של כל אחד, או שבכל פסיעה ופסיעה יש לשניהם חלק, עיין בירושלמי סוף בבא מציעא [פ״י ה״ן], כותל שבין שתי מחיצות, רב ושמואל, חד אמר מחצה לזה ומחצה לזה, וחד אמר כולו לזה וכולו (וזה) [לזה], וכתבתי בספרי שם עולם ח״ב [אות שמ״א] להכריע ולסיים שמעתתא על פי דברי הבבלי בבבא מציעא (דף ק״ז ע״א), אילן העומד על המיצר, אמר רב הנוטה לכאן לכאן, ושמואל אמר חולקין. ומצינו הרבה ענינים ששותפות גוי אינו פוטר חלקו של ישראל, וענינים שיד נכרי באמצע פטור מכלום. ועיין במנחת חינוך קלו״מ מצוה ר״פ, (ובשאגת אריה סימן צ׳, וברמב״ם הלכות תרומות פ״א ה״כ) ושם מצוה מ״ב, עבד עברי של שותפים, ומצוה נו״ן, ועוד שם סוף מצוה ס׳. ויעוין בנחל אשכול [ח״ב] הלכות ס״ת צד ל״ה[108]) ויעוין בשיירי קרבן לירושלמי גיטין (פ״א ה״א) ד״ה וייבא כהדא, וביו״ד סימן של״ג (סעיף ט׳), כמה צאן יהיו לו ויהיו חייבות בראשית הגז, לא פחות מחמש. ושם (סעיף י׳), השותפים כו׳, והוא שיהיו לכל אחד כשיעור, אבל חמשה צאן בלבד של שני שותפין פטורין. בשביעית (פ״א מ״ה), שלשה אילנות של שלשה בני אדם הרי אלו מצטרפין וכו׳. ובירושלמי תרומות (פ״י סוף ה״ה) שאמרו דבר של רבים אינו נאסר, אע״פ שלכל אחד הוי הפסד מועט, לאשר היא של רבים ונחשב כהפסד מרובה. ויעוין בתוספות יו״ט כתובות (פ״י מ״ד) בשותפות אי למנין האישים או כפי המעות. ובמג״א סימן רמ״ד

הערות וציונים

107. וכדאיתא בחו״מ (סימן ו׳), שאין דיינים יושבים בדין לדון על פחות משוה פרוטה. **108.** ר״ל, עמוד 35.

אוצר ההלכה

(סקי״ח) אי חשבינן כל יום בפני עצמו בהפסד מרובה. ובקצור הוראת אסור והיתר שבש״ך (ס״ס רמ״ב אות ג׳) כתב, שעת הדחק היינו דוקא במקום הפסד מרובה, או בהפסד מועט לעני בדבר חשוב וכו׳, ולא מיקרי הפסד מרובה אע״פ שמפסיד כל הריוח, כיון שאינו מפסיד הקרן. ויעוין בפמ״ג פתיחה ליו״ד [כללים בהוראת איסור והיתר אות ז׳] שהפסד מרובה הוי אך כשמפסיד שתות מהקרן. (נפש חיה – מרגליות)

רח) שם אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן אסור וכו׳ אלא פורקן בנחת. כתב הטור, אבל אם הן גדולים שאינו יכול כו׳. וכן הוא לשון הרמב״ם פרק א״ך מהלכות שבת [ה״י], ועיין בהרב המגיד והרב לחם משנה [שם] ולהמג״א (סקי״ד), שכתב[ו] לסברת הרמב״ם, שאם אינו יכול לפורקן בנחת מותר לבטל כלי מהיכנו בהפסד מרובה. ועיין בחדושי הרשב״א לשבת [קנד: ד״ה התם] שחולק ע״ז. ונראה כדמות ראיה לסברת הרמב״ם ז״ל, ממאי דאמרו שם גבי חמורו של רבן גמליאל היתה טעונה דבש, ולא רצה לפורקה משום דצער בעלי חיים דרבנן וכו׳, אלמא דעבר על איסור דרבנן משום הפסד, וסובר הרמב״ם דהוא הדין לבטל כלי מהיכנו, דמה לי זה מה לי זה, הכל הוי דרבנן. ולהרמב״ן [שם ד״ה ואוקימנא][109] והרשב״א ז״ל יש לומר דמחלקין, דשאני ההיא דצער בעלי חיים דהוי בשב ואל תעשה, מה שאין כן לבטל כלי מהיכנו בידים. ולהרמב״ם יש לדקדק דמאי פריך לרב הונא [שם] מהברייתא דהיתה בהמתו טעונה טבל כו׳ ואף על פי שמשתברין, הרי רב הונא לדעת הרמב״ם אדרבא בא להחמיר, דבשליפי זוטרי יותר טוב להביא כרים וכסתות מלפורקן בנחת, ובשליפי זוטרי ליכא איסור ביטול כלי מהיכנו, אבל היכא דאי אפשר בענין אחר דמותר ביטול כלי מהיכנו ודאי שמוסכם לכולי עלמא מסברא משום פסידא, וא״כ מאי מקשי לרב הונא מהברייתא, תיקשי לכולי עלמא, דכיון דמשתברין למה אינו מותר לבטל כלי מהיכנו. ונוכל ליישב דעת הרמב״ם, דכל מה שהתיר משום פסידא לבטל כלי מהיכנו, הוא מדינו של רב הונא שהתיר להביא כרים, דנהי דליכא איסור ביטול כלי מהיכנו, מ״מ איכא טירחא שלא לצורך, דהוא נמי איסור מדרבנן, עיין להרמב״ן ז״ל במלחמות [שם סו:], אפ״ה התיר משום פסידא, והוא הדין לבטל כלי מהיכנו, דאין לחלק באיסורין דרבנן. ומה שהקשה הש״ס לרב [הונא] והא קא מבטל כלי מהיכנו, עיין בלחם משנה ז״ל שישבו לסברת הרמב״ם ז״ל. ולכך הקשה הגמרא לרב הונא מהברייתא, דכיון דמשום פסידא מתירינן ליה טירחא שלא לצורך, יתירו לו נמי להביא כרים ולבטל כלי מהיכנו, דאפילו דאיכא תרתי, ביטול כלי מהיכנו וטירחא שלא לצורך, אין לחלק בכך, דכיון דמתירין משום פסידא, מה לי חד איסור מה לי תרי. וממתניתין [שבת קנג.] דקתני נוטל הכלים הניטלין בשבת אין ראיה להתיר טירחא שלא לצורך, דאין שם כל כך טירחא, אבל לרב הונא קשה הברייתא, ומשני בבולסא דליכא כל כך פסידא, זה נוכל ליישב דעת הרמב״ם ז״ל.

ועיין בדברי הרשב״א ז״ל שם [קנד: ד״ה והא איכא] ובהרב מג״א שם [סקי״ד], שדקדקו מלשון רש״י ז״ל שם [ד״ה והא], שכתב וז״ל: והא איכא צער בעלי חיים, וליתי דאורייתא ולידחי דרבנן ביטול כלי מהיכנו. ע״כ. וסובר רש״י ז״ל דבמקום פסידא מתירינן ליה ביטול כלי מהיכנו. ולדעתי הקלושה נראה שאף לפי זה המונח, לשון רש״י אינו מדוקדק, דמה שייך לומר ליתי דאורייתא ולידחי דרבנן, שהרי אינו תלוי זה בזה לומר שידחה זה לזה, אלא משום איסורא דאורייתא דצער בעלי חיים צריך שישליכנה מעל החמור, ואף במקום פסידא, דבאיסור דאורייתא משום פסידא לא מתירינן ליה, והא דמתירינן ליה אח״כ איסור דרבנן משום פסידא הוא דבר אחר, ומה דחיה שייך בזה דכתב רש״י ליתי דאורייתא ולידחי דרבנן. ואי לאו דמסתפינא אמינא דפירוש רש״י הוי בזה האופן, דכשתירץ הגמרא [שם] מיצטרו זיקי, הוי ודאי דמיצטרו זיקי, והוי פסיק רישיה באיסור דרבנן, דהיינו מקלקל, דאסור פסיק רישיה אף באיסורין דרבנן כמו שכתב הרב מג״א סימן שי״ד (סק״ה), ומשום הכי הניחן על גבי חמור כדי שלא לעבור על איסור דרבנן, וסובר רש״י דכי האי גוונא דבכל גוונא איכא איסור דרבנן, דמיצטרו זיקי, מוטב שיבטל כלי מהיכנו, דאף דהתם הוי פסיק רישיה לבד, והכא עביד איסור בידים, כל כי האי מילתא משום פסידא התירו, כיון דמה נפשך עושה איסור דרבנן, ומשום הכי הקשתה הגמרא [שם] והא איכא צער בעלי חיים דאורייתא, ולמה הניחן על גבי חמור, דנהי דאם יפלו שקין מיצטרו זיקי ועביד איסור דרבנן, (ו)היינו מתירין לו ביטול כלי מהיכנו במקום איסור דמיצטרו זיקי משום פסידא, כיון דמ״מ יש איסור דרבנן, ומש״ה הניחן על גבי חמורו, מ״מ ליתי איסור דאורייתא ולידחי איסור דרבנן כו׳. ולפי זה אין גילוי ברש״י שיתיר ביטול כלי מהיכנו במקום פסידא היכא דאי נפלי לארץ ליכא איסור דרבנן, ודוק.

ועיין בדברי הרב בעל המאור [שבת סו:] ובדברי הרמב״ן [במלחמות שם] שכתב על דברי רב הונא דלהפסד מרובה חששו, היינו מפני הבהמה שלא תעמוד טעונה כו׳. וצריך להבין, דכל הפוסקים[110] פסקו דצער בעלי חיים דאורייתא, וכן משמע דף קכ״ח ע״ב. ועיין עוד בדברי הרז״ה [במאור שם] בהא דקאמר הגמרא להפסד מועט לא חששו, שדבריו מה שכתב בתחילה עם מה שכתב בסוף צריכין ישוב. ועיין בדברי הרשב״א בשיטתו [שם קנד: ד״ה וראיתי להר״ז] שכתב וז״ל: ונ״ל דאילו היו שליפי רברבי מוטלין וכו׳, אבל להביא כרים לכתחילה ולשים תחתיהם כו׳. עיין שם בלשונו באורך. וצריך להבין מה שכתב מהא דאמרי ר׳ אושעיא ורבי יצחק גופיה פרק נוטל [שם קמב:], שכח ארנקי מניח עליה ככר או תינוק כו׳, ואפילו לכתחילה מניחו עליה. ויש לחלק.

---

109. ראה הערה 51. **110.** עיין טוש״ע חו״מ (סימן ער״ב סעיף י׳).

אוצר ההלכה

ועיין בדברי הרב מג"א (סקי"ד) שכתב בתוך דבריו וז"ל: וכן דעת הרי"ף [שם סו:] והרא"ש [שם פכ"ד סימן א'] שהשמיטו הא דבבולסא כו'. ולא הבנתי דבריו כלל, דאיך תלוי בזה, הרי הברייתא קתני בפירוש דאסור, ונהי דליכא משום בסיס, מ"מ אסור מטעמא אחרינא כמו שכתב[ו] הרב בעל המאור והרמב"ן, ולמה דחו הרי"ף והרא"ש ברייתא מפורשת. ועיין בשלטי הגבורים [שם סו: אות ב'] שהביא דעת הר"ן [שם ד"ה דאי] שכתב ויש מי שאומר כו', וכתב עליו: ולי נראה דכל הפוסקין שוין דאם אין שם פסידא טובא כו'. ולא הבנתי דבריו, שהרי בעל המאור ז"ל כתב שם בפירוש כדעת יש מי שאומר שמביא הר"ן.

ועיין לעיל בתחילת דברי מה שישבתי לדעת הרמב"ם, וצריך לומר דמה שהתיר רב הונא דוקא כרים ולא לפורקן בנחת, אף דבכרים נמי איכא טירחא שלא לצורך, צריך לומר משום דלפורקן בנחת איכא נמי מעט טירחא בדבר שאינו ניטל, ואיכא נמי איסור מוקצה קצת, משום הכי יותר טוב להביא כרים דליכא אלא טירחא שלא לצורך, ובשליפי רברבי, אי אפשר לפורקן בנחת יותר טוב מהבאת כרים, דאיכא תרתי, טירחא וביטול כלי מהיכנו, ואי לא אפשר לפורקן בנחת יותר טוב ביטול כלי מהיכנו מלהתיר טלטול בהדיא, ודוק. (ידיו של משה)

רו) שם אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן אסור וכו' אלא פורקן בנחת. כתב מג"א (סקי"ד) כו', וכן כתוב בשלטי הגבורים [שבת סו: אות ב'] בשם ריא"ז בהדיא, וכן משמע ברש"י [שם קנד: בד"ה והא] כו'. משמע דמותר לבטל כלי מהיכנו במקום הפסד מרובה כו'. ע"כ. ובזה מתורץ קושית ראשונים, דמקשו, אמאי לא משני הגמרא [שם] על הקושיא מטבל ועששיות דמיירי בשליפי רברבי. ולפי"ז ניחא, דאי משני הכי, היה נראה דביטול כלי מהיכנו על כל השבת אסור אפילו בהפסד מרובה, דקתני בברייתא אפילו נשתברו, משום הכי מדחיק הגמרא [שם] בבולסי, דלא הוי אלא הפסד מועט, אבל בהפסד מרובה אפילו ברברבי מותר. (אומץ יוסף)

רז) שם אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן אסור וכו' אלא פורקן בנחת. כתב הטור, אבל אם הן גדולים כו'. עיין מה שכתב הרב ידיו של משה (דף ס"ט ע"ג)[111]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ד)

רח) שם אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן אסור וכו' אלא פורקן בנחת. כתב במג"א (סקי"ד), אבל המגיד משנה [הלכות שבת פכ"א ה"י] כתב, והוסיף רבנו להתיר הפריקה בנחת, [ד]מפני הפסד מרובה התירו לטלטל, ואפילו ביטול כלי מהיכנו. וכן כתב בשלטי הגבורים [שבת סו: אות ב'] בשם ריא"ז להדיא. וכן כתב ברש"י [שם קנד:] בד"ה והאיכא צער בעלי חיים, ואתי דאורייתא ודחי דרבנן ביטול כלי מהיכנו. והא דקפריך והא קמבטל כלי מהיכנו, היינו משום שיכול לפורקן בנחת. עכ"ל. הנה משמע דלעולם בהפסד מרובה מותר לבטל כלי מהיכנו, וקשה מהא דבשבת דף מ"ג [ע"א] דפריך על רב יוסף דאסור ליתן כלי לקבל ביצה משום ביטול כלי מהיכנו, ופריך עליו מחבית של טבל שנשברה, והא שם הוי הפסד מרובה, דיפסד כל מה שבחבית. ובאמת מה דכתב המג"א דריא"ז ורש"י נמי הכי סבירא להו, אינו מוכרח, דיש לומר לעולם משום הפסד מרובה לא דחינן איסור ביטול כלי מהיכנו, ומה דלא פירש רש"י כרמב"ן [שם קנד: ד"ה הא] דקושית הגמרא והאיכא צער בעלי חיים, ויתיר החבלים וישתברו הזיקי, היינו דסבירא ליה דאיסור צער בעלי חיים אינו כלל היכא דצריך לתשמישו ושלא יפסד ממונו, דהא מותר לעבוד בבעלי חיים כל מה שירצה, וכמו שכתב הנמוקי יוסף בפרק אלו מציאות [בבא מציעא יז: ד"ה גמ'] וז"ל: פסקו הגאונים [תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי) סימן נ"א] ורב אלפס ז"ל [שבת נא.] דצער בעלי חיים דאורייתא, והכי מוכח בפרק מפנין [שבת קכח:] דשרינן ביטול כלי מהיכנו דרבנן משום צער בעלי חיים דאורייתא. ומיהו דוקא בצער גדול, אבל צער מועט לא וכו'. וכי תימא אם צער בעלי חיים דאורייתא, זקן ואינו לפי כבודו למה אינו פורק. ותירץ הרמב"ן ז"ל [בבא מציעא לג. ד"ה וקשה] דעשה דכבוד התורה עדיף. וזה אינו מחוור (בעינו) [בעיני] רבנו נסים בר ראובן ז"ל [שם ד"ה ולענין], דזקן לאו דוקא קנה חכמה בלבד קא אמרינן, דהוא הדין למכובד, דאמרינן כל שבשלו פורק, בשל חברו נמי, וכדעת הרמב"ם בפי"א מהלכות גזלה [הי"ג], אלא הכא כיון דצער בעלי חיים הותר לתשמישן של בני אדם, כל שכן לכבודם בשב ואל תעשה, דגדול כבוד הבריות. עכ"ל. וע"כ הכא נמי ליכא לפרש הקושיא דמשום צער בעלי חיים יתיר החבלים ויפסיד הזיקי, על כן פרש"י דלדחות האיסור דביטול כלי מהיכנו, ואף דאינו נדחה מפני הפסד מרובה, מ"מ כיון דאינו מחויב משום צער בעלי חיים להפסיד ממונו, א"כ ממילא אי לא נתיר לו להביא כרים לא יפרוק מעל הבהמה, על כן ידחה ביטול כלי מהיכנו מפני צער בעלי חיים. והרמב"ן [שבת קנד: ד"ה והא] לשיטתו, השיג על רש"י, דגם שם לא סבירא ליה האי סברא, ואולי סבירא ליה גם במקום הפסד וצורך תשמישו לא הותר צער בעלי חיים גדול יותר מכפי ארח ארעא להשתמש בבעלי חיים.

ותלויית שמצאתי כן מפורש בריטב"א [המיוחס לר"ן] בפרק מי שהחשיך [שבת קנד: ד"ה והא] דחה דברי הרמב"ן וכתב וז"ל: ולי נראה דברי רש"י ז"ל עיקר, משום דאפילו מאן דאמר צער בעלי חיים דאורייתא, הני מילי שלא לצורך תשמישו של אדם, אבל לצורך תשמישו ושמירת ממונו ודאי שרי, שאל"כ אסור להטחין חמור ברחיים משום צער בעלי חיים, וכיון שכן, (הכי) [היכי] מקשינן והאיכא צער בעלי חיים, וכי מפני צער בהמתו יפסיד דבשו ומדותיו, הא ודאי לא, אלא הכי מקשינן, כיון דרבן גמליאל לא הוה מחויב להפסיד את שלו בשביל צער

הערות וציונים

111. נדפס לעיל אות ר"ה.

אוצר ההלכה

בהמתו, אי אמרת דצער בעלי חיים דאורייתא, ליתי ולדחי ביטול כלי מהיכנו דהוי מדרבנן. ומה [ד]קשיא ליה, אי הכי מה מקשה בדרב הונא והא קמבטל כלי מהיכנו, ולישני ליה דמשום צער בעלי חיים שרינן, אינה קושיא, מדפסיק רב הונא ואמר היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית ולא מפליג בין משוי מרובה למשוי מועט, משמע דאפילו במשוי מועט שרי, ובמשוי מועט זימנין דליכא צער בעלי חיים, כדאמרינן לעיל בפרק במה בהמה יוצאה [שבת נג.] גבי אוכף, חמור אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה, הלכך ליכא לאוקמה שריותא דרב הונא משום צער בעלי חיים. אבל הכא הוא דמקשי שפיר, דכיון דלמוצאי שבת מתה, ודאי מצטערת היתה בנתים וכו'. אבל מדברי הרמב"ם ז"ל בפכ"ט מהלכות שבת נראה שמפרשה כדברי הרמב"ן ז"ל. עכ"ל. מה שכתב הריטב"א פכ"ט הוא ט"ס וצריך לומר פכ"א [ה"י]. ומה שכתב שמדברי הרמב"ם נראה כרמב"ן, צריך לומר דסבירא ליה כמו שרצה הלחם משנה [שם] לעשות ט"ס בהרב המגיד [שם], ולגרוס מפני הפסד מרובה לא התירו לטלטל, ואפילו ביטול כלי מהיכנו. ע"ש בלחם משנה (ה"י). אבל לפי מה שכתב הלחם משנה אח"כ לקיים הגרסא בהרב המגיד, דמפני הפסד מרובה התירו וכו', א"כ אדרבה דעת הרמב"ם כרש"י, וכמו שכתב המג"א. והנה לפי מה שכתב הנמוקי יוסף הנ"ל, דצער בעלי חיים דאורייתא דוקא בצער גדול, מיושב יותר קושיות הרמב"ן, דרב הונא סתמא גמור אף כשליכא צער גדול, אבל בדרבן גמליאל דלערב מתה חמורו, הרי דצער גדול היה לה. ולפ"ז יש לומר דגם ריא"ז אזיל בהך סברא. נמצא לפ"ז לכולי עלמא זולת הרב המגיד לא דחינן ביטול כלי מהיכנו ופריקה בנחת מפני הפסד מרובה, רק במונח על בהמה ויש צער בעלי חיים גדול, בזה יש מקום לסמוך על רש"י ורמב"ם וריא"ז וריטב"א ורנב"ר ונמוקי יוסף הנ"ל, דאינו מחויב להפסיד ממונו משום צער בעלי חיים, וממילא נדחה איסור דרבנן פריקה או ביטול כלי מהיכנו מפני צער בעלי חיים. וראיתי (בק"כ) [בקרבן נתנאל] פרק מי שהחשיך [שם פכ"ד אות ז'] דכתב, דרוב הפוסקים לא סבירא להו כרש"י וריא"ז, ומרמב"ם אין הכרע כמו שכתב הלחם משנה, נמצא דרוב הפוסקים פליגי על רש"י וריא"ז, ודלא כמג"א שפסק כרש"י וריא"ז. ע"ש. והנה הריטב"א העלה עיקר כרש"י, ולפי מה שכתבו הרנב"ר ונמוקי יוסף הנ"ל בבבא מציעא, ג"כ אזלו על כרחך בסברת רש"י, וכן צריך לומר לדעת הרמב"ם לפי מה שכתב הנמוקי יוסף לסתור מכח דברי הרמב"ם תירוץ הרמב"ן, וא"כ מוכרע דעת הרמב"ם כרש"י. [ו]מן הר"ן אין הכרע, דהכא העתיק דברי הרמב"ן, ובבבא מציעא סבירא ליה כסברת רש"י, וא"כ ודאי כל מן דין סמוכו לנו בדרבנן במקום הפסד מרובה, אבל דוקא במקום צער בעלי חיים.

ומה שכתב המג"א, והא דקפריך והא מבטל כלי מהיכנו, היינו משום שיכול לפורקו בנחת. לכאורה בלא"ה מוכרח לומר כן לפי פרש"י [שם קכח: ד"ה והא] דמבטל כלי מהיכנו אסור דהוי כסותר כלי, א"כ איך נאמר שלא (שלא) יניח כרים רק יפלו הכלי זכוכית וישתברו, דזה הוי ממש סותר כלים, מוטב יבטל כלי מהיכנו, דאינו רק מחזי כסותר כלי, ולית לו פסידא, ועל כרחך צריך לומר דקפריך דלפרוק בנחת. ולפ"ז היה אפשר לומר הא דבכולסא אסור להניח כרים תחתיהן, כיון דלאו כלים הן לא שייך בהו סתירת כלים. ובזה אתי שפיר מה דקאמר בגמרא בתר דאוקמה בכולסא, ומאי אע"פ שמשתברין, מהו דתימא להפסד מועט נמי חששו. דלכאורה קשה, דאטו לא ידע דגם בכולסא יש הפסד, ויש רבותא טובא. אלא דהוה אמינא אע"פ שמשתברין ויש סתירת כלים לא שרינן להניח כרים לבטל כלי מהיכנו, אבל בכולסא אין זה רבותא כלל, ומאי אע"פ שמשתברין, ומשני דהרבותא משום ההפסד, והוה אמינא להפסד מועט נמי חששו, ודו"ק. והנה הא דבכולסא אינו מניח על בהמתו, כיון שמשתברין אינו מחויב בהפסד משום צער בעלי חיים כמו שכתבתי לעיל, יש לומר דמיירי דהפסד בהמתו עולה יותר. ולפי מה שכתב הישועות יעקב [סק"ד][112] דבמבטל כלי מהיכנו לכל היום יש איסור משום בונה ג"כ, דהוי כבנין קבע, אבל במבטל כלי מהיכנו לפי שעה אין איסור רק משום סתירה, יע"ש שהוכיח כן מהירושלמי [שבת פ"ז ה"ב דף נ"ב ע"ב]. לפ"ז יש לומר טוב טעם למה בשליפי רברבי לא התירו ביטול כלי מהיכנו, ובשליפי זוטרי התירו רק בכלים ולא בכולסא, דכבר נתקשו בה הראשונים, דאם בשליפי זוטרי לא מיחשב ביטול כלי מהיכנו, למה יתסר בכולסא, ואם חשוב ביטול כלי מהיכנו, גם בכלים יתסר כמו בשליפי רברבי. ובאמת דוחק גדול לומר דביטול כלי מהיכנו לכל היום אסור גם בהפסד מרובה, וביטול כלי מהיכנו לשעה אסור רק בהפסד מועט, ודברי חכמים ניתנו לשיעורין. אבל לפי מה שכתבתי יש לומר, היינו טעמא דביטול כלי מהיכנו לכל היום יש בו תרתי חששי, דסותר ובונה, ועל כן אף דהכלים משתברין אסור להביא כרים להניח תחתיהן, אבל בשליפי זוטרי דאינו מבטל כלי מהיכנו רק לפי שעה, אין בו חשש דמחזי כבונה, רק כסותר, ומוטב יתחזי כסותר, ולא יתיר החבלים והכלים ישתברו ויסתר ממש, אבל בכולסא דאינם כלים רק חתיכות זכוכית, אין בהם סתירת כלים, א"כ גם לבטל כלי מהיכנו לפי שעה אסור, דמחזי כסותר.

ובעיקר קושיין הנ"ל למה נאסר להניח כרים משום דמחזי כסותר כלים, ויניחם ליפול וודאי יסתור כלים ממש, יש ליישב על פי מה שכתבו תוספות בכתובות דף ה' ע"ב בד"ה אם, דגם לרבי יהודה [שבת מא:] דאוסר דבר שאינו מתכוין, מ"מ מקלקל ואינו מתכוין מותר, רק במקלקל מצד אחד ומתקן מצד אחר אסור. ע"ש. הכי נמי יש לומר לדידן דקי"ל כרבי שמעון [שם] דדבר שאינו מתכוין מותר, רק בפסיק רישא אסור, דמ"מ לא גרע מדבר שאינו מתכוין לרבי יהודה, ועל כן כשמניח כרים

הערות וציונים

112. נדפס לעיל אות קצ"ו.

אוצר ההלכה

ומבטלן מהיכנן מחזי כסותר, אף דמקלקלן מתשמישן, מ״מ מתקן לגבי הכלים הנופלים עליהן. ועוד דזה לא חשוב קלקול כלל, ואף דמחזי כסותר, אבל כשהכלים משתברין הוה מקלקל ממש, וכיון שאינו מתכוין ומקלקל, ליכא איסור כלל אף דהוי פסיק רישא. ועוד דהא הוי פסיק רישא דלא ניחא לו כלל כיון שמשתברין, משא״כ בכרים ניחא לו שיהיו תחת הכלים. ועיין בתוספות בפרק קמא דכתובות דף ו׳ [ע״א] בד״ה האי, דאפילו לתוספות [שם] דפליגי על הערוך [ערך סבר], מודו במקום מצוה דמותר פסיק רישא דלא ניחא לו, וא״כ הכא מצוה משום צער בעלי חיים. (ערך שי)

רט) שם אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן אסור וכו׳ אלא פורקן בנחת. וסיים המחבר, ולא יניחם על גבי בהמה משום צער בעלי חיים. ע״כ. כבר נתבאר בס״ק שלפני זה[113] דלדעת רש״י ז״ל [שבת קנד: ד״ה והא] אתי צער בעלי חיים ודחי ביטול כלי מהיכנו לכל השבת, וביטול כלי מהיכנו לכל השבת מותר במקום הפסד מרובה, וכן הוא דעת הרמב״ם ז״ל לדעת המגיד משנה [הלכות שבת פכ״א ה״י]. אבל דעת הרמב״ן [שם ד״ה הא] והרשב״א [שם ד״ה והא איכא] ז״ל, דהא דמקשינן והא איכא צער בעלי חיים, היינו דיתיר החבלים ויפלו השקים, וסבירא להו דאי צער בעלי חיים דאורייתא אסור אף בהפסד מרובה. וכן סבירא להו דביטול כלי מהיכנו אסור אף בהפסד מרובה אף דהוי דרבנן. אלא דצער בעלי חיים, אי הוי דרבנן, נדחי מפני הפסד מרובה, ואינו צריך להתיר החבלים ויפלו שקים, דבמקום פסידא לא גזרו רבנן ביה שיהיה צריך לאבד ממ[ו]נו בידים, ועדיף מביטול כלי מהיכנו שיעשה מעשה בידים. כל זה מבואר מתוך חדושי הרמב״ן ז״ל. והמנורה הטהורה (סק״ה) כפי הנראה לא ראה אותם. ועיין בקרבן נתנאל [שם פכ״ד אות ז׳] שכתב שרוב הפוסקים חולקין על רש״י ז״ל, וסבירא להו דלא התירו ביטול כלי מהיכנו במקום הפסד מרובה, וכתב שכן דעת הרמב״ם ז״ל [שם]. וכן מצאתי בחדושי הריטב״א ז״ל [המיוחסים לר״ן, שבת קנד: ד״ה והא איכא] שכתב דמדברי הרמב״ם ז״ל נראה שהוא מפרשה כדברי הרמב״ן ז״ל, ולדבריהם יקשה מהיכן למד הרמב״ם ז״ל דפריקה בנחת עדיף מביטול כלי מהיכנו לכל השבת, כמו שנתבאר בס״ק שלפני זה. וגם מאי דסבירא להו להרמב״ן והרשב״א ז״ל, דצער בעלי חיים אי הוי דאורייתא אסור אפילו במקום הפסד מרובה, קשה מהא דפריקה בשכר, וכמו שכתבתי בס״ק שלפני זה. ושוב מצאתי להריטב״א ז״ל [שם] שהקשה כעין זה, ולכן נראה להלכה דביטול כלי מהיכנו לכל השבת מותר במקום הפסד מרובה. וכן כתב במנורה הטהורה שם ובקני המנורה (סקי״ט), וכן כתב השלחן עצי שטים [סימן א׳ סוף סכ״ה].

והנה הא דמקשינן התם מהיתה בהמתו טעונה טבל ועששיות מתיר את החבלים והשקים נופלים, ואע״פ שמשתברין. ע״כ. ולכאורה לפי מה שכתבתי [סק״י] בדעת הרמב״ם ז״ל, דעיקר קושיית המקשן על רב הונא הוא דהו״ל למימר פורקן בנחת, א״כ גם לדידיה יקשה מהך ברייתא. וכל שכן שיקשה טפי לדעת ספר התרומה [סימן רכ״ו], דסבירא ליה דטילטול מוקצה מותר במקום הפסד. וצריך לומר דזה המקשן הוי סבירא ליה מכח הך ברייתא דביטול כלי וצער בעלי חיים דוחה הפסד מרובה, אבל למאי דמשנינן בכולסא דאין שם הפסד, הדרינן לכללא דהפסד מרובה דוחה צער בעלי חיים דאורייתא, וכל שכן ביטול כלי מהיכנו דרבנן. ואדרבא לדבריהם יתיישב הא דלא מתרצינן דהך ברייתא בשלופי רברבי, וכמו שהוקשו הרמב״ן והרשב״א ז״ל. אבל לדעת הרמב״ם ז״ל והספר התרומה אתי שפיר, דגם בשלופי רברבי פורקן בנחת לדעת הרמב״ם ז״ל, או מטלטלין להדיא לדעת הספר התרומה, והכל משום הפסד מרובה. ובחדושי הרשב״א ז״ל ריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג. ד״ה ואלא] הקשה מסוגיא זו לדעת הספר התרומה, ולמאי דאמינא אתי שפיר. (תהלה לדוד – סקי״א)

רי) שם אלא פורקן בנחת. עיין חדושי הרשב״א [שבת קנד: ד״ה התם], מדכתב הא דאוקמוה בכולסא ולא אוקמא בקרני דאומנא ובשליפי רברבי וכו׳. ע״ש. מוכח דלא סבירא ליה הכי, דא״כ לא קשיא מידי. והרב המגיד [הלכות שבת פכ״א ה״י] שהעתיק דברים אלו על הרמב״ם צ״ע. ודוק.

כתב במג״א (סקי״ד), והא דקפריך והא קמבטל כלי מהיכנו, היינו מפני שיכול לפורקן בנחת. נ״ב: וזה דלא כדעת תוספות שבת דף מ״ג ע״ב ד״ה כבר. ע״ש וק״ל. וכן החדושי רשב״א שציינתי לעיל. (בית מאיר)

ריא) שם אלא פורקן בנחת וכו׳. ר״ל באופן הנזכר בש״ע לקמן סימן ש״ה (סעיף י״ח) דמכניס ראשו תחת המשוי ומסלקו לצד אחד והוא נופל מאליו, דהתם מיירי ביש [ב]משאוי דבר המוקצה, והיה בענין שאם יתיר החבלים והשק נופל ישבר מה שבתוך המשוי או יפסד, לכך התרת חבלים לא מהניא, והנחת כרים וכסתות אסור משום ביטול כלי מהיכנו. ואע״ג דבכהאי גוונא דמכניס ראשו תחת המשוי הוי טלטול מן הצד דקי״ל שמיה טלטול[114], כבר כתב הר״ן ז״ל [שבת סו: ד״ה היתה] דמשום צער בעלי חיים התירו, ולכך צריך לפרוק מעליה, ולא יניחנה עד מוצאי שבת דהרי איכא צער בעלי חיים. ועיין במג״א שם (סק״ט).

ודע דכתב הרב המגיד [הלכות שבת פכ״א ה״י] וז״ל: והוסיף רבנו להתיר הפריקה בנחת מפני הפסד מרובה התירו לטלטל, ואפילו ביטול כלי מהיכנו. ע״כ. ור״ל אי לא אפשר בתיקון זה

הערות וציונים

113. נדפס לקמן אות רי״ד. **114.** עיין בסימן שי״א (ס״ח). וקצת קשה, שנראה דדמי טפי לטלטול בגופו, שמותר אפילו לצורך דבר המוקצה, וכדאיתא שם. וכ״כ הרב תהלה לדוד (סק״י), נדפס לקמן אות רי״ד. וע״ע להרב בית מאיר, נדפס באות הבאה.

אוצר ההלכה

דמכניס ראשו וכו', מותר אפילו להניח כרים וכסתות אפילו בשליפי רברבי דמבטל כלי לגמרי. והמג"א (סק"ד) הביא פלוגתא, דהר"ן [שם ד"ה ואחרים] אוסר אפילו במקום הפסד מרובה. יע"ש באורך. (מטה יהודה – סק"ד)

ריב) שם אלא פורקן בנחת וכו'. כן נמי לשון הטור. וכתב הב"י, ומה שכתב אבל אם גדולים וכו', אלא פורקן בנחת, כלומר אבל לא יניחם על הבהמה משום צער בעלי חיים, ודין כיצד פורקין משאוי שעל גבי בהמה כתב רבנו בסוף סימן ש"ה [סי"ח]. ויש לתמוה מה ענין זה לזה, שם לא התיר אלא בדחיפת ראש שאינו אלא טלטול מן הצד ומניחן ליפול, והכא דאירי בכלים הנשברים, ומתיר בטלטול גמור משום הפסד לפורקם בנחת, בודאי צ"ע. ואולם הדברים נובעים מהרמב"ם פרק כ"א [מהלכות שבת ה"י], וכתב שם הרב המגיד, והוסיף רבנו להתיר הפריקה בנחת, מפני הפסד מרובה התירו לטלטל, ואפילו ביטול כלי מהיכנו. וצ"ע, דכפי הנראה יצא להרמב"ם כל זה מדהוקשה לו מה דוחקיה למוקים בכולסא [שבת קנד:], ולא מוקים בשליפי רברבי, ולא ניחא לו בתירוץ רמב"ן [שבת קנד: ד"ה ואוקימנא][115] ורשב"א [שם ד"ה התם] משום דדומיא דטבל נשנה, דאירי בין בשליפי רברבי ובין בזוטרא, כדאיתא שם בלחם משנה. עכ"פ נשמע מיניה דהיתר טלטול מוקצה עדיף ליה מביטול כלי מהיכנו, שהרי אם אפשר ע"י הפריקה בנחת אינו מתיר הביטול כלי מהיכנו, וא"כ פשיטא דקשיא מסימן ש"ה (סעיף י"ט), דהתם ההיתר ביטול כלי מהיכנו מפני צער בעלי חיים מבואר בגמרא [שבת קכח:], ומ"מ כתב שם המג"א [סקי"א] דמשמע להרמב"ם אסור להעלותה אפילו במקום דאין מספיק הכרים וכסתות. ומה שכתב תו דאין לדמות גזירות חכמים, זה ניחא אילו היה שם האיסור העלאה מבואר בגמרא, היה ההכרח לומר אין לדמות, אבל קשה מנא ליה להרמב"ם הא, דהרי מהכא מבואר מדעתו דטלטול מוקצה קיל מביטול כלי מהיכנו. הן אמת משמעות המג"א הכא [סקי"ד] מה דקיל הפריקה בנחת היינו משום דאינו אלא טלטול קצת, וא"כ לק"מ. אבל באמת תמוה לי סברא זו, אף שנזכר נמי תיבת קצת בהלחם משנה, דאילו כן מדוע השמיט הרב המגיד תיבה זו העיקר, ואך כתב מפני הפסד מרובה התירו לטלטל ולא כתב לטלטל קצת. אלא ודאי משום דבאמת אינו קצת, דאין לך טלטול גמור יותר מזה, דכשפורק בנחת הרי אדרבא שוהה בידו הרבה בהנחתם כדי שלא ישברו, ולהכי כתב הרמב"ם בנחת, ולא דמשום זה יהיה קלישת האיסור טלטול, והדרא הקושיא לדוכתה. ועל כרחך צריך לומר, אם העיקר כהבנת המג"א שם (כי עיין שם [בסימן ש"ה] באליה רבה [סקי"ח] ותוספת שבת [סקל"ג], וצ"ע), דאדרבא, מזה הוכיח, דמפשטא לו הכא דהטלטול מוקצה קיל מביטול כלי מהיכנו מקושיית הגמרא [שבת קנד:] והא קמבטל כלי מהיכנו אלא ליפרק בנחת, א"כ שם [קכח:] למה התירו ביטול כלי, ולא מיד שאי אפשר לו שם בפרנסה יתירו הטלטול ולהעלותו, (או) [אלא ודאי] שצירפו שם טורח ההעלאה להאיסור טלטול, והתירו יותר ביטול כלי מהיכנו. ושוב מדלא מצא להדיא אלא ההיתר ביטול כלי מהיכנו, לא נראה לו להתיר טלטול ההעלאה עם הטורח. והנה כל זה שטת הרמב"ם הכא, דהתירו טלטול מוקצה מפני הפסד, אבל דעת רמב"ן [שבת קנג. ד"ה הא][116] ורשב"א [שם ד"ה אין] הכא נמי לאיסור, כמבואר בדבריהם, והן הן היש אומרים בסימן של"ד (סעיף ב'). ועיקר ראיית הרשב"א שם ריש פרק מי שהחשיך בתדע מהכא מקושיית הגמרא [שם קנד:], והא קמבטל כלי מהיכנו, אלא דלישתברו. ע"ש בחדושי רשב"א. וממילא לדעת הרמב"ם הכא, פשיטא דשם שרי, אמנם דוקא בהפסד מרובה כדדייק הרב המגיד. וא"כ קשה לו, שם מבואר בב"י [סימן של"ד ס"ב] בשם הרב המגיד [הלכות שבת פ"ו הכ"ב] בשם התוס' דנמי הם מן המתירין, ובשבת דף מ"ג ע"ב כתבו בד"ה כבר, ויש לומר דהוי מצי לשנוי הכא דהכי נמי הוי מצי לשנוי בשליפי רברבי. ואם הטלטול מוקצה שרי במקום הפסד איך יכול לשנויי ברברבי, דא"כ למה ישתברו, יפרקינהו, ובודאי המתירים שם אזלו הכא בשטת הרמב"ם, ודוק. (בית מאיר)

ריג) שם אלא פורקן בנחת וכו'. כתב הטור, אלא פורקן בנחת כו'. נ"ב: כלומר באופן הנזכר בש"ע סימן ש"ה סעיף ח"י דמכניס ראשו תחת המשוי כו'. עמ"ש הרב מטה יהודה (בסק"ד)[117]. ועמ"ש הרב מג"א (בסקי"ד) על הרב ב"י שהשמיט דין דבולסי שהוא בהדיא בגמרא [שבת קנד:], עמ"ש הרב שלום (בסק"ז)[118], בגדי ישע (סקי"ד)[119], ערך השלחן (סק"ח)[120]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ה)

ריד) שם אלא פורקן בנחת וכו'. כתב המחבר, אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכר מתחתיהן אסור וכו' אלא פורקן בנחת. ע"כ. ז"ל הרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פכ"א ה"י], הביאו הטור. וכתב על זה הב"י, ודין כיצד פורקין משא מעל גבי בהמה, כתבה רבנו ז"ל בסוף סימן ש"ה [סי"ח]. ע"כ. וכפי הנראה סבירא ליה להב"י דפריקה בנחת היינו הא דמבואר בסימן ש"ה סי"ח, דמכניס ראשו תחת המשא ומסלקו לצד אחר. וזה צ"ע, לפי מאי דמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל [שם] דביטול כלי מהיכנו למקצת שבת עדיף מפריקה בנחת, ואי נימא דפריקה בנחת היינו מכניס ראשו, הא זה היתר גמור, דהוי טילטול בגופו דמותר אף לצורך דבר המוקצה, ע"ש במג"א (סק"ט), וכן הוא דעת הטור בסימן שי"א [ס"ח]. ולכן נראה דבליכא הפסד מתיר החבלים ומניחן מידו, והשקים נופלים. אבל בדאיכא הפסד שהתירו פריקה בנחת, היינו מתיר החבלים ומחזיקם רפוים בידו, ועל ידי זה המשא נשפלת עד שמגיע לארץ, והוי כטילטול על ידי דבר אחר, והתירו אף שהוא לצורך דבר המוקצה. וזה נראה

הערות וציונים

115. ראה הערה 51. **116.** ראה הערה 51. **117.** נדפס לעיל אות ריי"א. **118.** נדפס לעיל אות קפ"ח. **119.** נדפס לעיל אות קצ"א. **120.** נדפס לעיל אות קצ"ג.

סימן רמו סעיף י-יא

י [פ]**חשכה לו בדרך ותפלין בראשו, או שיושב בבית המדרש בשדה וחשכה לו, מניח ידו עליהם עד שמגיע לביתו, ואם יש בית סמוך לחומה שנשמרים בתוכו, מניחן שם:**

יא [צ]**היתה חבילתו מונחת על כתיפו** [צ*]**וקידש עליו היום, רץ תחתיה עד ביתו. ודוקא רץ, אבל לילך לאט לא, דכיון דלית היכירא אתי למעבד עקירה והנחה,** [צ**]**דזמנין קאי ולאו אדעתיה, אבל רץ אית ליה היכירא. וכי מטי לביתיה, כי היכי דלא קאי פורתא ואשתכח דקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד, זריק לה כלאחר יד,** [צ***]**דהיינו שלא כדרך זריקה, כגון מכתפיו ולאחריו:**

באר הגולה

פ. ביצה ט״ו [ע״א]; רמב״ם הלכות שבת פרק י״ט הלכה כ״ו]: **צ.** שבת קנ״ג [ע״ב]: **צ*.** רש״י שם ד״ה מונחת: **צ**.** רש״י שם ד״ה למיעבד: **צ***.** רש״י שם ד״ה כלאחר יד:

אוצר ההלכה

כוונת המג״א [סקי״ד] שכתב, בפריקה בנחת עכ״פ מטלטלין קצת (ודברי הקני המנורה סקי״ח לא זכיתי להבינם).

וכפי הנראה למד הרמב״ם ז״ל דין זה מהא דמקשינן בגמרא ([שבת] דף קנ״ד ע״ב) על הא דחמורו של רבן גמליאל היתה טעונה דבש ולא רצה לפורקה עד מוצאי שבת, ולמוצאי שבת מתה. ומקשינן עלה, הא איכא צער בעלי חיים. ולא ניחא ליה להרמב״ם ז״ל לפרש דהקושיא היא דמשום צער בעלי חיים יתיר החבלים ויפלו השקין, דפשיטא ליה דאין צער בעלי חיים דוחה הפסד מרובה, ומהאי טעמא קי״ל בחו״מ (סימן ער״ב ס״ט) (דהיכי) [דהיכא] דאינו חייב בפריקה אלא משום צער בעלי חיים יכול לקבל שכר, ועל כרחך הא דמקשינן והא איכא צער בעלי חיים, היינו דליתי צער בעלי חיים ולידחי ביטול כלי מהיכנו, וכמו שפירש״י ז״ל [שם ד״ה והא איכא], דאי צער בעלי חיים דאורייתא, דחי לביטול כלי מהיכנו. אלא שקשה ע״ז מה שהקשה הרמב״ן ז״ל [שבת קנד: ד״ה והאיכא][121], דא״כ מאי מקשינן לרב הונא והא קמבטל כלי מהיכנו, נימא דסבירא ליה צער בעלי חיים דאורייתא, עיין מה שכתבתי (סק״ז)[122]. ומזה למד הרמב״ם ז״ל דפריקה בנחת עדיף מביטול כלי מהיכנו לכל השבת, והיינו דמקשינן הא קמבטל כלי מהיכנו, והו״ל למימר פורקן בנחת, וכמו שכתב המג״א. ומדברי השלחן עצי שטים (דף י״ו ע״ג [סימן א׳ סעיף כ״ה]) משמע דסבירא ליה דפריקה בנחת היינו טילטול מוקצה, ועדיף מביטול כלי מהיכנו לכל השבת. ע״ש. ולא ידענא, דזה אתי שפיר לדעת הספר התרומה [סימן רכ״ו] שהביא[ו] הטור והמחבר בסימן של״ד ס״ב, דטילטול מוקצה מותר במקום הפסד, ולדידיה הא דמקשינן הא קמבטל כלי מהיכנו, היינו דטילטול מוקצה עדיף מביטול כלי מהיכנו לכל השבת. אבל הטור שחלק בשם על הספר התרומה, וכן המחבר כתב שם ויש אוסרים, ואיך כתבו בכאן פורקן בנחת, אלא על כרחך כמ״ש, דפריקה בנחת אינו אלא שמטלטלין קצת כמו שכתב המג״א. [123][ולדעת המג״א בסימן של״ד (סק״ג) דלא התיר ספר התרומה טלטול מוקצה במקום הפסד אלא היכי דחיישינן שיבוא לידי איסור דאורייתא פשיטא דאין ענין זה לכאן]. (תהלה לדוד – סק״י)

רטו) שם אלא פורקן בנחת וכו׳. אעפ״י שאי אפשר לפורקן בנחת בלא טלטול קצת, מ״מ התירו לו משום הפסד מרובה. **תניא** [ש״ע הגר״ז סכ״ד]. וצריך ליזהר שלא יסמוך על הבהמה כשפורק מעליה כמו שיתבאר בסימן ש״ה [סי״ח]. מג״א [סוף סקי״ד], **תניא** [שם]. **והתוספות** [שבת קנד: ד״ה בחיבור] **כתבו,** כששני שקין מונחים על החמור אחד מימין ואחד משמאל, ומקושרין יחד, והקשר מונח על גבו של חמור, א״כ אי אפשר להתיר הקשר אא״כ יגביה השקין, ונסמכין שתי השקים בכריסו של החמור. והוה ליה צדדים ואסור. מג״א [שם].

(באר יעקב – קרויזר – סקט״ז)

סעיף י״א

רטז) סעיף י״א היתה חבילתו מונחת על כתיפו וכו׳. כתב (הת״י) [התוספות יום טוב] במסכת שבת (פ״י משנה ג׳), או על כתיפו חייב, שכן משא בני קהת, פירש הרמב״ם בפירוש המשניות, וקראה השם יתברך עבודה, שנאמר ״כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו״ [במדבר ז׳, ט׳]. ע״כ. ולא ידעתי למה הוצרך לראיה שקרא[ה] עבודה, שכיון שכל המלאכות ממשכן אנו למידין, ומצאנו משא בני קהת שהיתה על הכתף, ידענו שהיא מלאכה כו׳. ע״ש. ולי נראה לתרץ דבלא זה לא הוה גמרינן מבני קהת לחיוב, כיון דארון נשא את נושאיו, אם כן ליכא משא ופטור, דהוה דומיא [דנושא] את החי במטה פטור אף על המטה משום דחי נושא את עצמו כדאיתא במשנה ה׳ דלקמן, ומשום הכי כתב דמצינו דקראו הכתוב עבודה. ומה שכתב בחיבורו פי״ב [מהלכות שבת הי״ב], שנאמר ״בכתף ישאו״ וכל המלאכות ממשכן לומדין אותן, נמי כוונתו אריש דהאי קרא, דכתיב ״כי עבודת הקדש עליהם״, דקראן הכתוב (עביד) [עבודה], וכל עבודות ממשכן למידן, ומשום הכי חייב אם הוציא על כתיפו כמשא בני קהת. ודוק.

ומ״מ קשיא לי על מ״ש **תוספות** [שבת צד. ד״ה שהחי] על מתניתין דלקמן [שם צג:], [המוציא] את החי במטה פטור משום דחי נושא את עצמו. תימה לר״י למה פטור, והלא אפילו במשא

הערות וציונים

121. ראה הערה 51. **122.** נדפס לעיל אות קפ״ד. **123.** תוספת זו מההשמטות לספר.

אוצר ההלכה

קל יותר חייב, ואומר ר״י דממשכן גמרינן שלא היה נושאים דבר חי, שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם כו׳. ולמה שכתבתי קשה, הא בני קהת (היה) [היו] נושאים הארון שהיה נושא את עצמו, ומצי למילף נמי בנושא חי אף שנושא את עצמו יהיה חייב, דהא הכתוב נמי קראו עבודה. ונראה דאין הארון נושא את עצמו רק כשהיה צריך לדבר, כמו בהעברת הירדן שהלכו ישראל ביבשה בבקיעת הירדן, ואחר כך היה ארון נושא הכהנים על הירדן, שהיה בגזירת השם יתברך, וגם בעוזה ששמטו הבקר [שמואל-ב׳ ו׳, ו׳] אמר הקב״ה ארון נושא את נושאיו כדאיתא בריש פרק (אי נמי) [אלו נאמרים] [סוטה לה.]. אבל בלאו הכי לא היה נושא את עצמו, ומשום הכי קראו הכתוב עבודה. אבל חי (אי) [אפילו] כפות ובריא תמיד נושא את עצמו, וליכא למילף (מארנן) [מארון], ודוק. (אדני פז)

ריז) שם היתה חבילתו מונחת וכו׳ ריץ תחתיה וכו׳. ז״ל הסמ״ק [סימן רפ״ב עמ׳ רח״צ]: מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי וכו׳, ואם לאו, יוליכנו פחות פחות מארבע אמות, או ירוץ ולא יעמוד משחשיכה. ודוקא כיסו, אבל מציאה לא. מבואר מדבריו דהריצה וההליכה פחות מארבע אמות שקולים, ומה שירצה יעשה. וכן נראה מדברי הרמב״ן בחדושיו [קנג: ד״ה והא][124]. יע״ש. אבל בספר התרומה [סימן רכ״ו] כתב, דדוקא במקום שאין יכול להוליכו פחות מארבע אמות, כגון שמתיירא מהלסטים פן יראוהו ויגזלוהו, יניחנה עליו וירוץ, וכמו שכתב האליה רבה [סקכ״א] משמו. וכן כתבו בסמ״ג [לאוין ס״ה דף י״ז סוע״ד] ובמרדכי [שבת סימן תמ״ז]. יע״ש. וכן כתב בשבלי הלקט [סימן קי״ד]. (שלמי תודה)

ריח) שם היתה חבילתו מונחת וכו׳ ריץ תחתיה עד ביתו וכו׳. ופריך בגמרא [שבת קנג:], והא אי אפשר דלא (קיימא) [קאי] פורתא [וכו׳], דזריק לה כלאחר יד. ופשטן של דברים נראה דהכי קאמר, דאף דאיכא עקירה והנחה, מ״מ לא מחייב, דהא עיקר המלאכה היא ההכנסה מרשות לרשות, וכיון שעושה אותה שלא כדרכה, דאין דרך הכנסה בכך, לא מחייב. ועיין במהרש״א ז״ל [שם קנג: ד״ה גמרא]. (יד המלך)

ריט) שם היתה חבילתו מונחת וכו׳ ריץ תחתיה עד ביתו וכו׳. כתב הטור, היתה חבילתו מונחת כו׳. עיין מה שכתב הרב יד המלך בדף ק״ד ע״ד[125]. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ו)

רכ) שם היתה חבילתו מונחת על כתיפו וקידש עליו היום ריץ תחתיה עד ביתו וכו׳. ודעת ספר התרומה [סימן רכ״ה] והסמ״ג [לאוין ס״ה דף י״ז סוע״ד] דדוקא כשהתחיל לרוץ מבעוד יום, שלא יעשה עקירה בשבת. ועיין בלחם משנה ([הלכות שבת] פי״ג ה״ט) דהך וקידש עליו היום, היינו מבעוד יום. ודברי המחצית השקל בסוף הסימן [סק״כ] אינם מדוקדקין. והשלטי גבורים [שבת סו. סוף אות ג׳] הקשה עליהם. ועיין אליה רבה (סקכ״ב). ולע״ד צע״ג, דפשטא דגמרא [שבת קנג:] משמע דמיירי דוקא מבעוד יום, מדמקשינן סוף סוף כי מטא לביתו אי אפשר דלא קאי פורתא, וקמעייל מרה״ר לרה״י. ע״כ. ואי בעקר משחשיכה, כיון דקאי פורתא, עבר ארבע אמות ברה״ר אפילו לא עייל לביתו, ובעייל לביתו אפילו אי לא קאי פורתא, כיון דעקר משחשיכה, קמעייל מרה״ר לרה״י. וכן משמע מדברי רש״י ז״ל (ד״ה רץ) שכתב, כל כמה דלא עמד לפוש אין כאן עקירה לאיסור. והרב ז״ל ([ש״ע הגר״ז] בסי״ג) הכריע דלדידן דאין לנו רה״ר, יש להתיר אף אם יתחיל לרוץ משחשיכה, אבל ברה״ר, דוקא מבעוד יום. ולכאורה נראה דהיינו דוקא בכיסו, כיון דאיכא דעת הר״ן [שבת סו: ד״ה רץ] בשם הרמב״ן ז״ל [שם קנג: ד״ה רץ] שהביא המחבר בסעיף שאחרי זה, דלא התירו ריצה (ובחדושי הרמב״ן ז״ל שלפנינו [שבת קנג: ד״ה והא][126] נראה דהרמב״ן ז״ל מספקא ליה הך מלתא), אבל בחבילה, אף ברה״ר מתיר אף משחשיכה. ואף דהרב ז״ל נקיט בסט״ו וקידש עליו היום, ולדעת הלחם משנה היינו מבעוד יום וכמו שנתבאר, מ״מ מדבריו בקונטרס אחרון (סק״ג) משמע להדיא כמו שכתבתי, שכתב, אלא דמ״מ ברה״ר אין להקל גבי ריצה כשעקר משחשיכה, כיון שיש חולקין לגמרי על היתר זה. ע״כ. וילמוד סתום מן המפורש.

ואם יש עמו אחר, אף ברה״ר יש תקנה משחשיכה, שהאחר יניח עליו כשהוא מהלך. ואפשר דבעי להניח עליו כשהוא רץ, כי היכי דלהוי הכירא. (תהלה לדוד סקי״ב – י״ג)

רכא) שם היתה חבילתו מונחת על כתיפו וקידש עליו היום ריץ תחתיה עד ביתו וכו׳. כשהתחיל לרוץ קודם חשיכה. ובזמן הזה דלית לן רה״ר, יש להתיר אף אם מתחיל לרוץ משחשיכה. תניא [ש״ע הגר״ז סי״ג]. (באר יעקב – קרויזר – סקי״ז)

רכב) שם דזמנין קאי. כתב הבאה״ט (סק״ח), ואם עמד לתקן המשוי, פטור. ולכתחלה אסור לעמוד כלל, אלא אם כן אי אפשר בענין אחר. תניא [ש״ע הגר״ז סט״ו]. (באר יעקב – קרויזר – סקי״ח)

רכג) שם דזמנין קאי. כתב מג״א (סקט״ז), עומד לפוש הוי עמידה, ולכתף לא, כיון דלצורך הילוך הוא. ובמכות (ה׳) [ז:], ירידה לצורך עליה, עליה קרי ליה. (רכוש הים)

רכד) שם דזמנין קאי ולאו אדעתיה. [ו]הנחת גופו כהנחת חפץ דמי. ונגעים (פי״ג מ״ז), אף שלא הניח את האבן המנוגעת בבית (מיטמאת) [מטמאת] מקרא ד״מושבו״ [ויקרא י״ג, מ״ו], שעמד הנושא את האבן לפוש, דכהניחה דמי. (רכוש הים)

רכה) שם זריק לה כלאחר יד. דהיינו שמהפך אחריו כלפי (חצי וזו) [חצר, וזורק] מכתפיו. כן הוא ברוקח [סימן קל״ז].

הערות וציונים

124. ראה הערה 51. **125.** נדפס באות הקודמת. **126.** ראה הערה 51.

יב [ק]**יש אומרים דדוקא בחבילה התירו לעשות כן אבל לא בכיסו, [ר]ויש אומרים דהוא הדין לכיסו:** הגה ומי שמכח כיסו עליו נשבע, אם הוא נבית, יכול לילך עמו [למדר] להתיר מגורו וליפול אם להצניעו. ומם הוא נשוק מקור להציעו לצימו, רק מתיר מגורו בשוק והוא נופל, ומומר לגוי לשמרו ומם מציעו מין לחוש (מגודה מסכת ניצה [סימן ה'], בית יוסף [סוף] סימן ש"ט). ועיין לקמן סימן ש"י [סעיף ז' בהגה] אם הכיס תפור בבגדו מה דינו:

באר הגולה

ק. הר"ן שם [דף ס"ו ע"ב ד"ה רץ] בשם הרמב"ן [שם דף קנ"ג ע"ב ד"ה רץ]: ר. המגיד

בפרק י"ג [שם הלכה ט'] בשם הרמב"ן [שם ד"ה והא] וההגהות [מיימוניות דפוס קושטא] בפרק (ב') [כ'] [הלכה ז'] בשם סמ"ג [לאוין ס"ה דף י"ז ע"ד] וכן כתוב בסמ"ק [סימן רפ"ב עמוד רח"צ; ספר התרומה סימן רכ"ו], ורבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג] הביא לשתי הברות ולא הכריע:

אוצר ההלכה

וכלאחר יד ליכא איסורא דאורייתא, ומשום הפסד חבילתו התירו לו דבר זה. כן כתב המהרש"א [שבת קנג: ד"ה גמרא]. ומ"מ יזהר שלא יעמוד אפילו מעט. לבוש [סי"א]. (בגדי ישע)

רכו) שם זריק לה כלאחר יד וכו'. ועיין בסימן ש"א בדברי הרב ז"ל ([ש"ע הגר"ז] סעיף נ"ב) שהתיר בתפילין על ידי זה עוקר וזה מניח, ולכאורה הכי נמי הכא. אלא לפי מה שכתבתי (בסק"ו)[127] יש לחלק, דהכא אפילו אם אין בו משום מוקצה, למה יעשה חבירו הנחה בלא עקירה. ועוד יש להסתפק בזה, כיון דחזינן דכל זמן שהוא מהלך בדרך התירו לו טילטול מוקצה, וכיון שהגיע לביתו אסור מוקצה, דמתיר החבלים והשקים נופלים, עיין בחדושי הרשב"א ז"ל [שבת קנג: ד"ה ואלא], וא"כ אפשר לומר דדוקא זרק להו כלאחר יד התירו, שעדיין אינו בתוך ביתו, אבל אם יפשוט ידו לתוך חצירו או ביתו, יהיה אסור לחבירו לעשות הנחה אף שהיא בלא עקירה, ותפילין שאני דאי אפשר בענין אחר.[128][עיין סימן של"ד סק"ד וסקט"ז]. (תהלה לדוד – סקי"ד)

רכז) שם כגון מכתפיו ולאחריו. בירושלמי שבת (פ"א ה"א [דף ג' ע"א]) איתא, דיציאה במשא מבית דרך אחוריו מקרי דרך הוצאה, שכן כתפיא אומנא עושין כן. ע"ש. וצריך לומר דהיינו דווקא ביציאה מבית, דכשהמקום צר הולכין לאחוריהם, כדי שתצא המשא תחילה ולא תעכבנו המשא. (תוספת ירושלים)

סעיף יב

רכח) סעיף י"ב יש אומרים דדוקא בחבילה וכו' ויש אומרים דהוא הדין לכיסו. כתב ב"י, כתב שם הר"ן [שבת סו: ד"ה רץ] בשם הרמב"ן [שם קנג: ד"ה רץ] כו'. מה שיש להקשות מכאן למה שכתב המגיד משנה בפי"ג מהלכות שבת דין ט', עיין בחדושי ריא"ז [הובא בשלטי הגבורים שבת סו. סוף אות ג'] ובספר שבת של מי דף רמ"ח ע"א [ד"ה שם היתה]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ה)

רכט) שם אבל לא בכיסו. כתב ב"י (דף קע"ד ע"א שטה י"ז), אבל רץ בכיס לית ליה הכירא ואסור כו'. נ"ב: אמר המאסף, נראה דהכי קאמר, אבל רץ בכיס ואינו מוליכו פחות מארבע אמות לית לן בה ואסור. אבל אין הכי נמי דכי מטי לביתיה דאי אפשר דלא קאי פורתא וקא מעייל מרה"ר לרה"י, ג"כ צריך לומר דזריק כלאחר יד. וכן כתבו התוספות בריש פרק מי שהחשיך [שבת קנג: ד"ה סוף סוף]. ועל זה תמה הב"ח [אות ה'] על הפוסקים למה לא כתבו דין זה גבי כיס דאין בו ספק. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"א)

רל) שם אבל לא בכיסו. כתב הבאה"ט (סק"ט), דלדידן שאין לנו רה"ר גמורה אפשר דלכולי עלמא שרי. וכן הסכים בט"ז (סק"ו). תניא [ש"ע הגר"ז] עיין בקונטרס אחרון [סק"ד].

עיין במשבצות זהב [סק"ו] אי בתוספת שבת שיש בו מן התורה אי מוזהר על שביתת בהמתו, דזה נלמד מיוהכ"פ, ויוהכ"פ גופיה אפשר דאין מצוה על שביתת בהמתו כמו ביו"ט[129], על כן אמרינן דיו באפשר. וגם בשבת כתיב "למען ינוח" [שמות כ"ג, י"ב] ולא בתוספת שבת. וסיים בצ"ע. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ט)

רלא) שם אבל לא בכיסו. כתב במג"א (סקי"ח), ולדידן דאין לנו רה"ר גמורה אפשר וכו'. עיין בתשובות נפש חיה (סימן ה') בחלק או"ח מה שכתב בזה. (מגיני חיים)

רלב) שם ויש אומרים דהוא הדין לכיסו. כתב ב"י (דף קע"ד עמוד ראשון שטה י"ט), אבל הרב המגיד ז"ל כתב בפי"ג [מהלכות שבת ה"ט] בשם הרמב"ן ז"ל [שבת קנג: ד"ה והא][130] דהוא הדין לכיסו וכו'. נ"ב: סמ"ג [לאוין ס"ה דף י"ז ע"ד] ומרדכי [שבת סימן תמ"ז] וספר התרומה [סימן רכ"ו] כתבו, שאם ירא פן יגזלוהו הנכרים ממנו אם יוליכה בפחות פחות מארבע אמות, שיכול להניחו עליו וירוץ שלא יעמוד כלל, וכשיגיע על פתח ביתו יזרקנה כלאחר יד קודם שיעמוד. דהשתא לא עביד איסור, דמבעוד יום התחיל לרוץ בו, ולא עשה עקירה משנכנס שבת. וכתב בעל שלטי הגבורים [שבת סו. אות ג'], דהרמב"ן [שם קנג: ד"ה רץ] שהביא הר"ן ז"ל [שם סו: ד"ה רץ] לא פליג על זה.

ונ"ל שאפילו אין שם חשש לסטים, אלא שבדרך יש מים לדלג, שהיא רחבה יותר מדי וכיוצא בזה, שאם אי אתה מתיר לו

הערות וציונים

127. נדפס לעיל אות קל"ו. **128.** תוספת זו מההשמטות לספר. **129.** אולם דעת מרן שאדם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט וכמבואר בסימן תצ"ה (ס"ג). ע"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ט חאו"ח סימן ע"ח אות ג') וחזון עובדיה יו"ט (עמ' ג'-ח'). **130.** ראה הערה 51.

אוצר ההלכה

אלא להביאם בפחות פחות מארבע אמות יצטרך לאבד כיסו, שרי גם כן לרוץ. ולדידן דלית לן רשות הרבים שרי לרוץ אף משחשיכה. שלטי הגבורים דשבת פרק מי שהחשיך [שם]. ועיין עוד שם. (כנסת הגדולה – הגב"י)

רלג) שם ויש אומרים דהוא הדין לכיסו. כתב הב"י (דף קע"ד ע"א שיטה י"ט), אבל הרב המגיד כתב בפי"ג [מהלכות שבת ה"ט] וכו'. נ"ב: עיין בכנסת הגדולה [הגב"י][131] מה שכתב משם שלטי הגבורים [שבת סו. אות ג'], ובמג"א (סקח"י), ובספר שבות יעקב ח"ב (סימן ך').

מי ששכח עליו כיסו בשבת, אם הוא בביתו יכול (להוליך) [לילך] עמו לחדר להתיר חגורו וליפול שם להצניעו, ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו, רק מתיר חגורו בשוק והוא נופל, ואומר לגוי לשומרו. ואם מביאו אין לחוש. ספר המפה בשם אגודה [ביצה אות ה']. וכתב המג"א [שם ובסק"כ] דאם מתירא דהגוי יקחהו בשוק רשאי לרוץ. ועיין בט"ז (סק"ו) ובספר שבות יעקב ח"ב (סימן ך'). (יד אהרן – הגב"י)

רלד) שם ויש אומרים דהוא הדין לכיסו. דשרי לרוץ תחתיה (ו)אם אין יכול להוליכה פחות פחות מארבע אמות, כמו שכתב הרב מג"א [סקי"ח]. ופשוט דלמאן דאמר בסעיף ח', דמי שיצא מביתו סמוך לחשכה ושכח והוציא לרה"ר, דלא התירו לו שום אחד מהדברים הנאמרים בגמרא [שבת קנג.] במי שהחשיך לו בדרך, כל שכן שלא התירו לרוץ תחתיה, ולא קאמר דהוא הדין לכיסו אלא (דמי) [במי] שהחשיך לו בדרך, שהיה סבור שעדין יש שהות ביום, דאיכא ביה נמי הני תרי האמורים בחבילה. והיינו שכתב אח"כ הרמ"א משמיה דאגודה [ביצה סימן ה'], שאם שכח כיסו עליו והוא בשוק, אסור להביאו לביתו, רק יתיר חגורו וכו'. דכיון ששכחו עליו ויצא, הא אמרן דליכא שום אחד מהתיקונים הנאמרים במי שהחשיך, וכל שכן הנאמרים בחבילה. ובדרכי משה [אות ב'] הביא הא דאגודה דמתיר חגורו והכיס נופל גם משמיה דכלבו [דף ל"ד ע"ב], וכתב עליו, וזהו כדעת רבנו ירוחם [ני"ב ח"א דף ס"ו סוע"ג] [132](שכתב בס"ח), הרי בהדיא כדאמרן. והרב ט"ז [סק"ו] כתב על הרמ"א, איני יודע למה כתב זה, כיון שהביא הש"ע דהוא הדין בכיסו יש היתרים דלעיל וכו'. ע"ש. ולע"ד ניחא. (נהר שלום – סק"ח)

רלה) שם ויש אומרים דהוא הדין לכיסו. עיין מג"א (סקי"ח) דהיינו במקום שאינו יכול להוליכה פחות פחות מארבע אמות. ע"כ. ולפי ענ"ד היה נראה דאף דיכול להוליכה, מ"מ מותר לרוץ, ורק בש"ס [שבת קנג:] דנקט ההיתר פחות פחות מארבע אמות משום דאיירי שכבר עמד אחר שקידש היום, וצריך על כרחו לעשות עקירה, לכן טוב יותר להוליך פחות פחות מארבע אמות. שוב ראיתי דכן מחלק בהגהות מהרל"ח [אות ג']. שוב עיינתי בשלטי הגבורים [שבת סו. אות ג'] בהגהות ריא"ז בשם ספר התרומה [סימן רכ"ו], ומשמע שם דאף דלא עשה עקירה בשבת, מ"מ היכי דיכול להוליך פחות פחות מארבע אמות לא הותר לו לרוץ. אך מ"מ אינו מוכרח לומר דספר התרומה הוא מהסוברים כאותן היש אומרים דהוא הדין לכיסו, דאדרבה, יש לומר דאותן הסוברים דבכיסו (לו) [לא] התירו, מ"מ מודים דאם עדיין לא עשה עקירה מודים דיכול לרוץ.

ואף שמדברי הר"ן [שבת סו: ד"ה רץ] משמע דהרמב"ן [שם קנג: ד"ה רץ] אף בכה"ג אוסר, שהרי פירש ג"כ כרש"י [שם קנג. ד"ה מי] דנותן כיסו לנכרי מבעוד יום, ומ"מ הקשה למה לא קתני היתר זה דלרוץ, ודייק דבכיסו אסור, מ"מ הרי הרב המגיד [הלכות שבת פי"ג ה"ט] כתב בשם הרמב"ן [שבת קנג: ד"ה והא][133] דאף בכיסו מותר לרוץ. נראה דיותר עדיף לומר דהר"ן והרב המגיד לא יסתרו עצמם בעדותן בשם הרמב"ן, ורק הרב המגיד דכתב בשמו דאף בכיסו התירו, איירי בלא עשה עקירה, והר"ן דכתב בשמו דאסור בכיסו, איירי בכבר עמד. ויתיישב קושיית הר"ן ג"כ, דאם נפרש המשנה בכבר קידש היום כמו שכתב הרא"ש [שבת פכ"ד סימן א'], לכן לא (חשוב) [חשיב] היתר זה לרוץ. ודו"ק. (גנזי חיים – סק"י)

רלו) שם הגה ומי ששכח כיסו עליו בשבת וכו'. נ"ל דלאו שפיר עבדי אותן שנושאים (ב)כיסם בשבת ובתוכם מטבעות של זהב הגריי"ם וכיוצא בהם. וראיה מספר התרומה (סימן רכ"ו), ונראים הדברים וכו', או כספו או זהבו שאינם כלים וכו', וכן הוא הלשון בסמ"ג ([לאוין ס"ה] דף י"ז ע"ד), מדקאמרי או כספו וזהבו שאינם כלים כו', אלמא דכסף וזהב שאינם עשוים כלים הוא מוקצה. ולפי זה פשיטא מטבעות זהב דוודאי אינם כלים הוא מוקצה. כן נ"ל. (אדני פז)

רלז) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו'. כתב המג"א (סקי"ט), יכול לילך עמו וכו'. כן הוא באגודה [ביצה סימן ה'], ויליף לה דאיתא בפרק כירה ([שבת] דף מ"ג [ע"א]) אף למ"ד דס"ל דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, מ"מ אם כבר ניטל הכלי בידו לצורך דבר היתר, יכול לטלטלו אח"כ גם לצורך דבר שאינו ניטל, מטעם דכיון שהכלי כבר בידו שרי להוליכו לכל מקום שירצה. (בגדי ישע)

רלח) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו'. כן כתב האגודה [ביצה סימן ה']. והטעם, דכל שהוא בידו, יכול להוליכו בכל מקום שירצה. והמג"א [סקי"ט] הקשה מהא [שבת לה:] דהצריכו להמתין לקבל שבת עד שיצניע השופר. וכבר כתבתי בזה במקום אחר [סימן ש"ח ס"ג]. וכעת נראה לי, דהנה לכאורה בפשיטות לק"מ, דשם אפשר הטעם משום איסור הוצאה מרשות לרשות, כמבואר שם דהיה צריך להוליכו מרה"ר לביתו שהיא רה"י, וגם ארבע אמות ברה"ר. וכבר תמהתי בסימן

הערות וציונים

131. נדפס באות הקודמת. **132.** תיבות אלו מסוגרות במקור. **133.** ראה הערה 51.

אוצר ההלכה

רס״א[134] על המג״א [שם סקי״א] והחכם צבי [סימן י״א] שלמדו משם לאיסור שבותין, ולא הרגישו שיש בזה משום לתא דהוצאה. איברא דלשון חכמים שם שאמרו דמצניע בראש גגו לפי שאין מטלטלין את השופר, משמע דמשום לתא דמוקצה אתינן עלה. ולכאורה רציתי לומר דלפי מה דמבואר כאן דיכול לטלטל פחות פחות מארבע אמות, א״כ היה לו תקנה משום הוצאה שיטלטל פחות פחות מארבע אמות, ולא היה צריך להמתין בקבלת שבת, ואף דעדיין יש איסור הוצאה מרה״ר לרה״י, היה יכול לתקן ע״י שני אנשים וכמבואר בט״ז כאן [סק״ד], ועיין סימן שמ״ט [ס״ה] ובט״ז [שם סק״א] ובחדושי אבן העוזר שם. ובזה ממילא מיושב קושית המג״א, דכיון דאין תקנה רק ע״י שני אנשים, שוב לאדם אחד אסור משום מוקצה. ואין לומר דהיה יכול לתתו ע״י עכו״ם. דזה אינו, דא״כ אמאי הצריכו להמתין, יתן השופר לעכו״ם, ועל כרחך דזה לאו תקנה פסוקה. ומיושב היטב קושית המג״א. ודו״ק. (דברי שאול – עדות ביוסף)

רלט) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו׳. עיין מה שכתב המג״א [סקי״ט]. וקצת מן האחרונים פקפקו בדין זה, דלא נאמר דין זה אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, דתורת כלי עליו, עיין סימן ש״ח ס״ג, אבל במוקצה גמור אפילו בא לידו צריך להניחו מיד. ולי נראה, דאפשר לומר דגם אי נודה לחילוק זה, בדין זה שאין המוקצה מונח בידו אלא ששכחו עליו, דאינו נחשב טלטול להדיא אלא כטלטול כלאחר יד, וכמ״ש הט״ז [סקכ״ב] והמג״א [סקמ״ה] בסימן ש״א סל״ב, אם כן יש להקל בזה שאין צריך להניחו מיד ויכול להוליכו למקום שירצה. (מעיני ישועה)

רמ) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו׳. כיון שהוא בידו יכול להניחו בכל מקום שירצה כמו שכתוב בסימן ש״ח ס״ג. מג״א [סקי״ט]. אע״ג דשם הוי כלי שמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו ומקומו, משום הכי התירו לטלטל עד מקום שירצה, משא״כ מעות, מ״מ התירו משום פסידא. אשל אברהם [סקי״ט]. ועיין בתניא [ש״ע הגר״ז] סימן ש״ח [סי״ג] שהביא פלוגתא בזה, וכתב דמג״א סבירא ליה דגם בשאר מוקצה מותר, ומסיק דאין להתיר אלא במקום הפסד. וכאן [סי״ט] כתב דיש לומר עוד שזהו טלטול ע״י גופו ולא בידיו, ואין בו איסור כלל, כמו שכתוב בסימן שי״א [ס״ח]. עכ״ל. (באר יעקב – קרויזר – סק״כ)

רמא) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו׳. כתב מג״א (סקי״ט), וצ״ע דבשבת (לה:) איתא שהצריכו להמתין וכו׳. נ״ב: ול״נ דמור״ם משמע ליה כיון שאף הם אמרו לו [שם], א״כ נתת דבריך לשיעורין (פעמים שביתו קרוב פעמים שביתו רחוק), אלא מקום צנוע יש לו לחזן הכנסת ששם מצניע שופרו. א״כ הוא הדין דהיה יכול המקשה לדחות שאי אפשר להדליק אחר (ש״ש) [שש תקיעות] שאין ממתינין לתוקע. אלא דבלאו הכי דחי לה שפיר, שבאמת אין ממתינין דא״כ נתת וכו׳. ועוד אפשר לומר בפשיטות דמור״ם נקט בשבת דוקא, ולא מיירי בבין השמשות. (מגן בעדי)

רמב) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו׳. הגר״א [סקט״ז] הקשה עליו דדוקא בנטל בהיתר, אבל היכא שנטל באיסור לא, דמי שאכל שום כו׳ יחזור ויאכל. וכתב עוד דדברי המג״א [סקי״ט] גבי שופר לא נראים. ע״ש. ולולי דברי קדשו, הוא דחוק מאד לחלק בזה בין לקח בהיתר או באיסור, דאם הוא איסור מאי נפק״מ שהיה תחילה בהיתר. ולולי דברי קדשו, יותר נוח לומר על פי מה שאמרו בשלהי ביצה [לז.], אטו טלטול לאו תחילת הוצאה, ופירש״י [ד״ה אטו] דאיסור טלטול הוא שמא יוציא. אלא דבמלאכתו להיתר אין יכולין לעמוד בזה[135], וא״כ יש לומר דלא שייך כל האיסור אלא על תחילת העקירה, אבל אח״כ ליכא שום איסור כלל. ואפילו נטלו באיסור, כל שהוא שוגג תו לא אתי לידי איסור, שלא (היו) [היתה] תחילת עקירה לכך. ומ״ש על דברי המג״א שכתב דהתם משום דלכתחילה עדיף טפי, דלא נראה, לכאורה גם לפי דבריו מיקרי התם נטל בהיתר, כיון שהיה מקודם שבת, ואין נראה לחלק בזה. ועוד דבלאו הכי התם בין השמשות קיי״ל דלא גזרינן על שבות, ועל כרחך דהוא כדברי המג״א, דהתם אינו אלא דעדיף טפי. וצ״ע. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רמג) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו׳. היינו דמוקצה שהוא בידו יכול לטלטל עד שיניח במקום שרוצה. המג״א (סקי״ט) הקשה ממה דאמרו [שבת לה:] אין מטלטלין השופר. (ובתבואות שור) [ובתוספת שבת] [סקכ״ט] הקשה מהא [שבת קיז.] דצריך לנער המעות ברוצה להציל התפילין מן הדליקה. ועיין ביאור הגר״א [סקט״ז]. ואכן בש״ע הרב רבי שניאור זלמן [סי״ט] מחלק בין מוקצה בידו או כיס שעל גופו דזה הוי טלטול מן הצד, וצדקו בזה דברי הרמ״א. שוב ראיתי שגם בספר מנורה הטהורה [קני המנורה סקכ״ג] מחלק כן, ואף (ש)מיישב שם קצת קושיית התוספת שבת. (גנזי חיים – סקי״א)

רמד) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו׳. במג״א (סקי״ט) הקשה על אגודה [ביצה סימן ה׳] דסובר כיון שכבר מוקצה בידו יכול לילך עמו בכל מקום שירצה, והא בשבת דף ל״ה [ע״ב] איתא, שהצריכו להמתין לקבל שבת עד שיצניע התוקע השופר. ע״ש. (ועיין באבן העוזר ובספר תוספת שבת [סקכ״ט] כאן דהאריכו בדברים נעימים). ובספרי ילקוט הגרשוני ח״ב בסוף הספר (סוף מכתב י״א) הבאתי בשם הגאון אבדק״ק פאקש שליט״א (והוא נדפס כעת בספרו עט סופר חלק ד׳ [בהשמטות] דף פ״ו [ע״א]), כי סברת אגודה יען שכבר טלטל בידו מוקצה, א״כ אין חילוק אם ילך עוד לחדר ומוקצה בידו. אולם

הערות וציונים

134. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות קע״ט. **135.** עיין שבת (קכג:).

אוצר ההלכה

אם מעולם לא היה מוקצה בידו, כמו שופר קודם קבלת שבת, לא שייך שטלטל מוקצה, ורק אם יקבלו שבת יהיה מוקצה, על זה לא שייך סברת אגודה כיון שהיה בידו בחול יטלטל גם בשבת, על כן המתינו לקבל שבת עד שיצניע השופר. ודפח"ח. (ילקוט הגרשוני – סק"ג)

רמה) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו'. הקשה מג"א (סקי"ט) משבת דף ל"ה [ע"ב] שהצריכו להמתין מלקבל שבת עד שיצניע התוקע את השופר, הא כיון שהשופר בידו, אפילו בשבת יכול להוליכו למקום שירצה. ולולא דבריו יש ליישב, דלא התירו להוליך מוקצה שכבר בידו רק היכא שכבר בידו באקראי בעלמא, אבל לא בדבר שכן הוא בכל שבת ושבת כבהאי שופר, דלא לימרו היתר אדבר הקבוע. (שלחן אש)

רמו) שם בהגה אם הוא בבית יכול לילך עמו וכו'. איתא בגמרא ביצה (ג:), ביצה שנולדה בשבת אין מטלטלין אותה וכו', אבל כופה עליה כלי בשביל שלא תשבר. ופירש רש"י [ד"ה אבל], דמהכא פריך בשבת (מג.) על מה שאמר רבי יצחק, שאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת, והוא מוקי לה בצריך למקומו. וכתבו התוספות שם [ד"ה אבל], ומכאן פוסקים דאע"ג דקי"ל שכלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו אלא כשצריך לגופו או למקומו, מ"מ אם התחיל לטלטלו לצורך גופו או מקומו, מותר להוליכו אפילו לחדרו אם ירצה, דהא חזינא הכא שהואיל והכלי צריך לו למקומו, או לגוף הכלי, מותר להוליכו ולכפותו על הביצה שלא תשבר. ע"כ. וכ"כ הר"ן שם [ב. ד"ה ומינה]. וכן פסק מרן בש"ע (סימן ש"ח ס"ג) וז"ל: כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו, כגון קורנס של נפחים לפצוע בו אגוזים, וכן קרדום לחתוך בו דבילה, או לצורך מקומו, דהיינו שצריך הוא להשתמש במקום שהכלי מונח שם, "ומותר לו ליטלו משם ולהניחו באיזה מקום שירצה". אבל מחמה לצל, דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שהוא ירא שמא ישבר או יגנב, אסור. ע"כ. וכתב המג"א שם (סק"ז), דמ"ש בש"ע שמותר להניחו באיזה מקום שירצה, היינו טעמא שכיון שהוא בידו רשאי לטלטלו יותר. ונ"ל שאפילו אם שכח ונטלו בידו רשאי לטלטלו יותר. ע"כ. והנה הרמ"א בסימן רס"ו (סעיף י"ב) כתב בשם האגודה [ביצה סימן ה'], מי ששכח כיסו עליו בשבת, ויש בו מעות, יכול ללכת עמו לחדר ולהתיר חגורו שיפול שם כדי להצניעו. ובביאורי הגר"א שם [סקט"ז] כתב על זה, נראה דס"ל דדמי למ"ש בשבת (מג.), שאם היה צריך למקומו ונטלו בידו יכול להוליכו לכל מקום שירצה, ואינו נראה, כי שם תחלת הטלטול היה בהיתר, וכל הטלטול הוא בהיתר, משא"כ כאן שבאיסור הוא, ומי שאכל שום וריחו נודף וכו', וכמ"ש בשבת (לה.) שהצריכו להמתין לקבלת השבת עד שיצניע התוקע את השופר. ע"ש. גם בספר תוספת שבת (סימן רס"ו ס"ק כ"ט) כתב, דמ"ש האגודה ללמוד ממ"ש התוספות שכיון שהמוקצה בידו יכול ללכת עמו לכל מקום שירצה, אין הנדון דומה לראיה, דשאני התם שהכלי ראוי לטלטלו לצורך גופו או מקומו, ולהכי כשנטלו בהיתר שהיה צריך למקומו מהני ליה הך היתרא שהוא כבר בידו ליטלו לכל מקום שירצה, אבל מעות או אבנים וכיו"ב שהם מוקצים מחמת גופם ואין להם שום היתר טלטול, מנלן דמהני בהו הך היתרא. וכיו"ב מצאנו בסימן ש"ח ס"ה שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל על ידי ככר או תינוק, משא"כ דברים המוקצים מחמת גופם לא התירו בהם אלא לגבי מת בלבד. ע"ש. וכ"כ באבן העוזר (סימן רס"ו). והנה שנינו במשנה בסוף עירובין (קד:), שרץ שנמצא במקדש, כהן מוציאו בהמיינו בשבת, שלא להשהות את הטומאה במקדש. ופירש רש"י [ד"ה כהן], דלא חיישינן לאיסור טלטול, שאין שבות במקדש. ואמר ר' עקיבא שמוציאים אותו מכל המקום שחייבים על זדונו כרת, כגון העזרה מוציאים אותו, ובשאר מקומות כופים עליו פסכתר. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מביאת מקדש ה"כ). ונסתפק המשנה למלך שם, בנמצא בעזרה להיכן מוציאים אותו, האם יכול להוציאו גם ממקום שאין חייבים על זדונו כרת. וראיתי בירושלמי [עירובין פ"י הי"ד] דמוכח שמכיון שכבר נראה לצאת יכול להוציאו למקום חול וכו'. והקשה עליו בשיירי קרבן על הירושלמי (סוף עירובין), דמעיקרא מאי מספקא ליה, כי למה לא יוציאוהו גם ממקום שאין חייבים על זדונו כרת, והרי מפורש בש"ע או"ח סימן ש"ח ס"ג, שמותר ליטלו משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, שכיון שהוא בידו רשאי ליטלו משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, שכיון שהוא בידו רשאי לטלטלו יותר. ע"כ. ולק"מ, שנראה שהמשנה למלך ס"ל כמ"ש הגר"א והרב תוספת שבת והרב אבן העוזר, לחלק בין דבר שיש עליו תורת כלי, לדברים המוקצים מחמת גופם, שבזה אין ההיתר הזה שייך. ובשרץ שאיסור טלטולו מחמת גופו, י"ל שלא התירו. ולכן הוצרך להביא מהירושלמי שהתירו. ובודאי שאין לפשוט מהירושלמי להתיר בכל מוקצה שאיסור טלטולו מחמת עצמו, דשאני התם שיש מצוה רבה שלא להשהות את הטומאה אפילו בכל שטח המקדש, ואין שבות במקדש. משא"כ בעלמא.

ואנכי הרואה להגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (תאו"ח סימן ל"ד) שהביא דברי הגר"א לחלק בין כלי שמלאכתו לאיסור למוקצה מחמת גופו, כגון מעות, ודלא כהרמ"א. וכתב על זה, שיש להוכיח כדברי הרמ"א ממתניתין דסוכה (מב.), מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת. הרי שאע"פ שגמר קיום המצוה, מ"מ כל זמן שאוחזו בידו אין בו משום איסור מוקצה, ואפילו אחר יכול לקבלו מידו, אע"פ שהלולב איסור טלטולו מחמת גופו, שאין עליו תורת כלי. ע"כ. וכ"כ עוד בספרו הגדול העמק שאלה (פרשת יתרו, סימן נ"ג סק"ד). ע"ש. ולפע"ד אין מכאן שום ראיה נגד הגר"א, דהא מסתברא ודאי שלא התירו הפוסקים אלא לזה שאוחזו כבר בידו, שהכל טלטול אחד, א"כ תקשי לך איך הותר לתת הלולב לאשה, שזהו טלטול חדש, שלא היה מקודם, וגדולה מזו כתב הרב תוספת שבת (בהקדמה לסימן ש"ח), שאסור להוציאו מידו האחת לידו השניה, דהוי טלטול חדש. וכן פסק בבן איש חי (ש"ב פרשת מקץ אות ג'), וכך החיים ([סימן ש"ח] ס"ק כ"ז). ואע"פ שבספר תורת שבת (סימן ש"ח סק"ד)

אוצר ההלכה

חולק על הרב תוספת שבת, וס״ל ששתי הידים זוכות כאחת, ורשאי להחליף מיד ליד, מ״מ למסור החפץ לחבירו בודאי שהוא טלטול חדש. ועיין במג״א (סימן של״א סק״ה), לגבי האיזמל של המילה, שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, מ״מ כל שעודנו בידו לאחר שמל, מותר לטלטלו לאיזה מקום שירצה. וכתב במחצית השקל שם, שאסור ליתנו ביד איש אחר שהוא טלטול חדש, ולא הותר לאחר לטלטל המוקצה. ע״ש. ובעל כרחך צריך לומר דשאני לולב שראוי הוא לאנשים שעדיין לא יצאו ידי חובת המצוה, משום הכי לא הוי מוקצה כולי האי להחמיר בו שאפילו עדיין לא הניחו מידו יהיה אסור בטלטול. וכן מבואר בפירוש רש״י (סוכה מב.) ד״ה קמ״ל, שכיון שראוי לנטילת אנשים, תורת כלי עליו, ומותר בטלטול לכל. עכ״ל. וע״ע בחדושי הרש״ש שם. והא דתניא בתוספתא (סוף פ״ב דסוכה), ר׳ יוסי אומר יו״ט הראשון של חג כיון שיצא ידי חובה בלולב אסור לטלטלו. היינו כגון שהניחו מדעתו על הארץ, שהסיח דעתו ממנו. וכמ״ש בשו״ת רב פעלים ח״א (חאו״ח סימן כ״ד) בד״ה ודע, ובד״ה ובזה. וכתב ברב פעלים שם, דהיינו טעמא דהירושלמי (ספ״ג דסוכה), שאם היה לולב בידו ונכנס לישא כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו, היינו משום שכיון שנותנו לחבירו על מנת לחזור וליטלו ממנו, לא אסח דעתיה מניה, ונטילתו מחבירו הוי גמר המצוה כאילו הלולב עודנו בידו. ע״ש. וכ״כ הרב בכורי יעקב (סימן תרנ״ב סק״א). ומכללן של דברים יש להשיב על דברי הגאון ר׳ שלמה קלוגר בחכמת שלמה (סימן ש״ח ס״ג), שכלי שמלאכתו לאיסור שטלטלו לצורך מקומו מותר ליתנו גם לחבירו, וחבירו יוליכנו למקום שירצה, שכיון שהותר לו לטלטלו מותר ליתנו גם לחבירו, וראיה לזה מהירושלמי (ספ״ג דסוכה) שאם היה הלולב בידו ונכנס לישא כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו, הניחו על הארץ אסור לטלטלו. הרי להדיא שאע״פ שאם הניחו על הארץ אסור לטלטלו דהוי מוקצה, מ״מ מותר ליתנו לחבירו, וא״כ ה״ה בכל מוקצה. ושו״ר בספר תוספת שבת (סימן רס״ו [סקט״ו]) שהתיר ליתנו לחבירו. ע״כ. ובמחכ״ת אין שום ראיה מהירושלמי, אע״פ שגם האליה רבה (סימן של״א סק״ה) כתב כן, דשאני לולב שראוי לאנשים אחרים לצאת בו ידי חובה, וכל שלא הסיח דעתו לגמרי מותר ליטלו, וכמ״ש הגרי״ח ברב פעלים והרב בכורי יעקב הנ״ל. (וגם הפמ״ג סימן של״א סק״ה כתב לדחות ראית האליה רבה מהירושלמי. ע״ש). ומ״ש בשם תוספת שבת, לא מצאתי שם, ולא יתכן שיאמר כן, שהרי אסר אפילו בכלי שמלאכתו לאיסור שטלטלו לצורך מקומו, להעבירו מידו אחת לידו השניה, וכל שכן שלא יתיר ליתנו לחבירו להוליכו להצניעו בכל מקום שירצה. ודו״ק. שו״ר בשו״ת שבט הלוי ח״ג (חאו״ח סימן ל׳) שכתב בפשיטות לאסור ליתנו לחבירו, ודחה דברי הגר״ש קלוגר הנ״ל. ע״ש.

וראיתי בשו״ת רב פעלים ח״א (חאו״ח סימן כ״ד) ד״ה מיהו, שכתב שהדין של שרץ שנמצא במקדש שהתיר הירושלמי להוציאו אף מחוץ למקום שאין חייבים על זדונו כרת, הוא ממש כדין שכתב מרן (סימן ש״ח ס״ג) בכלי שמלאכתו לאיסור, שאחר שטלטלו לצורך מקומו מותר להניחו באיזה מקום שירצה. ובאמת שיש ראיה גמורה לדין זה מהירושלמי עירובין הנ״ל, דמוכח שכיון שהותר להוציא השרץ ממקום שיש בו חיוב כרת, הותר להוציאו לחוץ לגמרי, וא״כ הוא הדין בכלי שמלאכתו לאיסור שהותר לטלטלו לצורך מקומו, שיכול לטלטלו אח״כ לאיזה מקום שירצה, והדברים קל וחומר, שהרי הירושלמי מיירי בשרץ מת שהוא מוקצה מחמת גופו, וכל שכן לענין כלי שמלאכתו לאיסור. ע״כ. ותמיהני, שלדבריו יהיה נלמד מהירושלמי גם כן לדין מוקצה מחמת גופו, שאם שכח ונטלו מותר להניחו בכל מקום שירצה, ע״פ מה שכתב המג״א הנ״ל. ואיך לא זכר שר דברי הני סרכין תלתא, הגר״א והאבן העוזר והתוספת שבת, שכולם כתבו שהיתר התוספות אינו אלא בדבר שיש עליו תורת כלי, ולא במוקצה שאיסורו מגופו, ובע״כ דשאני שרץ שנמצא במקדש שהתירו להוציאו רק משום קדושת המקום, וגם אין שבות במקדש, וחידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו. וא״כ אין זה ענין למה שכתבו התוספות. תדע, דהא אמרינן בירושלמי סוף עירובין, שאם הוציאו ממקום שחייבים עליו כרת ונפל למקום שאין חייבים עליו, מהו, כבר נראה לצאת, ומותר להוציאו, ואילו בכלי שמלאכתו לאיסור שטלטלו לצורך מקומו, ונפל מידו, שוב אינו יכול ליטלו לאיזה מקום שירצה, דכיון דנפל איתרע, ואינו יכול לעשות טלטול חדש. אלא ודאי דשאני ההיא דירושלמי שיש מצוה לסלק השרץ משום קדושת המקום. ואין שבות במקדש.

ובהיותי בזה ראיתי למרן הב״י יו״ד (סימן רס״ו) שכתב וז״ל: כתב רבנו ירוחם (נתיב א׳ ח״ב דף י״ד ע״א) בשם הרמב״ן, מותר לטלטל הסכין של המילה בשבת ולהחזירו לאחר המילה, שמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה, אע״פ שאין לו תינוק אחר למול. עכ״ל. וכתב הרמ״א בדרכי משה ע״ז, שאע״פ שמהרי״ל (הלכות מילה דף ס״ז ע״ב) מחמיר, שמיד אחר המילה יזרוק האיזמל מידו משום מוקצה, מ״מ נ״ל עיקר כדברי רבינו ירוחם בשם הרמב״ן, שמאחר שלא הוקצה לבין השמשות יוכל לטלטלו לאיזה מקום שירצה. ע״כ. ומשמע שאף שהמוהל צריך לפרוע המילה בידיו, ובודאי שכבר הניח הסכין מידו, אע״פ כן מותר לטלטל את הסכין לאחר מכן. אמנם המג״א (סימן של״א סק״ה) כתב, שדוקא בעודו בידו מותר לטלטלו לאיזה מקום שירצה, אבל אם הניחו מידו אסור לטלטלו. ע״ש. והרב תוספת שבת (שם ס״ק י״ג) כתב שיש לדייק מדברי רבינו ירוחם, דמשמע מדבריו שאפילו לאחר שהניח האיזמל מידו אפילו הכי שרי לטלטלו כיון שהיה ראוי מתחלה למול בו, אבל המג״א כתב דמיירי שעודנו בידו, שאז מותר לטלטלו לאיזה מקום שירצה, וכמ״ש בש״ע (סימן ש״ח ס״ג), אבל כבר כתבתי בסימן רס״ו דהך היתרא דסימן ש״ח, לא שייך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, שיש בו היתר טלטול לצורך גופו ומקומו. ולא באבנים ומעות. וא״כ ה״ה באיזמל של מילה, שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא שי״ל דאיזמל של מילה עדיף טפי כיון שיש בו היתר לצורך מילה. ע״ש. ובשו״ת רב פעלים ח״ג (חאו״ח סימן י״ח) הביא

אוצר ההלכה

המחלוקת הנ״ל, וכתב, שיש לדון להיתר מטעם הואיל ואשתרי אשתרי, וכעין מ״ש בביצה (יח:) הואיל וקודם טיבול שרי, לאחר טיבול נמי שרי, ושוב כתב, שהיה נראה להוכיח כדברי רבינו ירוחם מהירושלמי (סוף עירובין), שאחר שהוציא את השרץ מן העזרה יוכל להוציאו להוליכו גם ממקום שאין חייבים עליו כרת, ואפילו נפל הותר לטלטלו הלאה. וא״כ לכאורה יש ללמוד מזה לדין האיזמל של המילה שאפילו אם נפל מידו מותר ליטול אותו מן הארץ ולהוליכו למקום שירצה. אולם אחר היישוב נראה שאין ראיה מהתם, דשאני התם שמצוה להוציא השרץ ולפנותו לגמרי ממקום המקודש, ולכן אע״פ שלכתחלה אם נמצא השרץ מחוץ לעזרה אין להוציאו, אלא כופה עליו פסכתר, עם כל זה אם נזדמן שהוא מוציא השרץ מן העזרה, שהוא מקום שחייבים עליו כרת, יוציאנו לגמרי כדי לפנות הטומאה ממקום שיש בו קדושה, אף שאין שם קדושה חמורה כמו בעזרה, ולכן התירו גם בנפל ממנו שיכול ליטלו ולהוציאו לגמרי ממקום הקודש, דהואיל ואשתרי אשתרי. משא״כ גבי האיזמל של מילה שאחר שגמר מצותו לא נשאר אף סרך מצוה בטלטולו כדי להניחו באיזה מקום שירצה, לכן י״ל דלא שרינן להוליכו יותר מה״ט דהואיל ואשתרי אשתרי. הילכך אין ראיה מהירושלמי לנידון האיזמל. עכת״ד. נמצא שהרב עצמו נחית לסברא שכתבנו לעיל שאין לדמות סתם מוקצה, לשרץ הנמצא במקום הקודש. וכנ״ל.

אלא שבעיקר מ״ש הרב פעלים לדון בזה משום הואיל ואשתרי אשתרי, יש להעיר ממ״ש בשו״ת נחפה בכסף ח״א (חאו״ח סימן ג׳ דף י״ב ע״ב), דלא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, אלא באופן שהיה היתר מעיקרא, ועתה חל האיסור, כההיא דאברי נחירה (בחולין יז.), אבל היכא שהאיסור היה כבר, אלא שהותר בשביל איזו סיבה, כשבטלה הסיבה חזר לאיסורו. (ולכן פסק שם בדין חולה שאין בו סכנה, שסבל מאד ממיחוש הראש, והביאו גוי והרתיח לו קפה, והתחיל לשתות, והונח לו מכאבו, שאסור לו לשתות עוד מן הקפה, ולא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי). ע״ש. ולפ״ז גם כאן שהאיזמל היה אסור בטלטול כל משך ליל שבת, שאין מצות מילה אלא ביום, והותר לטלטלו לצורך המילה, כשסיים המצוה של המילה חזר האיזמל לאיסורו. וכיו״ב כתב הגאון מבריסק בשו״ת זכרון יעקב (סימן כ׳), אודות מי שנהג בחו״ל להחמיר באיסור חדש, ובצוק העיתים התיר לעצמו לאכול חדש בשבת ויו״ט, ע״פ דעת הפוסקים המתירים, אם מותר לו לאכול בחול ממה שנשתייר בשבת, וכתב לאסור, דלא שייך לומר הואיל ואשתרי אשתרי, שמכיון שהיה אסור לו קודם השבת, ורק מפני כבוד השבת דחינו את האיסור, ולא הותר לגמרי, הילכך אסור לו לאכול ממה שנשתייר מן השבת, דלא דמי לבשר נחירה שלא היה אסור מתחלה כלל. ע״ש. ודון מינה לנידון האיזמל. ודו״ק.

והנה בש״ע (סימן רס״ג ס״י) איתא, לבה״ג בהדלקת הנרות חלה עליה קבלת שבת, וע״פ זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה. וכתב הגאון ר׳ עקיבא איגר שם, משמע שאסור לה ללכת עם הנר למקום אחר להניחה. ע״כ. ומשמע שאע״פ שהפתילה היא נמצאת כבר בידה, כיון שהיא מוקצה מחמת עצמה, אסור ללכת עמה למקום אחר. ובירחון המאסף (שנה ד׳ סימן פ״ב)[136] כתב לדחות, דשאני טלטול פתילה דולקת שיש בה חשש הבערה וכיבוי. וכמ״ש הפמ״ג (אשל אברהם סימן רע״ו סק״י) דמש״ה לא התירו בבבית המקדש ללכת בשבת באבוקה שבידם, אע״פ שהוא שבות, ואין שבות במקדש, משום חשש קרוב דשמא יטה בכוונה וכו׳. ועיין בביאורי הגר״א יו״ד (סימן רס״ו סק״ג) בדין טלטול האיזמל של המילה, שכתב, שהעיקר כדברי מהרי״ל שאחר המילה יזרוק האיזמל מידו, שכן מוכח בתוספתא (ספ״ב דסוכה) גבי לולב, וכן איתא בירושלמי (ספ״ג דסוכה), כיון שיצא בו אסור לטלטלו. ודוקא בכלי שמלאכתו לאיסור, שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, התירו התוספות והר״ן לטלטלו כל עוד שהוא בידו, משא״כ איזמל שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס וכו׳. ע״ש. אבל הרמב״ן ורבינו ירוחם שהתירו להחזיר האיזמל לכל מקום שירצה, יאמרו לחלק דשאני לולב, דלגבי מי שיצא בו אין בו עוד צורך כלל, אבל האיזמל של המילה אילו יזדמן למוהל הזה עוד תינוק שצריך למולו, עדיין יצטרך לאיזמל שהיה בידו, ולכן יש לפסוק להלכה כדברי רבינו ירוחם בשם הרמב״ן. ועוד שהרמ״א בדרכי משה [יו״ד סימן רס״ו אות א׳] הכריע ג״כ כדברי רבינו ירוחם, שמכיון שלא הוקצה בבין השמשות יכול לטלטלו לכל מקום שירצה. וכן דעת המהרש״ל להתיר משום שאין מוקצה לחצי שבת. וע״ע בשו״ת חסד לאברהם מה״ת (חאו״ח סימן ל״ג) שהאריך ליישב דברי המהרש״ל בזה וכו׳. ע״ש. ועיין בט״ז [סק״א] ונקודות הכסף יו״ד (סימן רס״ו [ס״ב]). והחות יאיר במקור חיים (סימן של״א [ס״ן]) הסכים להתיר. ועוד שיש בזה גם משום ״התירו סופן משום תחלתן״, וכמ״ש רבינו החתם סופר בחדושיו לביצה (יא.). וכן המנהג להקל, וכמ״ש בשו״ת שאלת יעקב (סימן קכ״ט). ופוק חזי מאי עמא דבר. וכן בשו״ת דברי מרדכי פרידבורג (סימן ל״ח) האריך ליישב מנהג העולם שאינם נזהרים מטלטול האיזמל לאחר המילה, שיש להם על מה שיסמוכו. ע״ש. וע״ע במש״כ בספר לוית חן (סימן ל״ח עמוד מ״ה והלאה). (שו״ת יביע אומר ח״ט – חאו״ח סימן ל״א)

רמז) שם בהגה יכול לילך עמו וכו׳. כתב במשנה ברורה סימן רס״ו סעיף י״ב בבה״ל (ד״ה יכול), בשם דרך החיים [סימן ס״ה ס״א], דמותר לטלטל הכיס שעליו בשבת, דהיא לא נעשית בסיס למעות כיון שהניחה בשכחה, ומותר לטלטלה לצורך מקומה, לכן אם היה בידו יכול להוליכה לתיבה. עכ״ל. ואינו מובן, דאע״ג דשכח הכיס עליו, הוי הכיס בסיס, שהרי

הערות וציונים

136. נדפס לעיל סימן רס״ג אות רמ״ט.

יג ש**מצא ארנקי** (פירוש, כיס. רש״י עירובין עט, א ד״ה אפילו) **בשבת, אסור ליטלו אף על פי שירא פן יקדמנו אחר:** באר הגולה

ש. הרא״ש [סימן כ״ב] והר״ן

[חדושים דף ט׳ ע״א ד״ה אלא, בשם התוספות] בפרק קמא דמציעא ושאר פוסקים [הגהות מיימוניות הלכות שבת פרק כ׳ אות ו׳; רבנו ירוחם שם חלק י״ג דף פ״ה ע״א]:

אוצר ההלכה

המעות בכיס מדעתו ורצונו, אלא הכיס עליו בשכחה. ולא יתכנו דבריהם אלא בדרכו להריק הכיס לתוך התיבה, ונשתיירו המעות בכיס בשכחה, ובזה אי הכיס על הארץ [ו]אין צריך לכיס לגופה ומקומו, אסור לטלטל, אבל אם צריך למקום הכיס, סבירא ליה להדרך החיים דמותר לנער, כיון דהכיס מותר לצורך מקומו, ואם לא ניחא ליה להניח המעות כאן, מוליכו למקום אחר, כדין היכי דאי אפשר לנער במקומו דמוליכו למקום אחר. ואע״ג דבהאי הולכה ליכא כלל דבר המותר, דהא כיס נמי מוקצה, מ״מ כיון שהותר טלטול הכיס כל זמן שהוא בידו, חשיב כדבר המותר. ועפ״ז דן דבשכח כיס עליו, אע״ג דאפשר לו להניחו במקום שהוא, מ״מ מותר להוליך למקום אחר, כיון שאין הכיס בסיס, ומותר לנער במקומו, ואם אין משתמר במקומו מוליכו למקום אחר. מיהו גם זה צ״ע, דלא הותר ניעור אלא לצורך דבר המותר, אבל הכא אינו צריך לכיס כלל, אלא לתיקון המעות, ובזה לא הותר ניעור ולא הולכה למקום אחר, וכמו שכתבו תוספות שבת דף מ״ד ע״א [דבור ראשון], וכיון דמעות שבידו אסור, דמעות שבידו אסור לטלטלן, גם בזה אסור, דלא עדיף כיס שבידו מכר שבידו ועליה מעות ואינו צריך לכר כלל, שאין מוליך הכר בשביל המעות להצניען, ועיין לעיל (סימן מ״ז ס״ק כ״ג).
(חזון איש – סימן מ״ט סק״ו)

רמח) שם בהגה ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו. בט״ז (סק״ו), אסור [וכו׳], איני יודע [וכו׳]. אפשר דהש״ע איירי בכיסו על כתפו דומיא דחבילתו, ורמ״א הוסיף כיסו סתם תחת חגורו, ואפ״ה שרי[137]. ולמה שכתב הרב המגיד פי״ג [מהלכות שבת ה״ט] דהאי והוא הדין לכיסו איירי במי שהחשיך בדרך וכיסו בידו, (ו)אין מקום לחלק. אך דמ״מ יש לומר דהש״ע איירי רק בדרך, (וי״מ) [ורמ״א] הוסיף אפילו בביתו, ואשמעינן דמותר לילך עמו (לחצר) [לחדר]. (ברכת דוד)

רמט) שם בהגה ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו. בט״ז (סק״ו), איני יודע כו׳. דחה באליה רבה [סקכ״ה]. ע״ש. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי״ח ע״א)

רנ) שם בהגה ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו. עיין ט״ז (סק״ו) שכתב, איני יודע וכו׳. ועיין מג״א (סק״ה) [סק״כ] דלפי דבריו לק״מ. (מוליך לימין משה – אות ל״ב)

רנא) שם בהגה ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו. כתב ט״ז (סק״ו), איני יודע למה כתב זה, כיון שכבר הביא בעל הש״ע וכו׳. הנה דברי בעל הש״ע מוסבים על מי שהחשיך לו בדרך, דקיל ממי שיצא בשבת עצמו או בערב שבת סמוך לחשכה, עיין לעיל סעיף ח׳. (נפש חיה – מרגליות)

רנב) שם בהגה ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ו), ועיין בתשובת שבות יעקב [ח״ב סימן כ׳] וכו׳. ע״ש שכתב שגם האגודה [ביצה סימן ה׳] לא אסר אלא א״כ יש עכו״ם לשומרו, אבל אם אי אפשר, גם האגודה מתיר. ואם יצא מביתו סמוך לחשיכה, דפשע, לא התירו כמו שנתבאר לעיל. תניא [ש״ע הגר״ז סט״ז]. ועיין בשבות יעקב דריצה שרי גם בפשע. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״א)

רנג) שם בהגה רק מתיר חגורו בשוק והוא נופל. נראה דבזה הוא הנחה כלאחר יד, וליכא בזה איסורא דאוריתא. ומיושב מה שנתקשה בדג״מ. ע״ש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רנד) שם בהגה אם הכים תפור בבגדו וכו׳. כתוב בתשב״ץ [קטן סימן נ״א] דאם יש לו לאדם כיס מתוקן בקוטא שלו כמו שעושין בצרפת, הן מעור הן מבגד, או אפילו מן המלבוש עצמו, אסור ללבשו בשבת. ע״כ. והיינו דוקא כשיש בתוכו מעות, אבל אם אין בתוכו מעות מותר ללבשו, וכן נוהגין. ב״ח [אות ה׳]. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ב)

רנה) שם בהגה אם הכים תפור בבגדו וכו׳. לתפור זהובים באבנט ולהוליכם בשבת מחמת שמתיירא למסרם לנכרי בדרך, יש אוסרין, אבל בשם הר״י טרוסין מצאתי שהתיר, הואיל והוא מכוסה מכל צד אין נראה כמטלטל דבר מוקצה. מתשובת מהרמ״ן. ב״ח [אות ה׳]. ובספר המפה כתוב, מי ששכח עליו כיסו בשבת, אם הוא בביתו, יכול להוליך עמו לחדר להתיר חגורו וליפול שם להצניעו. ואם הוא בשוק אסור להביאו לביתו, רק מתיר חגורו בשוק והוא נופל, ואומר לגוי לשמרו. ואם מביאו אין לחוש. חדושי אגודה ממסכת ביצה [סימן ה׳]. ע״כ.
(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ג)

סעיף י״ג

רנו) סעיף י״ג מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו. נ״ב: עיין ב״י, מבואר דהרמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ז] פסק להיתר, אלא שכל הפוסקים חולקים עליו, ואף הרמב״ם גופיה בתשובתו [סימן ש׳, פאר הדור סימן ל״ה] כתב הדברים בלא ראיה אך מסברא, כדאיתא בהרב המגיד פרק כ׳ [שם]. ותימא לי, הא הסוגיא דעבודה זרה (דף ע׳ [ע״א]) מבואר כדפסק, דאיתא שם, האמר רבא אמר לי איסור וכו׳, דאי מינטרא שבתא כמה כיסי קא משתכחי בשוקא, (ולא ידענא) [ואינהו לא ידעי] דסבירא לן כרבי יצחק, דאמר רבי יצחק המוציא כיס בשבת מוליכו פחות פחות מארבע אמות. ולולא דמסתפינא מכבודן של כל החולקים

137. נדצ״ל ״אסור״.

אוצר ההלכה

הייתי אומר שהרמב"ם באמת הוציא דינו משם, אלא שבשעת כתבו התשובה תקפה עליו משנתו, כדכתב באיגרת התשובה שכבר אירע לו פעם ככה. אך עיין מג"א (סק"י), משמע דמשום הכי דחק לפרש המוציא, היינו שהוציאו בשבת [גם אינו נופל כלל לשון כיס כי אם על מציאה, דאילו על הוצאה מרשות לרשות סתם המוציא מיבעיא ליה למימר, דאטו המונח בכיס ידוע ששוה הרבה מן סתם חפץ דנימא משום (חסר). אף גם לשון המוצא אינו מתפרש כלל כדפירש המג"א דוקא בשוגג, אלא ודאי המוציא כמו המוצא, כי אין בזה דקדוק בשבת, כדאיתא ברכות דף י"ט ע"ב המוצא כלאים וק"ל. אלא שרש"י ז"ל דקדק (ביצה דף ט"ו ע"א [ד"ה אפי']) וכתב המוציא גרסינן. ואולי ט"ס הוא[138] (חסר איזה תיבות). שוב עיינתי באליה רבה [סקט"ז] וראיתי שמפרש אליבא דהחולקים על הרמב"ם כמה כסין משתכחין, בתמיה כו'. ע"ש. ואף זה דחוק ורחוק]. ואיני יודע, דא"כ למה כתב ואפשר דהתם מיירי בשוכח, הא לפירושו על כרחך מה דנאמר קא משתכחי נמי הפירוש דנשכחים בשוקא, והלא נאמר אם כן דינא דרבי יצחק על שכחה. אבל באמת לדעתי לישנא דמשתכחי לא משמע כלל לשון שכחה, דאילו כן מה נאמר מה דנתעביד בשכחה זו, והיה לו לומר דמשתכחי בשוקא וחוזרים ומביאים לביתם, אלא ודאי משתכחין, היינו שנמצאו מציאות וזוכין בהם, ועל זה קאמר דשפיר עבדו מדרבי יצחק, והמוציא היינו שמצא מציאה. שוב הראו לי הלומדים דפה, שבספר קרבן נתנאל [שבת פכ"ד סימן א' אות ג'] כתב כדכתבתי. (בית מאיר)

רנז) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו. מסתברא מה שנהגו ליטול מציאה, כסף ונחשת בעלמא, דהיינו במקום המוקף, דבמוקצה הקילו, כמו שכתב בב"י כאן [ס"א] וכמבואר בהרמב"ם [הלכות שבת פ"כ ה"ז] דשרי אף בלא אתי לידיה, מכל שכן בטלטול. ואף שכתב המגיד [שם] דחילוק זה [בין מציאה לכיסו] בגמרא [שבת קנג.] אינו רק על מתניתין נותן לגוי, תמוה, מכל שכן בהולכת פחות מארבע אמות דחמיר טפי כדמוכח שם, וכן בסימן של"ד [ס"ב] יש מחמירים בטלטול אפילו בפסידא דכיסו, מכל שכן במציאה. ובילדותי אמרתי טעם המקלים מהא דשלהי עבודה זרה [ע.], [בעובדא] [ד]איסור גיורא דקיי"ל כרבי יצחק, המוציא כיס בשבת מוליכו פחות מארבע אמות, מוכח ממילא דלא קפדו בטלטול, והוו גרסי המוצא בלא יו"ד לשון מציאה, וליתא בגרסתנו רק ביו"ד, שהוציא כיסו. ונהנתי שמצאתי כך באליה רבה כאן (סקט"ז) פירש כך לקושטא דמלתא. ותמהני, הלא רבי יצחק מרא דשמעתא דעבודה זרה אמר בסוגיא דהכא, עוד אחת לא רצו לגלותה, מוכח דסבירא ליה על פי שמונה עשר דבר [שבת יז:], פחות מארבע אמות חמיר מנותן לגוי, א"כ פשיטא שייך דברי רבא בלא חולק, מציאה לא, וגם תירוץ המגיד להרמב"ם שלא חילקו בהולכת ארבע אמות נמי קשיא. לכך נראה כוונת הרמב"ם דמסיק פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע [שם קנג:], וכיון דרבי אליעזר שמותי, פוסק כרבי יהושע מחקו סאה, ולא טוב להחמיר בפחות מארבע אמות, ונשאר סברא חצונה, דברי רבא, דוקא בנתינת גוי דמתניתין, אבל פחות מארבע אמות צנעה מאוד כסברתו שם, אפילו במציאה שרי. וצריך לומר דלא חשו בטלטול, לכך סומכין המקילים, וגם הב"י שהחמיר מן הרא"ש [בבא מציעא פ"א סימן כ"ב] והר"ן [שם ט. ד"ה אלא], וכולם לא הביאו משלהי ע"ז הוי סמיכה להקל, כיון שלא נזכרו, או שהיה גרסתם בפשיטות לשון הוצאה, משא"כ להרמב"ם, וגם בגרסת מציאה איכא סמוכין כדברינו, אף דלשון הגמרא [בבא מציעא ט.], להגביה ארנקי, משמע טלטול, אבל לשון אין דרך בני אדם להגביה משמע דלאו איסור. מ"מ כל ירא שמים יחוש לפסק הש"ע על פי הגדולים שחלקו על הרמב"ם, וכן משמע לשון אין דרך בני אדם, דעכ"פ איסור מוקצה דרבנן איכא. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ג ע"א)

רנח) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו'. כתב הרב בספר הקצר בסימן רס"ו (סי"ג) וז"ל: מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו אף על פי שירא שמא יקדמנו אחר. וכתב הרב מגן אברהם (בסקכ"א) וז"ל: אסור ליטלו, ואסור לומר לגוי כמו שכתוב סוף סעיף א'. וקשה מההיא דכתב הרב בסימן של"ב (ס"ד) וז"ל: אם אחזה דם יכול להעמידה במים כדי שתצטנן, ואם הוא ספק שאם לא יקוזו לה דם תמות, מותר לומר לעכו"ם להקיזה. הרי דכאן התיר לו אמירה לגוי. ואפשר שזהו שרימז לנו הרב מג"א ([סימן של"ב] בסק"ג) וז"ל: מותר לומר לגוי, מתוך שאדם בהול על ממונו, אי לא שרית ליה אתי למעבד איסורא דאורייתא. עיין סוף סימן (רמ"ו) [רס"ו]. אך ראיתי להרב יד אהרן [הגב"י] בסימן רס"ו[139] שהביא משם הר"מ מטוולי דיש לחלק בין מציאה לכיסו, דהאי טרח ביה והאי לא טרח ביה. ע"ש. הכא נמי יש לומר דמציאה דלא טרח ביה אסור לומר לגוי, אבל בממונו דטרח ביה מותר לומר לעכו"ם להקיזה ודוק, דאי לא שרית ליה אתי למעבד איסורא דאורייתא. (מלך שלם – אות קכ"ט)

רנט) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו'. כתב מג"א [סקכ"א], ואסור לומר לעכו"ם ליטלו. נ"ב: ואם רוב עוברי דרכים ישראל, ויש בו סימן, אפשר דמותר לומר לעכו"ם ליטלו, דהוי שבות דשבות במקום (הפסד) [מצוה] דשרי. (עזרת ישראל)

רס) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו'. כתב ב"י, כתבו הרא"ש [בבא מציעא פ"א סימן כ"ב] והר"ן [שם ט. ד"ה אלא] כו'. כתב הרב מג"א בסקכ"א, דאסור לומר לגוי ליטלו. וכתב הרב באר היטב ז"ל [סק"י] דמותר לומר לגוי לשומרו, והבאר היטב החדש [סקי"א] כתב דלדידיה צ"ע. אמנם עיין במאמר מרדכי (בסק"ה) דפשיטא ליה דשרי לומר לגוי לשומרו. ע"ש. (דברי מנחם – הגב"י סק"ז)

הערות וציונים

138. באמת לפנינו כתוב ברש"י: המוצא גרסינן, ולא גרסינן המוציא. **139.** נדפס לעיל אות ל"ג.

אוצר ההלכה

רסא) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו׳. וכתב המג״א [סקכ״א], ואסור לומר לעכו״ם לטלו. ע״כ. עיין מה שכתבתי (בסק״ב)[140] בשם האליה רבה [סקכ״ו]. ומה שסיים האליה רבה, ועוד הא הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פ״כ ה״ז] מתיר לגמרי, לא ידעתי כוונתו, דהרמב״ם ז״ל לא התיר אלא פחות פחות מארבע אמות, אבל ליתן לעכו״ם אסור כמו שכתב בפ״ו הכ״ב.

והמנורה הטהורה [סק״ו] כתב, דאפשר לומר דכל מציאה אסור להגביה, דהוי כקונה קנין בשבת, ומדברי כל הראשונים לא משמע כן. ולעד״נ דלא אסרו קונה קנין אלא כשיוצא מרשות לרשות, דומיא דמקח וממכר, אבל הפקר לא מיקרי שיוצא מרשות הפקר, דאין רשות להפקר. ומהאי טעמא מותר להפקיר בשבת, (דאינה) [דאינו] מוציאה לרשות אחר. ואין זה שייך למה שפלפלו האחרונים אי הפקר מיקרי דעת אחרת מקנה. ועיין קצות החושן (סימן רע״ג סק״א). (תהלה לדוד – סקי״ז)

רסב) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו׳. כתב הבאר היטב [סקי״א], ואסור לומר לגוי ליטלו וכו׳. אפילו בעיר המעורבת. תניא [ש״ע הגר״ז ס״כ]. ועיין באשל אברהם [סקכ״א], דאליה רבה [סקכ״ו] כתב דבסעיף א׳ מיירי שכבר זכה בה הישראל, משא״כ כאן דלא הגביהו עדיין הישראל, יכול הכותי לזכות לעצמו. גם יש לומר דלדידן דלית לן רה״ר, דהוי שבות דשבות אפשר מציאה נמי מותר. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ב)

רסג) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו׳. עיין מג״א (סקכ״א) דאסור לומר לעכו״ם ליטלו, כמו שכתוב בס״א. והנה ודאי אין ראיה גמורה משם לאסור טלטול מוקצה, אכן בלא״ה צ״ע לפענ״ד, דהרי אינו דומה כלל, כיון דאין חפץ זה של ישראל עדיין, ומנא ליה דכהאי גוונא אסור במה דהעכו״ם יתן לו אח״כ. שוב ראיתי דהאליה רבה [סקכ״ו] כתב כן על דברי המג״א דיש לדחות כמו שכתבתי, והבאה״ט [סקי״א] הביאו. וכן הפמ״ג [אשל אברהם סקכ״א] דיבר קצת מזה. (גנזי חיים – סקי״ב)

רסד) שם מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו וכו׳. כתב מג״א (סקכ״א), מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו, ואסור לומר לעכו״ם ליטלו. עיין מה שכתבתי לעיל (על מג״א סק״ג)[141]. והכא ניחא, דאף דהיכא דאומר לגוי לא הוה אלא שבות דשבות לדידן דלית לן רשות הרבים, מ״מ לא הותר אלא בשביל הפסד מרובה, והכא מציאה שלא באתה לידו לא מיקרי הפסד, ואינו בהול כדלעיל ריש הסימן [ס״א]. (התעוררות תשובה)

רסה) שם אסור ליטלו וכו׳. עיין באר היטב (סקי״א). ואם מותר להגביה מציאה שאינה מוקצה, עיין בספר מנורה הטהורה [סק״ו], וצ״ע לדינא. ועיין בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק״ג ע״א)[142] שכתב, מה שנהגו ליטול מציאה, כסף ונחושת מעלמא, דהיינו במקום המוקף, דבמוקצה אקילו, כמו שכתב הב״י כאן [ס״א], וכן משמע ברמב״ם [הלכות שבת פ״כ ה״ז] דשרי אף בלא אתי לידיה, מכל שכן בטלטול. וע״ש שכתב טעם המקילין. וסיים, מ״מ כל ירא שמים יחוש לפסק הש״ע עפ״י הגדולים שחלקו על הרמב״ם, דעכ״פ איסור מוקצה דרבנן איכא. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ו)

מילואים

מילואים לסימן רסי״ו מספר ״לשון למודים״

א) עוד שם [הלכות שבת פ״כ] כתב הרמב״ם דין ד׳ וז״ל: ומותר למכור להם סוס, שאין הסוס עומד אלא לרכיבת אדם, לא למשאוי, והחי נושא את עצמו. וכתב הרב המגיד וז״ל: במשנה [עבודה זרה יד:] כבן בתירא, ובגמרא [שם טז.] תניא וכו׳, אמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא. ע״כ. וראיתי להר״ב תוספות יו״ט ז״ל פ״ד ממסכת פסחים משנה ג׳ [ד״ה בן בתירא] שהקשה, שהרי רבי יוחנן גופיה קאמר בפרק המצניע [שבת צד.] דבן בתירא סבירא ליה דאפילו עופות חי נושא את עצמו, ומתיר אפילו במיוחד לעופות, וכן פירש הרמב״ם במשנה דהתם ופרק קמא דעבודה זרה [מ״ו], והיינו כפירוש התוספות [עבודה זרה] דף י״ד ע״ב [ד״ה ובן בתירא] דלא פליגי אלא בסוס המיוחד לעופות, דנראה דאפילו רבנן מודו במיוחד לרכיבת אדם דשרי למכור, (וכן כתבו התוספות דף (ט״ו) [טז.] בד״ה אלא תורת בהמה גסה וכו׳ ויש לומר מדאסר רבי וכו׳ ושלש מחלוקות בדבר), נראה להדיא דוקא מיוחד לעופות אסרו, וא״כ היאך אפשר לומר דפוסק(ים) כבן בתירא. אלא צריך לומר כמו שכתב בפירוש המשנה דאין הלכה כבן בתירא, ולא גרסינן בגמרא אמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא. יע״ש.

ונראה לע״ד עם מה דאיכא למידק תו לשיטת התוספות ממאי דפריך תלמודא שם פרק קמא דעבודה זרה דף ז׳ [ע״ב] והא איכא בן בתירא דקאי כוותיה, ולפי זה מאי איריא בן בתירא, אפילו רבנן קיימי כוותיה. וכן קשה דמאי משני איהו מדקא מפליג בין זכרים לנקבות כרבנן סבירא ליה, ופרש״י [ד״ה כרבנן] דאסרינן משום תורת כלי זיין, ולדברי התוספות ליתא. ולזה יש לדחות, דמאן רבנן, רבי דלקמן דף (ט״ו) [טז.]. ומצאתי בתוספתא פ״ב דעבודה זרה [ה״א] דקתני הכי, רבי יוסי בן בתירא מתיר בסוס, שאינו עושה מלאכה בשבת שחייבין עליה חטאת, וחכמים אוסרים משום שני דברים, משום כלי זיין ומשום בהמה גסה. ע״כ. ועל כרחין היינו רבי. מיהו קמייתא קשה.

הערות וציונים

140. נדפס לעיל אות כ״ט. **141.** נדפס לעיל אות כ״ה. **142.** נדפס לעיל אות רנ״ז.

אוצר ההלכה

ואפשר דכוונת התוספות שם אינו אלא לענין חיוב חטאת, ולעולם דמיוחד לרכיבה נמי אסרי אטו סוס המיוחד לעופות, וכמו שכתבו התוספות פרק המצניע דף צ״ד [ע״א ד״ה בסוס]. יע״ש. וכוונת התוספות [עבודה זרה יד:] בד״ה ובן בתירא להקשות לפרש״י, דממה שכתב גבי בן בתירא ואין ברכיבה חיוב חטאת וכו׳, משמע דלרבנן איכא, ולא דק וכו׳, ולא פליגי אלא בסוס המיוחד לעופות, דרבנן סבירא להו דאין חי דעופות נושא את עצמו ואיכא חיוב חטאת, ואסרי סוס דרכיבה אטו מיוחד לעופות. וכן מה שכתבו התוספות ושלש מחלוקות בדבר, היינו לענין חטאת, דלרבנן דוקא מיוחד לעופות איכא חיוב חטאת, ולבן בתירא אפילו בהא ליכא, ולרבי אפילו מיוחד לרכיבה איכא חטאת, דכשמזקין מטחינו ברחיים. ודלא כמו שכתב הר״ב מאיר עיני חכמים [מהר״ם לובלין, עבודה זרה טז. תוס׳ ד״ה אלא] בכוונת התוס׳ לומר דרבנן מתירין למכור להם שאר סוסים דרכיבה, היפך ממה שכתבו התוספות פרק המצניע כנ״ל. ולפי זה ניחא, דמה שכתב הרמב״ם בפירוש המשניות, וחכמים אומרים כי האדם בלבד הוא שאמרו בו החי נושא את עצמו, היינו לענין דליכא חיוב חטאת אלא בעופות, ומשום הכי אסרו למכור סוס המיוחד לעופות משום שאלה ושכירות, ואסרו ג״כ שאר סוסים אטו מיוחד לעופות כמו שכתבו התוספות. ומה שכתב ואין הלכה כבן בתירא, היינו למה שמתיר אפילו מיוחד לעופות. ומה שכתב, אבל שאר הבהמות מותר למכור לגוי, שהם ידועות לרכוב בהם בלבד, היינו כבן בתירא, דלרבנן כולם אסורים כדכתיבנא. ונמצא דמה שאמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא, במיוחד לרכיבת אדם בלבד קאמר, וא״כ כשכתב הרמב״ם דמותר למכור להם סוס המיוחד לרכיבת אדם, כתב שפיר הרב המגיד ז״ל דהיינו כבן בתירא כמו שאמר רבי יוחנן בגמרא.

ומ״מ דחיקא לי טובא, דאמאי שינה רבנו בפירוש המשנה מלשון הגמרא דקאמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא, ואיהו כתב ואין הלכה כבן בתירא, והול״ל והלכה כבן בתירא בשאר בהמות שהם ידועות וכו׳. ותו רבי יוחנן היכי פסיק ותני הלכה כבן בתירא, כיון שהוא עצמו קאמר פרק המצניע דבן בתירא מתיר אפילו מיוחד לעופות.

ולכן היה נ״ל לומר, וניישב פרש״י ז״ל שכתב בשמעתין [עבודה זרה ז:] בד״ה בן בתירא מתיר בסוס לפי שמלאכתו לרכוב אדם עליו וכו׳, וכן פרש״י שם [שם יד:] במתניתין [ד״ה מתיר בסוס], והוא תימה, שהרי [ב]פרק המצניע [שבת צד.] קאמר דבן בתירא מתיר אפילו מיוחד לעופות, כמו שהקשו התוספות ז״ל. אלא נראה דסבירא ליה לרש״י דתלמודא בעבודה זרה לא אזיל כההיא דרבי יוחנן פרק המצניע, מדפריך תלמודא [עבודה זרה ז:] והא איכא בן בתירא דקאי כוותיה, ולא קאמר והאיכא רבנן נמי. וכן כי משני, איהו מדקא קמפליג בין זכרים לנקיבות כרבנן סבירא ליה, ופרש״י [ד״ה כרבנן] דאסרי משום תורת כלי זיין, קשה, דהא לא אסרו אלא מיוחד לעופות, ודוחק לומר דהיינו רבי דלקמן. ותו קשיא ליה הא דפריך תלמודא לקמן דף [ט״ו] [טז.] במלתיה [דר״י] [דרבי] אלא תורת בהמה גסה מאי היא, ודילמא דלית ליה חי נושא את עצמו בעופות כרבנן, כמו שהקשו התוספות ז״ל שם. מכל אלין הכריחו לומר דתלמודא הכא סובר דלא פליגי רבנן ובן בתירא אלא במיוחד לרכיבת אדם, אבל מיוחד לעופות אפילו בן בתירא מודה דאסור למכור, שהוא מלאכה דאורייתא, שאין חי נושא את עצמו בעופות, ומשום הכי פריך והאיכא בן בתירא, דרבנן אסרי בכל, וכן הא דפריך לקמן אלא תורת בהמה גסה מאי היא, שהרי רבי על בן בתירא קאי, ואי במיוחד לעופות אפילו בן בתירא נמי מודה. וא״כ כי משני [שם ז:] כרבנן סבירא ליה, היינו רבנן דמתניתין דס״ל דמיוחד לרכיבה אסור משום תורת כלי זיין כרבי. והילכך מייתי תלמודא [שם טז.] הא דאמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא דהיינו במיוחד לרכיבת אדם. ומעתה צ״ל כי היכי דלא תיקשי מהא דאמר רבי יוחנן עצמו פרק המצניע דבמיוחד לעופות פליגי, דאמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן, וכהאי גוונא איתא בכמה דוכתי[143]. וכן צ״ל למאי דקאמר רבי יוחנן, בן בתירא ורבי נתן אמרו דבר אחד, ואיכא מאן דאמר דכל כהאי גוונא שיטה היא ואין הלכה כחד מינייהו, וא״כ היכי פסק רבי יוחנן עצמו הלכה כבן בתירא, כמו שהקשה התוי״ט, אלא מוכרחים אנו לומר אמוראי נינהו להך מאן דאמר.

ומעתה מה שכתב הרמב״ם בפירוש המשנה, היינו כאוקמתא דפרק המצניע, דבמיוחד לעופות פליגי, ומשום הכי כתב ואין הלכה כבן בתירא. ומה שכתב [בפירוש המשניות עבודה זרה פ״א מ״ו], אבל שאר בהמות מותר למכור וכו׳, דבריו כפשטן הם, דאפילו רבנן מודו בזה, היפך מה שכתבו התוספות פרק המצניע [שבת צד. ד״ה בסוס], ופסק כרבנן לגמרי. אמנם בספר היד [הלכות שבת פ״כ ה״ד] ראה ראה הרב המגיד דהרמב״ם סבירא ליה כסוגיא דעבודת אלילים, מדכתב, ומותר למכור להם סוס, שאין הסוס עומד אלא לרכיבת אדם וכו׳. ויש לדקדק, דאם איתא דסבירא ליה דפלוגתא דרבנן ובן בתירא היינו בסוס המיוחד לעופות, ואין הלכה כבן בתירא, א״כ כמו שבשאר הדינין שכתב רבנו קודם זה תפסם בלשון איסור, הכא נמי הול״ל אסור למכור להם סוס המיוחד לעופות, שהוא עיקר פלוגתייהו, ואח״כ הול״ל אבל מותר למכור להם המיוחד לרכיבת אדם. וכי תימא דבמה שכתב קודם [שם ה״ג], אסרו חכמים למכור בהמה גסה לכותי וכו׳, שם נכלל סוס המיוחד לעופות, וכמו שכתבו התוספות בד״ה ובן בתירא וכו׳, א״כ מה הלשון אומרת, ומותר למכור להם סוס, שאין הסוס עומד אלא לרכיבת אדם וכו׳, והרי כבר אסר בסוס, והכי הול״ל ומותר למכור להם סוס המיוחד לרכיבת אדם, אלא על כרחך סבירא ליה דעיקר פלוגתייהו בסוס המיוחד לרכיבת אדם, דבמיוחד לעופות אפילו בן בתירא מודה דאסור, ולא אפליגו אלא בסוס סתם, דהיינו מיוחד לרכיבת אדם, ועל כן

הערות וציונים

143. ראה יבמות (טז:), וגיטין (כג.), ושבועות (מ:).

אוצר ההלכה

כתב ומותר למכור להם סוס, שאין הסוס עומד וכו', שהוא העניין שאיפליגו בו. ומשום הכי כתב הרב המגיד, במשנה כבן בתירא, ובגמרא וכו' אמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא, דהיינו כסוגיין דעבודת אלילים, וכדכתיבנא לעיל. כן נראה לי. ועוד אפשר שמה שכתב כבן בתירא, היינו לפי סוגיין דעבודת אלילים כמו שהכרחנו לעיל, וכמו שהביא מהא דאמר רבי יוחנן וכו', ואע"ג שהרמב"ם תפס בפירוש המשנה כאוקימתא דפרק המצניע, מ"מ בעיקר הדין שוים הם, ואין קפידא בזה במה שכתבנו שפסק כבן בתירא לפי סוגיא דעבודת אלילים, כיון שדין הרמב"ם אמת. וראשון הוא דרך נכון לע"ד.

ועוד אפשר דכל עצמו של הרמב"ם שתפס בפירוש המשניות ההיא אוקמתא, לאשמועינן דבבעלי חיים אין חי נושא את עצמו, אמנם ההיא סוגיא דחויה מכח קושיית התוספות שם [שבת צד.] בד"ה אבל אדם וכו', ומשום דרצה לאוקמי מתניתין דהתם כרבנן, הוצרך לדחוקי נמי דכי קאמר רבי יוחנן בסוס המיוחד לעופות, ולאוקמי אידך דרבי יוחנן דקאמר הלכה כבן בתירא דהיינו במקצת, אמנם ההיא סוגיא ליתא מההכרחין שכתבנו, אלא העיקר כסוגיא דילן דברכיבת אדם פליגי, וכמו שכתב הרב המגיד ז"ל, ודוק.

וראיתי להתוספות שם בעבודה זרה דף ט"ו [ע"א] בד"ה אימור לשחיטה וכו', שכתבו, ורשב"ם פירש וכו' עד ועגלים וסייחים, נהי דהשתא לאו בני מלאכה נינהו, מ"מ לכשיגדלו יהיו בני מלאכה. וכן כתבו משם ר"ת ז"ל. ואיכא למידק, דכיון דעגלים וסייחים לא חזו השתא למלאכה, אלא לכשיגדלו, ואפ"ה אסרינן, א"כ מאי טעמא דבן בתירא דמודה בזה ומתיר בסוס, דאע"ג דסוס אין מלאכתו אלא לרכיבה, מ"מ כשמזקין מטחינו ברחיים, ואב מלאכה היא, וכדאמרינן לקמן שם בגמרא [טז.], וא"כ התם נמי ליחוש כמו בעגלים וסייחים. וכן הקשו הכל. ולע"ד נראה דלא דמו לאהדדי, דבשלמא עגלים וסייחים סתמייהו למלאכה עבידי, וא"כ איכא למיגזר אטו שאלה ושכירות, משא"כ בסוס דסתמיה אין מלאכתו אלא לרכיבה, ומי יימר דכשמזקין מטחינו ברחיים, והא קחזינן רובא דרובא לא עבדי הכי, ואם תמצי לומר דאיכא דמטחינו, מיעוטא נינהו, ולמיעוטא לא חיישינן. אי נמי יש לומר והוא הנכון, דעד כאן לא אסרו חכמים מכירה אטו שאלה ושכירות אלא היכא דהמכירה היא למלאכה, וא"כ טעו אינשי ואתו לאושאולי ולהשכיר בהמתו לגוי, ועביד ביה מלאכה בשבת, אמנם היכא שהמכירה אינה למלאכה אלא לרכיבה, כסוס שמלאכתו לרכיבה, לא אתו לאישולי ולהשכיר למלאכה, דמה ענין זה אצל זה. וראיה לזה, שהרי משמעתין נראה להדיא דגזרת מכירה אטו שאלה ושכירות היינו למוכר עצמו, וכמו שכתב רש"י ז"ל [שם טו. ד"ה גזרה], ובברייתא דלקמן [שם טז.] גבי שבורה, דקתני, אמרו לו והלא מרביעין עליה ויולדת, פרש"י [ד"ה והלא] וז"ל: ומשהו לה, ומאן דחזי לה בי גוי יליף מינה לזבוני שלימה. וכן בבעיא [שם] שור של פטם, דקאמר תיבעי לרבי יהודה וכו', עד כאן לא קשרי רבי יהודה אלא בשבורין וכו', אבל האי דכי משהי לה אתי לכלל מלאכה אסיר, פרש"י [ד"ה אבל], וחזו לה לאחר זמן בידיה וכו', ונפקא מינה חורבא למכור שאר שוורים לגוי. הרי נקט הגזרה לאיניש אחרינא, ואמאי לא כתב דאיכא למיגזר למוכר עצמו, דיליף מינה לזבוני שלימה, וכן בשור של פטם למכור שאר שוורים. אלא על כרחך דהתם דהמכירה לא היתה אלא לשחיטה, כמו שבורה ושור של פטם דלא חזו למלאכה, א"כ ליכא למיגזר דיליף מינה לזבוני למלאכה, דמאין הרגלים לטעות בזה, ומה דמות תערכו לו, זבינא דשחיטה לזביני דמלאכה, משום הכי הוכרח לפרש דגזרו אטו איניש אחרינא, ועוד נכתוב בזה לקמן בס"ד. משא"כ מכירת בהמה גסה דלמלאכה הוא דקא מזבין לה, איכא למיגזר שפיר אטו שאלה ושכירות. ובהכי מיתרצא נמי קושיין דעגלים וסייחים, אע"ג דהשתא לא חזו למלאכה, מ"מ לכשיגדלו יהיו בני מלאכה, ועל כל פנים למלאכה הוא דזבין להו, ואיכא למיגזר אטו שאלה ושכירות, משא"כ סוס דלרכיבה הוא דקא מזבין ליה, וליכא למיגזר דטעו לשאלה ושכירות דמלאכה. (לשון למודים - סימן קל"ט)

ב) עוד שם [הלכות שבת פ"כ ה"ד] כתב הרמב"ם, ומותר למכור פרה לשחיטה וכו'. הנה רש"י ז"ל [עבודה זרה טו. ד"ה אימור] בעובדא דרב הונא זבין ההיא פרה דקאמר אימור לשחיטה זבנה, כתב וז"ל: ומתניתין [שם יד:] בבהמה טמאה אפילו בסתמא, אי נמי בטהורה ובמפרש ליה גוי דלקיומיה קאי. ע"כ. וקשה, דמשמע מדבריו ז"ל בהדיא דאין חילוק בין פרה לשוורים, ודוקא במפרש ליה גוי דלקיומיה קאי קאסר מתניתין, אבל סתמא מותר דאימור לשחיטה זבין. וא"כ איך כתב רש"י לקמן [שם טז. ד"ה אבל] בבעיא דשור של פטם מהו, דקאמר תיבעי לרבי יהודה, עד כאן לא קשרי רבי יהודה אלא בשבורין דלא אתיא לכלל מלאכה, אבל האי דכי משהי ליה אתי לכלל מלאכה, אסיר, פרש"י וז"ל: דמשהו ליה וחזו ליה לאחר זמן בידיה, ואע"ג דהשתא ליכא למיחש לניסיוני, מיהו נפקא מינה חורבא למכור שאר שוורים לגוי. ע"כ. ומה בכך, דהא אפילו שוורים בסתמא שרי, דאימור לשחיטה זבין. ודבריו אלה מוכחי דהיינו כמו שכתב רשב"ם בשם רש"י, דהכא דוקא פרה שאין רגילין לעשות בה מלאכה, אבל שוורים שהן למלאכה אין מוכרים, כמו שכתבו התוספות [שם ד"ה אימור]. והו"ל תרתי דסתרי אהדדי. ואולי דסבירא ליה כמו שכתב ר"י [בתוספות שם], דבשור פטם התלמוד מסופק, משום דכי משהי ליה עביד על חד תרין וכו', וא"כ הו"ל סתמו כפירושו, וכאילו מפרש ליה דלקיומיה בעי, ואיכא למיחש דאתו למכור שאר שוורים אפילו במפרש.

ותו קשה, דלפי פירושו שכתב, דמתניתין לא קאסר בהמה טהורה אלא במפרש דלקיומיה קאי, א"כ היכי קאמר תלמודא התם [טז.], תיבעי לרבנן, אפילו רבנן לא קא אסרי התם אלא דסתמיה לאו לשחיטה קאי וכו', והא ליתא, דבסתמא קא שרו, דלשחיטה קאי, ובמפרש דוקא הוא דקאסרי. וכן ראיתי

אוצר ההלכה

שהקשה הרב הגדול מוה״ר שלמה אלגאזי ז״ל בספר לחם סתרים [דף י״ג ע״ב ד״ה תוס׳ אימור]. ולכן נראה דסבירא ליה לרש״י ז״ל דדוקא לרב הונא הוא דשרי בסתמא, דאימור לשחיטה זבין, וסבירא ליה דמתניתין דאין מוכרין בהמה גסה אפילו בטהורה, היינו במפרש ליה גוי דלקיומיה קאי, אבל סתמא דתלמודא לא סבירא ליה הכי, אלא בסתמא אסור, דאימור למלאכה, ודוקא במפרש ליה גוי דלשחיטה בעי (לא) [לה] ושוחט לה הוא דשרינא, דקיימא לן כרבי יהודה דאמר לקמן [שם כ:] בהמה על מנת לשחוט ושוחט, וכמו שפסק הרמב״ם ז״ל [שם], וא״כ כל ההיא בעיא דלקמן בשור של פטם אזלא אליבא דהלכתא, דבסתמא אסור, ומשום הכי קאמר תלמודא, או דלמא אפילו לרבנן לא אסרי התם אלא דסתמיה לאו לשחיטה וכו׳, והיינו שכתב רש״י [שם טז. ד״ה אבל] אליבא דרבי יהודה נפקא מינה חורבה למכור שאר שוורים לגוי בסתמא. ובהכי מיתרצא נמי קושיית התוספות ז״ל [שם טו. ד״ה אימור], שהקשו, דלקמן [טז.] כי בעי שור של פטם מהו, משמע הא שאר שוורים אסירי. דהכי נמי קושטא הוא אליבא דהלכתא כדכתיבנא. וכי תימא אי הכי אמאי לא פירש רש״י דמעשה דרב הונא נמי במפרש ליה גוי דלשחיטה בעי לה, וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל, ומתניתין דאין מוכרין בהמה גסה אפילו בטהורה איירי בסתמא. וכן דעת הרב המגיד ז״ל, דעובדא דרב הונא איירי במפרש, שכתב [שם] על דברי הרמב״ם ז״ל וז״ל: ונ״ל ראיה לדבריו ממה שאמרו [שם טו.] רב הונא זבין ההיא פרה וכו׳. יע״ש. ואפשר דדחיקא ליה לישנא דקאמר רב הונא ״אימור לשחיטה זבין״, ואי במפרש ליה לשחיטה, הא ודאי אמר לשחיטה זבין, אלא ודאי דאיירי בסתמא. והרב המגיד סובר דהכי קאמר, אימור קושטא הוא דלשחיטה זבין כמו שאמר ולא משקר.

ואכתי קשה לפירוש זה, דהא משמע דאביי דמותיב ליה לרבה [שם טו:], וכל היכא דאדם מצווה אסיר, והרי שדה וכו׳. וכן רב אשי דקאמר [שם], וכל היכא דאין אדם מצווה שרי, והרי כלים וכו׳. ומסיק אלא כל היכא דאיכא למיתלי תלינן וכו׳, סבירא להו כרב הונא, ומדלא קאמר תלמודא דלית הלכתא כוותיה דרב הונא, משמע דהכי הלכתא, ואפילו בסתמא, כעובדא דרב הונא. ומההיא בעיא דלקמן בשור של פטם משמע דבסתמא אסור, [ועוד] דקיימא לן [שם כ:] כרבי יהודה דאמר על מנת לשחוט ושוחט. ובלשון הרב המגיד ז״ל ק״ל קצת, כיון דסבירא ליה להרמב״ם דעובדא דרב הונא הוא במפרש על מנת לשחוט ושוחט כרבי יהודה, א״כ היכי מייתי ראיה מההיא [שביעית פ״ה מ״ח] דלא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית, דבית הלל דשרו התם מפני שיכול לשוחטה, היינו אפילו במוכר סתם. וכן מוכח מדברי הרמב״ם ז״ל פ״ח מהלכות שמטה ויובל דין ו׳, שכתב וז״ל: ומוכר לחשוד פרה חורשת בשביעית, שהרי אפשר לשוחטה, ומוכר לו שדהו, שהרי אפשר שיוביר, אבל לא ימכור לו שדה האילן אלא א״כ פסק עמו על מנת שאין לו באילן. יע״ש. ואפשר דסבירא ליה דיש חילוק בין גוי לישראל חשוד, ובגוי בעינן מפרש, והכי מייתי מההיא דשביעית, כי היכי דהתם שרינן אפילו בסתמא משום דאיכא למיתלי, הכי נמי שרי בגוי במפרש משום דאיכא למיתלי. ואע״ג דאמרינן לקמן בשמעתין [שם], כדרך שאמרו אסור למכור לגוי, כך אסור למכור לישראל החשוד למכור לגוי, ומכח זה הדר ביה רבה, כנראה שאין חילוק בין מוכר לגוי למוכר לישראל חשוד. איכא למימר דדוקא התם דאיסורא דרבנן הוא שאסרו למכור לגוי, משום הכי אמרינן דישראל חשוד לא עביד תשובה לחזור בו ולחוש לדברי חכמים, אמנם באיסור שביעית דאורייתא אמרינן דעביד תשובה, כיון דאיכא למיתלי בשחיטה, אפילו בסתמא שרי, משא״כ במוכר לגוי בעינן מפרש, דאל״כ אפשר דלמלאכה בעי לה, ונפיק מינה חורבא למכור שאר בהמה גסה שאסרו חכמים, וראיית רב הונא בהדרגה כמו שכתבתי. ועל כל פנים מדי דוחקא לא נפקא, וזה הכריחו נמי לרש״י ז״ל דלא פירש מילתיה דרב הונא במפרש ליה גוי דלשחיטה בעי לה, מדמייתי מההיא דפרה החורשת ושדה ניר וכו׳.

ותו איכא למידק לשיטת הרי״ף [שם ו.] והרמב״ן [שם כ: ד״ה בהמה] והרשב״א [שם ד״ה גמרא] והר״ן ז״ל [שם ו. ד״ה רבי מאיר] דפסקו כרבי מאיר [שם כ:], דאפילו על מנת לשחוט ושוחט אסור, ומוקמינן הא דרב הונא כשמכרו לטבח, א״כ מתניתין דידן [שם יד:] דקתני אין מוכרין להם בהמה גסה וכו׳ היינו אפילו במפרש, ותדע שהרי הרי״ף הביאה [שם ד:] ופסק [שם ו.] כרבי (יוסי) [מאיר], וא״כ היכי קאמר תלמודא בבעית שור של פטם או דלמא אפילו לרבנן לא קא אסרי התם אלא דסתמיה לאו לשחיטה קאי וכו׳, ומאי לישנא דסתמיה וכו׳, שהרי אפילו במפרש על מנת לשחוט אסרי. ויש לדחות דהכי קאמר, אפילו במפרש מסתמא אמרינן דלאו לשחיטה מיד קאי, ומשהי ליה וכו׳. תו איכא למידק לשיטתם, דא״כ היכי מייתי רב הונא ראיה מההיא דלא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית ובית הלל מתירין, דהתם סתמא קתני, ומשמע אפילו שאינו טבח שרו בהו.

וראיתי להרא״ש ז״ל [שם פ״א סוף סימן ט״ז] אחר שכתב שיטת הרמב״ן כתב וז״ל: והא דקא מייתי סיעתא לרב הונא מדתנן לא ימכור לו פרה החורשת בשביעית ובית הלל מתירין, אתמר עלה בירושלמי [שביעית פ״ה ה״ג] אם כשמכרה לטבח דברי הכל לשחיטה, ואם כשמכרה לאריס דברי הכל לחרישה, אלא כי אנן קיימינן כשמכרה לסרסור. ואפשר לתרץ דישראל חשוד עדיף מגוי, ומייתי על דרך שכתבתי לעיל. והנה מה שכתב הרא״ש, והא דקא מייתי סייעתא וכו׳, לא איתפרש לי כוונתו. ולכאורה נראה שהוא לסתור סברת הרמב״ן דמוקי לה בטבח, דהא מייתי סייעתא מדשרו בית הלל, וקאמר בירושלמי דהיינו בסרסור וכו׳, דבטבח כולי עלמא מודו דלשחיטה, ואם זה כוונתו אפשר לתרץ כמו שכתבתי. ואם כוונתו לסיועי מהירושלמי, ורצונו לומר דתלמודא דילן והירושלמי שוין, לא ידענא לכוין הסייעתא דמייתי רב הונא, כיון דאיהו לא התיר אלא בטבח, ובית הלל שרי בסתם אינשי כל שאינו בעל אדמה. והטור יו״ד (סימן קנ״א [ס״ד]) כתב וז״ל: והרמב״ן [שם טו. ד״ה ומאי] כתב כשמוכרה

אוצר ההלכה

לטבח ודאי לשחיטה ומותר, וכשמוכרה לבעל אדמה ודאי למלאכה ואסור. ע״כ. ודקדק הט״ז (סק״ד) דקשיא דיוקא אדיוקא, דמדיוקא דרישא משמע דשאינו טבח אסור, ומדיוקא דסיפא משמע דשרי. ודברי הרב והפרישה ז״ל [אות י׳] דחוקים בזה. ושמעתי מפי מו״ח הרב כמהר״ר אליהו חאקו ז״ל, דהכי קאמר, בטבח שרי אפילו לכתחילה, ובבעל אדמה אסור, וקונסים אותו עד עשרה בדמיה, ובאיניש אחרינא לכתחילה אסור, ובדיעבד תלינן לקולא, דאימור לשחיטה, ולא קנסינן ליה. וכן נראה מלשון רבנו ירוחם (נ״ז ח״ו [דף ק״ס ע״א]) שכתב וז״ל: והרמב״ן כתב כי כשמוכרה לטבח מותר, ואם הוא אדם שאין ידוע תולין להקל, ולאריס דברי הכל לחרישה, וכן בירושלמי. ע״כ.

ובהיותי נבוך בזה ראיתי לשון רש״י ז״ל תמוה שם [טו:] בההיא סוגיא, במאי דפריך רבה, מי דמי, התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית, פרש״י [ד״ה אין], הילכך ליכא למגזר משום שאלה ושכירות וכו׳, ואי משום לפני עור לא תיתן מכשול, תלינן בשחיטה וכו׳. וקשה, דלפ״ז משמע דשאלה ושכירות אסור משום לפני עור, דהא ליכא למיתלי בשחיטה, ואי הכי קשיא טובא מאי קפריך רבה הכא אדם מצוה על שביתת בהמתו בשבת, ופרש״י [שם], ואיכא למיגזר משום כל הני, והרי התם נמי בפרה החורשת בשביעית איכא איסורא דשאלה ושכירות משום לפני עור, דליכא למיתלי בשחיטה, ואפ״ה התירו בית הלל מכירה מפני שיכול לשוחטה, ולא גזרי מכירה אטו שאלה ושכירות, והכי נמי דכוותא.

ונראה לע״ד עם מה דאיכא לעיוני תו, דמעיקרא אמאי לא גזרו חכמים שלא ימכור לישראל חשוד אטו שאלה ושכירות, כמו שגזרו במכירת בהמה גסה לגוי משום שאלה וכו׳, ומאי אולמיה לאו ד״לא תעשה כל מלאכה וכו׳ וכל בהמתך״ [שמות כ׳, י׳] מלאו ד״לפני עור״ (מיהו) [מיהא], האי לאו והאי לאו. ויש לחלק בזה בתלתא אנפי, חדא דבשלמא מכירת בהמה גסה לגוי איכא למיגזר שפיר מכירה אטו שאלה ושכירות, דכי אתי לאישולי בהמתו לגוי הוא בזמן היתירא שהוא ימי החול, ואיכא למיחש דילמא מיתשיל ולא דכיר מאיסור שבת. אי נמי זימנין דמשאיל ומשכיר בהמתו על מנת להחזירה בערב שבת, ומיתשיל ואינו מחזירה, ועביד בה גוי מלאכה בשבת, וקעבר משום ״לא תעשה כל מלאכה״, אמנם מכירה בשביעית אטו שאלה ושכירות ליכא למיגזר כלל, [ד]כיון שהוא זמן איסורא, הא ודאי מידכר דכיר בשביעית, ולא אתי לאישולי ליה, כיון דליכא למיתלי בשחיטה, ויהיב אדעתיה שפיר דילמא יחרוש בה בשביעית. אי נמי דבשלמא היכא דהמכירה היא למלאכה, כמו מכירת בהמה גסה לגוי, איכא למיחש דילמא משאיל ומשכיר נמי בהמתו למלאכה, אמנם היכא דהמכירה היא לשחיטה, כדקאמרי בית הלל מפני שיכול לשוחטה, וכי מזבין איהו נמי היינו אדעתא דשחיטה, ליכא למיגזר אטו שאלה ושכירות דמלאכה, כמו שכתבתי לעיל [סימן קל״ט][144] על מה שכתבו [התוספות] [שם טו.] ד״ה אימור לשחיטה וכו׳. אי נמי יש לחלק, והוא היותר נכון לענ״ד, דבשלמא מכירת בהמה גסה לגוי גזרו שפיר אטו שאלה ושכירות, משום דכי משאיל ומשכיר לה לגוי הא ודאי למלאכה הוא דבעי לה, ואיקבע איסורא ודאי, אמנם בפרה החורשת בשביעית כי משאיל ומשכיר לה לישראל חשוד, לא איקבע איסורא ודאי, דמי יימר דלחרישה קבעי לה, ודילמא למלאכה אחריתי כגון משיכת קרון וכיוצא בעי לה, הילכך ליכא למיגזר מכירה אטו שאלה ושכירות, כיון דשאלה ושכירות גופיה הויא ספיקא, וכמו שהוכחתי בחדושי על מתניתין דמקום שנהגו למכור בהמה דקה וכו׳. כנ״ל לחלק ולתת טעם למה דלא גזרו חכמים מכירת פרה החורשת לישראל חשוד, כמו שגזרו מכירת בהמה גסה לגוי.

והנה טעם השני לא יצדק למה שאמר רבה, הכא אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, ומה בכך, כיון דרב הונא כי זבין אדעתא שישחטנה הוא דזבן, וכדקאמר אימור לשחיטה זבנה. אמנם משני טעמים אחרים קאמר רבה דהכא איכא למיגזר משום שאלה וכו׳, משא״כ בפרה החורשת בשביעית ליכא למיגזר מכירה אטו שאלה ושכירות משום לפני עור וכו׳, וכדכתיבנא. ואכתי קשה, דא״כ אמאי הוצרך רבה לומר, מי דמי התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית. ואפילו יהא מצווה, הא יש לחלק שפיר ביניהם, דהתם ליכא למיגזר והכא איכא למיגזר, וכדכתיבנא. ודוחק לומר דעדיפא מינה קאמר, גם מלשון רש״י ז״ל שכתב, הילכך ליכא למיגזר משום שאלה וכו׳. משמע דאי לאו הכי אלא דמצווה, איכא למיגזר, והא ליתא כמו שכתבתי. ולכן נראה דהוצרך לזה, משום דאי הוה מצווה על שביתת בהמתו בשביעית, היה ראוי לגזור מכירה אטו שאלה ושכירות, משום דקעבר אלפני עור, אע״ג דהוי בזמן איסורא, ושאלה ושכירות גופיה ספיקא הוא אי הויא לחרישה או למלאכה אחריתי, כיון דמצווה הוא ואיכא תרי איסורי, דידיה ודחבריה, הילכך איצטריך לומר דהתם אין אדם מצווה וכו׳, דמעתה משום לאו דלפני עור לחוד ליכא למיגזר מכירה אטו שאלה ושכירות, דלא דמי למכירת בהמה גסה לגוי, וכדכתיבנא. כן נראה לי. ויותר נ״ל דבענין מכירה ניחא ליהו למנקט תליה דשחיטה, דפרה רובה לשחיטה, ואין הכי נמי דבשאלה ושכירות נמי איכא למיתלי דלימשוך בקרון הוא דבעי לה.

והתוספות ז״ל [שם טו: ד״ה מי דמי] הקשו על פרש״י וז״ל: וקשה, דא״כ מאי קפריך והרי שדה, והא לא שייך בה שאלה ונסייוני. תדע דהא לא אסרינן מכירת שדה לגוי מהאי טעמא וכו׳. ע״כ. וקשה טובא, דכיון דאית לן טעמא לאסור מקרא ד״לא תחנם״ [דברים ז׳, ב׳] כדלקמן [שם כ.], לא תתן להם חניה בקרקע, ואפילו שכירות שדות גזרו אטו מכירה, א״כ אמאי הוה להו לאסור מכירה אטו שאלה ושכירות דאינו אלא איסורא

הערות וציונים

144. נדפס באות הקודמת (ד״ה וראיתי להתוספות).

אוצר ההלכה

דרבנן, והלא מדאורייתא נמי אסור. וליכא למימר דעיקר קושייתם הוא דאמאי לא אסרינן בחוץ לארץ מכירת שדה בשביעית אטו שאלה וכו׳, ואנן קיימא לן [יו״ד סימן קנ״א ס״ח] כרבי יוסי דבחו״ל מוכרין אלו ואלו, דבשאר שני ודאי לא קשיא להו דניגזור אטו שאלה, דאין אדם מצווה על שביתת שדהו בשבת, ובשביעית הוא דקשיא להו. דהא ודאי ליתא, דבחו״ל אין שביעית נוהגת בו אפילו מדבריהם זולתי סוריא ועבר הירדן שנוהג בו, כמו שכתב הרמב״ם ז״ל פ״ד מהלכות שמטה ויובל [הכ״ז - כ״ח]. וליכא למימר נמי דקושייתם היא לסוריא, דאמאי לא אסרינן מהאי טעמא, דהא ודאי כיון דאיסור שביעית אינו אלא מדרבנן, א״כ לא מצי למגזר מכירה אטו שאלה במידי דרבנן. וזה פשוט. ותו קשה דאמאי הוצרכו להכריח מדלא אסרינן מכירת שדה לגוי מהאי טעמא, והלא ממקומו הוא מוכרח, דאם איתא דשייך בה שאלה ושכירות, אמאי לא אסרינן מכירת שדה לישראל חשוד אטו שאלה ושכירות, דבשאלה ושכירות ודאי ליכא תליית הוברה כלל, דא״כ למה ליה לשאולה כלל בחנם בשביעית, וגם לא היה פורע השכירות של שביעית בחנם, ועל כרחך דלחרישה הוא דבעי ליה, אלא על כרחך דלא שייך.

ותו קשה מה הכרח הוא זה, מדלא אסרינן מכירת שדה לגוי מהאי טעמא, והא מטעם זה לא הוה אסיר אלא בשביעית, אבל בשאר שני הוה שרי, אבל מטעם ״לא תחנם״ אסור אפילו בחול. ולזה יש לדחות, דמשום הכי כתבו, כי היכי דאסרינן בהמה גסה, דהיינו אפילו מאחד בשבת דילמא מיתשיל, וכדכתיבנא, ככה יש לגזור בשביעית אפילו משנה ראשונה של חול. וזה דוחק. ותמהני מהר״ב חדושי הלכות [מהרש״א שם] שהקשה, לפי מאי דמשמע מדבריהם דשכירות שייך בשדה, מדלא הזכירו אלא שאלה וניסייוני, א״כ קשה אמאי לא אסרינן מכירת שדה אטו שכירות, כמו שכתבו התוספות לעיל [טו.] בד״ה אימור לשחיטה וכו׳, וז״ל: מיהו מאותן שרגילין לשכור קשיא וכו׳. משמע דמשום שכירות לחוד נמי אסרינן מכירה לגוי. ותירוצו דודאי שייך שכירות בשדה, אלא דליכא לגזור מכירת שדה לגוי משכירות שדה לגוי, כיון דשכירות שדה לגוי אסור אף בחול כדלקמן בפירקין [כ:]. עכ״ד. ואי כך סבירא להו לתוספות, ואסיקו אדעתייהו למימר הכי, תיקשי ליה דא״כ השתא נמי מאי קשיא להו אמאי לא אסרינן מכירת שדה מהאי טעמא, כיון דאף בחול אסירא. ואפשר דט״ס נפל בדברי התוספות, ומילת ״לגוי״ שכתבו קודם, צריך להיות אח״כ, וכצ״ל אמאי לא אסרינן מכירת שדה מהאי טעמא כי היכי דאסרינן בהמה גסה לגוי. וכוונתם דאמאי לא אסרינן מכירת שדה לישראל חשוד, אע״ג דאיכא תליית הוברה, אטו שאלה ונסייוני, כמו דאסרינן וכו׳. ובזה מתורצות כל הקושיות שהקשתי, וצ״ע.

ומעתה ראיתי לעמוד בלשון הרמב״ם בפירוש המשניות תמוה, שבודאי צריך נגר ובר נגר למיפרקינה. הנה שם במשנה פרק קמא דעבודה זרה [מ״ו] אחר שביאר טעם איסור מכירת בהמה גסה שהוא ע״ד גזירה שמא ישאיל אותה וכו׳, כתב וז״ל: והשבורה ג״כ משמשת לטחון. ע״כ. וכן כתב ג״כ בפירוש המשניות פרק מקום שנהגו [פסחים פ״ד מ״ג] וז״ל: והתיר רבי יהודה למכור שבורת יד או רגל לפי שאינה ראויה למשא, וזה אינו אמת, כי אפשר לקשרה ולמשוך ברחיים, והקרונות להניעם. יע״ש. והדבר תמוה, מנא ליה להרמב״ם לפרש טעם זה שלא נזכר בגמרא, והלא טעמייהו דרבנן מפורש בברייתא [עבודה זרה טז.] דקאמרי והלא מרביעין עליה ויולדת, כנראה בהדיא דטעמם משום דאתיא לאחלופי, דמשהי לה, וילפי מינה לזבוני שלמה, כמו שכתב רש״י ז״ל שם [ד״ה והלא] ובמתניתין [שם יד:] בד״ה ועגלים, וכן כתבו התוספות שם בד״ה (ו)שלמין וכו׳. יע״ש. וכדאיתא בהדיא ריש פרק קמא דבכורות (דף ב׳ ע״ב), איבעיא להו, מכר בהמה לעובריה מהו וכו׳, עד הכי קאמר להו, טעמא דידן משום דאתיא לאיחלופי וכו׳. יע״ש. וכבר ראיתי שנרגש מזה בספר תורת חיים [עבודה זרה טז. ד״ה אמרו] והניחה בצ״ע. יע״ש.

ולע״ד עלה בדעתי לומר דסבירא ליה להרמב״ם דסוגיא דבכורות היא דחויה, מדאשכחן הכא [עבודה זרה טו.] דרב הונא זבין ההיא פרה לגוי מטעמא דאימור לשחיטה זבנא, וקשיא ליה דבשבורין נמי ודאי לשחיטה זבנינהו וכמו שהקשו התוספות ז״ל [שם יד: ד״ה שלמין], ולא ניחא ליה בתירוצם שכתבו, דשבורים כי חזו להו עלמא בבית הגוי סברי דשלמין נמכרו ובבית נשתברו. דא״כ קשה הא דאמרינן לעיל [שם טו.] רב אדא שרא לזבוני חמרא אידא דספסירא וכו׳, דאמאי לא אסרינן משום דכשיראום בבית הגוי יסברו שהבעלים עצמן מכרוהו לו, ואתי למישרי בבעליו מידי דהוי אשבורא, וכמו שהקשו התוספות שם [ד״ה שרא]. ולא ניחא ליה בתירוצם דספסירא קלא אית ליה, דזה מנין לנו. ותירוץ ה״ר שמעיה [בתוספות שם] נמי משום דהוי גזרה לגזרה וכו׳, קשה, דשבורין נמי גזרה לגזרה היא, כמו שהקשו המפרשים ונדחקו בישובו. עיין עליהם. מכח זה סבירא ליה להרמב״ם דלפי סוגיא דילן סבירא להו להנך אמוראי דטעמא דרבנן בשבורה, לאו משום איחלופי הוא גזרה אטו שלימה, אלא דשבורה עצמה חזיא למלאכה, דמטחינה ברחיים, ואיכא למיחש לשאלה ושכירות, דהשתא לק״מ מכל מה שהקשו התוספות. ופירוש הברייתא [שם טז.] הכי הוא, רבי יהודה מתיר בשבורה מפני שאינה יכולה להתרפאות ולהחיות, ומסתמא לשחיטה זבנה, וליכא למיחש דזבנה לרחיים כי היכי דניגזור אטו שאלה וכו׳, אמרו לו והלא מרביעין אותה ויולדת, וזה אות ומופת חותך דיכולה להתרפאות ולחיות, דמאן דאמר טריפה יולדת סבירא ליה כל שכן דחיה[145], וכיון שכן אפשר דזבנא להטחינה ברחיים

הערות וציונים

145. וכ״כ התוספות (חולין קמ. ד״ה טרפות). ע״ש.

אוצר ההלכה

שהוא אב מלאכה, ואיכא למיחש לשאלה ושכירות, אמר להו לכשתלד, אלמא לא מקבלת זכר, דסבירא ליה טריפה אינה יולדת ואינה חיה, וכדקתני רישא דברייתא. ובפרק אלו טריפות [חולין נז:] לא גרסינן ודילמא קסבר רבי יהודה טריפה יולדת וכו', כמו שכתבו התוספות שם [ד"ה ודילמא], היפך מה שכתבו התוספות הכא [ד"ה אלמא]. יע"ש. והילכך, כיון דמסוגיא דילן מוכח דטעמא דרבנן בשבורה משום מלאכה, כתב רבנו הך טעמא בפירוש המשניות, דסוגיא בדוכתא עדיפא.

אמנם אחר העיון חישבתי דרכי ואשיבה, דאכתי מנא ליה לרבנו דטעמא דשבורה משום מלאכה הוא, ולא מטעמא דאתיא לאחלופי בבהמה, כסוגיא דבכורות, ואי משום הא דרב הונא, הרי כתב הרמב"ם ז"ל עצמו בספר היד [הלכות שבת פ"כ ה"ד], ומותר למכור להם פרה לשחיטה, ושוחט אותה בפניו, וכתב הרב המגיד דפסק כרבי יהודה דאמר על מנת לשחוט ושוחט, וראיה לדבריו ממה שאמרו [עבודה זרה טו.], רב הונא זבין ההיא פרה לכותי וכו'. ע"ש. ונמצא דמוקי למתניתין [שם יד:] בסתמא, ודרב הונא במפרש ועושה כן בפניו, וכיון דמתני איירי בסתמא, שפיר קאמרי רבנן ואפילו שבורין, כיון דמרביעין עליה ויולדת, משהי לה ואתי לאחלופי בבהמה שלימה. ותו, לישנא דכיון דמרביעין עליה ויולדת אתו לשהוייה דקאמר, לא משמע הכין, אלא משום איחלופי וכדקאמר בבכורות, טעמא דידן משום דאתיא לאחלופי בבהמה, אלא את מאי טעמא שרית, משום דאינה יכולה להתרפאות כמאן דזבנה לשחיטה דמי, והלא מרביעין עליה ויולדת, וכיון דמרביעין ויולדת משהא ליה וכו'. ואע"ג דאין זה מלשון הברייתא, דאל"כ מאי סלקא דעתיה דמקשה התם בבכורות דקאמר, וטעמא דרבנן משום הכי הוא, והתניא אמרו לו לרבי יהודה והלא מרביעין וכו', אלמא משום עובריה הוא, והרי מפורש אתמר בברייתא דטעמא משום דמשהי לה ואתו לאיחלופי, אלא ודאי דבברייתא לא קתני אלא והלא מרביעין עליה ויולדת, ותו לא. מ"מ אכתי דחיקא לי, דמדקאמר תלמודא הכא, וכיון דמרביעין עליה ויולדת אתו לשהוייה, משמע דסוגיא דילן נמי סבירא ליה שטעמא דרבנן משום איחלופי הוא כדקאמר התם בבכורות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דמה ראה הרמב"ם על ככה לפרש טעם שלא נזכר בתלמודא בשום דוכתא. ועוד יש לגמגם ולהאריך בסתירת דרך זה כמו שיראה המעיין. הן אמת דלפי סוגיא דילן משמע דעיקר טעמא דרבנן משום דמרביעין וכו', ומשהי לה ואתי לאחלופי, הא לאו הכי ליכא למיחש לאיחלופי, היפך סוגיא דבכורות, דלדבריו דרבי יהודה קאמר, כדבעינן מימר קמן בס"ד, מ"מ בין כך ובין כך טעמייהו משום איחלופי הוא.

והיותר נכון לע"ד, דמעולם הרמב"ם ז"ל לא יכחיד דטעמא דרבנן בשבורין משום איחלופי, כמבואר מלישנא דברייתא דקתני, והלא מרביעין עליה ויולדת, ופריש לה בתלמודא הכא דהיינו משום דמשהו לה ואתו לאיחלופי. אלא דקשיא ליה, דכיון דטעמייהו דרבנן דאסרי משום דמרביעין עליה ויולדת, וכדמוכח בהדיא מבעיא דלקמן [טז.] גבי שור של פטם, דקאמר, או דילמא אפילו לרבנן לא קאסרי התם אלא דסתמיה לאו לשחיטה קאי, ופרש"י [ד"ה לאו], דכחושה, ומשהו לה לגדל וולדות. ע"כ. אלמא דסבירא להו דטריפה יולדת, ורבי יהודה סבירא ליה דטריפה אינה יולדת, א"כ אמאי לא קאמר תלמודא הכא גבי שבורה דהלכה כרבי יהודה, וכדקאמר גבי סוס אמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא, שהרי הלכה רווחת היא דטריפה אינה יולדת, וכדאיתא בהדיא פרק אלו טריפות (דף נ"ח ע"א), והלכתא בזכר כל שנים עשר חדש, ובנקיבה כל שאינה יולדת, ופסקה הרמב"ם ז"ל פי"א מהלכות שחיטה [ה"א]. יע"ש. וא"כ בפלוגתא דרבנן ורבי יהודה הכא גבי שבורה, אם איתא דהלכה כרבי יהודה, הו"ל לתלמודא למפסק בהדיא הלכתא כרבי יהודה, שנשנית קודם, דעבודה זרה מסדר נזיקין, וחולין מסדר קדשים. וסוס יוכיח, דאף על גב דסתם משנה היא [שבת צג:] המוציא את החי במטה פטור אף על המטה, שהמטה טפילה לו, דהעיקר אצלנו חי נושא את עצמו, ואפ"ה קאמר תלמודא [עבודה זרה טז.] אמר רבי יוחנן הלכה כבן בתירא, והיינו בסוס המיוחד לרכיבת אדם, מטעם דחי נושא את עצמו, וכדקתני בברייתא [שם] בן בתירא מתיר בסוס מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עליה חטאת, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בספר היד [הלכות שבת פ"כ ה"ד]. ומה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה [עבודה זרה פ"א ה"ו] ואין הלכה כבן בתירא, היינו סוס המיוחד לעופות, דבהא נמי מתיר בן בתירא, וכמו שכתבתי לעיל [סימן קל"ט][146], מ"מ במיוחד לרכיבת אדם, דסתם משנה היא דחי נושא את עצמו, אפ"ה קאמר תלמודא משמיה דרבי יוחנן הלכה כבן בתירא, הכי נמי גבי שבורה, אם איתא דהלכה כרבי יהודה, לא הוה שתיק תלמודא מיניה, אע"ג דאיפסיקא הלכתא במקום אחר דטריפה אינה יולדת, ועל כרחך מדלא פסק הכי, משמע בסוגיא דילן דסתמו כפירושו דהלכתא כרבנן, והא ליתא, דכיון דכל עיקר טעמייהו דרבנן משום דמרביעין עליה ויולדת, וסבירא להו דטריפה יולדת, היה ראוי להתיר כרבי יהודה, דכיון דאינה יולדת לא משהי לה, ולא אתו לאחלופי, אלא ודאי דסבירא ליה לתלמודא דאע"ג דעיקר טעמא דידהו ליתא, מ"מ מטעמא אחרינא יש לאסור, משום דמשמשת לטחון. ומה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות, לאו טעמא דרבנן הוא, אלא טעם לפסק הלכה דאסרינן בשבורה כרבנן.

סוף דבר סבירא ליה לרבנו דסוגיא דילן דלא כסוגיא דבכורות, דלפום ההיא סוגיא, טעמא דרבנן משום איחלופי הוא, אע"ג דלא משהי לה אלא כל שהו, או משום מאן דחזי לה בשעת מכירה, והא דקאמר והלא מרביעין עליה וכו', לדבריו דרבי יהודה, אמנם סוגיא דילן סבירא ליה דעיקר טעמייהו דרבנן

הערות וציונים

146 נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

משום דמרביעין עליה ומשהו לה, הא לאו הכי ליכא למיחש לאיחלופי, כדמוכח מבעיא דשור של פטם דקאמר, או דלמא אפילו רבנן לא קאסרי התם אלא משום דסתמיה לאו לשחיטה קאי, וכדכתיבנא. והשתא ניחא מה שכתבו התוספות [עבודה זרה טז.] בד"ה אבל האי דאי משהי ליה וכו', שתפסו במושלם דטעמייהו דרבנן משום דמרביעין ומשהי לה זמן מרובה וכו'. יע"ש. ולכאורה דבריהם תמוהים, דמסוגיא דבכורות משמע דטעמא דרבנן משום איחלופי אפילו בשהיה כל דהו, והא דמרביעין, לדבריו דרבי יהודה קאמרי, אלא ודאי סבירא להו דסוגיא דילן דלא כסוגיא דבכורות, ולפום סוגיא דילן טעמא דרבנן משום דמרביעין עליה. ואהא קשיא ליה להרמב"ם, דמדלא פסקו הלכה כרבי יהודה, משמע דהלכתא כרבנן, וקשיא הלכתא אהלכתא. משום הכי הוצרך לומר דלתלמודא איכא טעמא אחרינא וכדכתיבנא, ודוק. ומתוך מה שכתבתי יתבאר שמה שכתב הרמב"ם כאן בפרק זה (סעיף ב') [ה"ג], אסרו חכמים וכו', ואפילו שבורה אין מוכרין להו, לאו מטעמא דרבנן דקאמרי והלא מרביעין עליה ויולדת, אלא מטעם שזכר בפירוש המשניות, שהרי פסק הרמב"ם פי"א מהלכות שחיטה [ה"א] דאינה יולדת.

ובהיותי נבוך בזה ראיתי לשון רש"י ז"ל תמוה שם בבכורות גבי הא דפריך תלמודא, וטעמא דרבנן משום הכי הוא, והתניא אמרו לו לרבי יהודה והלא מרביעין עליה ויולדת, אלמא משום עובריה הוא, פרש"י [ד"ה אלמא], ותיפשוט מינה דלרבנן אסור למכור לגוי בהמה לעובריה, ולרבי יהודה מותר. ע"כ. וקשה, דהיכי תיפשוט מינה לרבי יהודה דמותר, והא קאמר להם לכשתלד, דלא מקבלת זכר, אלמא דלרבי יהודה נמי בהמה לעובריה אסור, אלא דהיינו טעמא בשבורה דמתיר משום דלא תלד לעולם, וכמו שכתב רש"י ז"ל הכא. ושוב ראיתי בתוספתא פ"ב דע"ז [ה"א] דלא מייתי אלא הא דאמרו לו, והלא הוא מרביעה והיא יולדת, וכן בירושלמי [עבודה זרה פ"א ה"ו] לא מייתי הא דאמר להם רבי יהודה לכשתלד. משמע דהינו (מ)סתם תלמודא דקאמר דהכי איתי ליה לרבי יהודה, וכך ישיב לרבנן. כנ"ל.

תו איכא למידק במה שכתב רש"י [עבודה זרה טז.] בד"ה (מפני) שאינה יכולה להתרפאות, ומסתמא לשחיטה זבנה ולא משהי לה וכו'. וקשה, שהרי רש"י ז"ל כתב לעיל [טו. ד"ה אימור] בעובדא דרב הונא דזבין ההיא פרה לגוי משום דאימור לשחיטה זבנה, דמתניתין בבהמה טמאה אפילו בסתמא, אי נמי בטהורה ובמפרש ליה גוי דלקיומיה קאי. ע"כ. ומעתה הך שבורה דמתיר רבי יהודה ופירש רש"י [טז. ד"ה שאינה] דמסתמא לשחיטה זבנה, במאי קמיירי, אי בטמאה כפירוש קמא, הרי בסתמא נמי אסיר משום דאינה ראויה לשחיטה. ולזה יש לומר דמה שכתב רש"י, דמתניתין בבהמה טמאה אפילו בסתמא אסיר, היינו משום דלא חזיא לשחיטה כולי האי, ומסתמא תלינן דלמלאכה קבעי לה, ובשבורה היינו טעמא משום דמרביעין עליה ומשהי לה ואתי לאיחלופי, כדקאמרי רבנן הכא, ורבי יהודה סבירא ליה, דכיון דלא מקבלת זכר, מסתמא לשחיטה זבנה, דחזיא מיהא אע"פ שהיא טמאה, דאל"כ למאי זבנה. מיהו קשה לפירוש שני שכתב, אי נמי בטהורה ובמפרש ליה גוי דלקיומיה קאי, א"כ היכי מתיר רבי יהודה בשבורה דמסתמא לשחיטה זבנה, שהרי עומד וצווח דלקיומיה קאי, ורבנן נמי אמאי הוצרכו לאקשויי משום דמרביעין עליה ויולדת, תיקשי להו שהרי הגוי עומד וצווח דלקיומיה קאי. והיה אפשר לומר דמה שכתב רש"י, אי נמי בטהורה, ר"ל אף בטהורה, כמו שכתבו התוספות [ד"ה אימור], ומתניתין בטמאה ובטהורה קמיירי, ולצדדים קתני, בטמאה אפילו בסתמא, ובטהורה במפרש, והשתא כי פליגי רבנן ורבי יהודה בשבורה, היינו בטמאה דווקא, והוא דוחק. והר"ב בעל משפט צדק ז"ל בשיטה כ"י תירץ, דאפילו בטהורה ובמפרש דלקיומיה קאי, סבירא ליה לרבי יהודה דמסתמא לשחיטה זבנה, והא דקאמר הכי, איערומי קמערים, סבר אי אמינא לשחיטה מוכרה ביוקר כיון דצריך אותה לאכילה, לכך קאמר דלקיום בעי לה, דהשתא מוכרה בזול יותר, כיון דלדידיה אינה יכולה להתרפאות ולא מקבלת זכר, ורבנן סבירא להו דכיון דמרביעין אותה ויולדת, קושטא קאמר דלקיום בעי לה, ולאו איערומי קמערים, שהרי חזיא לגדל וולדות, ודוק. ע"כ. ויש לי אריכות דברים יותר בזה במקומות מפוזרים בדברי התוספות ורש"י שם, הלא הם כתובים בחדושי ודי בזה. (לשון למודים – סימן ק"מ)

סימן רסז סעיף א

באר הגולה

רסז * דין התפלה בערב שבת. וכו ג' סעיפים:

א [א]בתפלת המנחה דערב שבת אין נופלים על פניהם:

א. טור:

אוצר ההלכה

* **והנה** בפנים הסימן ביאר הש"ע דיני תפלת ערבית גם כן.

וצריך לומר לכאורה משום דמקדימין להתפלל, וא"כ הרי זה בערב שבת. אבל לכשנעיין נראה דבסימן זה לא דן אלא בברכות קריאת שמע, אבל לא בתפלה, ודיני התפלה התחיל בסימן רס"ח. ואולי דהבליע על ידי זה מה שכתב לעיל (סימן רס"ג סי"א), דאפילו היחיד על כרחו חל עליו קבלת שבת על ידי תפלה ולא על ידי ברכו. ודו"ק. (אמת ליעקב)

סעיף א'

א) סעיף א' בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. מקום שנהגו שלא לומר בפסוקי דזמרה ביום שבת קדש פסוק "והוא רחום יכפר עון" [תהילים ע"ח, ל"ח] ביהי כבוד ה' לעולם, אין לו טעם למנהג הזה, דדוקא בלילה בתפילת ערבית הוא דאין לאומרו. וראיה מדברי ספר ארחות חיים בהלכות תפילת ערבית (אות א') שכתב, שהטעם שתקנו לומר והוא רחום ערבית ושחרית, לחלות פני המקום שיכפר עוונותינו יומם ולילה, שחרית אנו אומרים אותו בסדר קדושה, ותקנוהו נמי בפסוקי דזמרה (ש)בשביל ליל שבת שאין אנו אומרים אותו לפי שאין איברי תמיד הערב קרבים בשבת, דכתיב "עולת שבת בשבתו" [במדבר כ"ח, י'] כו'. יע"ש. הרי דבלילה דוקא אין לאומרו, אבל ביום בפסוקי דזמרה יש לאומרו. ועיין למרן ז"ל בב"י בסימן רל"ז שהביא דברי הכלבו [סימן כ"ח]. וכן מוכח מדברי הזוהר הקדוש [פרשת תרומה דף ק"ל ע"א, ודף קל"ה ע"ב] דדוקא בערבית אין אומרים אותו כמו בערבית של חול. ופה עה"ק ירושלים תובב"א נהגו לאומרן בתוך פסוקי דזמרה. ועיין להרב הלכות קטנות ז"ל בח"ב בסימן קע"ב מה שערער על מי שביטל לומר והוא רחום בשבת.

יעו"ש.

אמר הבן, עיין בתעלת הברכ"ה ספר הבהיר מחזיק ברכה בסימן רס"ז (אות ב'[1] ואות ג'[2]) שהאריך בזה, והסכים לומר והוא רחום בשבת ויום טוב בתוך פסוקי דזמרה וסדר קדושה, כמו שכתב הרב אבא מארי ועט"ר. וכן כתב ג"כ בספר הבהיר חיים שאל ח"ב בסימן יו"ד. יעו"ש. (בסא אליהו – סק"א)

ב) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. כתב הטור בריש סימן זה, דבאשכנז אין נוהגים לומר והוא רחום בתפלת ערבית, לפי הטעם שכתב למעלה [סימן רל"ז] שאומרים אותו בשביל המלקות, ראוי שלא לאומרו בשבת. ומרן בב"י בסימן רל"ז הביא משם הכלבו [סימן כ"ח] דבליל שבת אין אומרים אותו, לפי שאין אברי תמיד הערב קרבין בליל שבת, דכתיב "עולת שבת בשבתו" [במדבר כ"ח, י'] ולא עולת חול בשבת. עכ"ל. ודע שבשארית לשון הכלבו יש ט"ס, ולאו סיפיה רישיה. ובספר מר וקציעה שם (סימן רל"ז) כתב, לשון זה צל"ע בגוף הספר, כי נראה שיש בו איזה השמטה. עכ"ל. ובספר הכלבו עצמו הלשון כמו שהביאו מרן, אך הרואה יראה שלשון זה של הכלבו מועתק מספר ארחות חיים [הלכות תפלת ערבית סימן א'], כידוע שכמה לשונות בכלבו מועתקים מארחות חיים אות באות, והלשון הוא מתוקן בספר ארחות חיים דף מ"ג ע"א, ויש השמטה בכלבו כאשר יראה הרואה. ולכל הפחות צריך לומר בלשון הכלבו, ולא עולת חול בשבת, וכן ביו"ט, ויש אומרים דלכך תקנו לומר והוא רחום בתפלת ערבית, משא"כ בשחרית וכו'. ובזה הלשון מתוקן. וכן הוא בארחות חיים, רק שבארחות חיים בינתים יש סברה וטעם אחר. ע"ש. והדבר פשוט ומבואר.

והנה על מה שכתב הכלבו לפי שאין אברי תמיד הערב וכו', כתב בספר מר וקציעה [שם] דליתא, כמ"ש בלחם שמים ריש ברכות. עכ"ד. גם ראיתי לו בספרו עץ אבות פ"ה [מ"ה], אהא דתנן ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ופירש רש"י, כשלא היה לו פנאי להקטיר בלילה כל האברים שנתעכבו מבערב, מעלין אותן בראשו של מזבח, ועומדים שם שנים או שלשה ימים עד שיהיו פנויים להקטירם, שאין לינה פוסלת וכו'. עכ"ל. והביאו הרב תוספות יום טוב [ד"ה ולא הסריח]. וכתב עליו בספר עץ אבות וז"ל: עיין לשון מכונה רש"י שבתוספות יו"ט, וגם בכאן שפת יתר בלתי נאה לרש"י, כי דבר זר הוא אומר, שמעלין האברים בראשו של מזבח ועומדים שם שנים שלשה ימים, הא ודאי בורכא, שהרי אחר שסדרו המערכה בכל יום מחזירין האברים למערכה ונשרפין שם, עיין ריש פ"ב דתמיד [כט.], ואברים שנתותרו עושה להם מערכה בפני עצמה אפילו בשבת, כדאיתא סוף פרק טרף בקלפי [יומא מו.]. עכ"ל. ואני אומר בעטי"ו של נח"ץ וקצ"ר אמיץ, דדברי רש"י הנזכרים הם כדברי הריטב"א בחידושי יומא דף כ"א [ע"א ד"ה ולא הסריח], והביאם מרן בכסף משנה ([פ"א מהלכות תמידין ומוספין] דין ז'), רק דשם כתב, אם לא היה פנאי להקטירם בערב שבת מעלין אותם בליל שבת וכו', וכך צריך להגיה בדברי רש"י. וגם בדברי חידושי הריטב"א יומא המודפסים יש ט"ס, והעיקר כלשון שהעתיק מרן בכסף משנה. וכבר כתבתי כמה פעמים דאיברא פירש"י דאבות מרש"י ז"ל הוא, כמו שמביאים אותו התוספות בכת"י והטור ושאר רבוותא, אבל אפשר דיש בו איזה טעויות משבושי ההעתקות. ומאי דקאמר דאברים שנתותרו עושה להם מערכה בפני עצמה, כמה רב גובריה לפסוק נגד הרמב"ם, שפסק פ"ב דתמידין [ה"ד] ופ"ב

הערות וציונים

1. נדפס באות הבאה. 2. נדפס לקמן אות ג'.

אוצר ההלכה

דעבודת יום הכפורים [ה״ה] שלא היו בכל יום אלא שלש מערכות, והיינו כרבי יוסי פרק טרף בקלפי [יומא מה.], דהלכה כוותיה לגבי רבי מאיר ורבי יהודה כידוע [עירובין מו:], ותו דהוי סברא מציעתא, וכן פסקו הרב החינוך פרשת צו [מצוה קל״ב] וגם רבנו עובדיא ז״ל [יומא פ״ד מ״ו]. וא״כ אין כאן מערכה בפני עצמה לאברים שנתותרו, דזו סברת רבי מאיר, ובהא פליגי עליה רבי יהודה ורבי יוסי, וכן מטין דברי הסמ״ג (עשין קצ״א [דף רי״ח ע״ב]). וכן משמע מדברי הרב יעב״ץ עצמו בסדר עבודה שתיקן בסידור עמודי שמים (דף ע״ג ע״א). ע״ש. ואיני יודע איך הכא פשיטא ליה דעושים מערכה בפני עצמה לאברים שנתותרו.

ומה שכתב אפילו בשבת, גם כאן מאי דפשיטא ליה נראה שהוא נגד מה שפסק הרמב״ם (פ״א מהלכות תמידין דין ז׳), שכתב וז״ל: אברים של תמיד וכו׳, ואין דוחין את השבת, אלא בערב שבת בלבד מקטירין אברי תמיד של ערב שבת, שהתמיד תחילתו דוחה את השבת ואין סופו דוחה. עכ״ל. והיינו כרבא אליבא דרב הונא ביומא (דף מ״ו [ע״א]). והרי דברי הרמב״ם ברור מללו, דדוקא בערב שבת מקטירין אברי התמיד של ערב שבת, ולא בליל ויום שבת, והיינו כמו שכתב הכלבו דאתאן עלה, וכך הם דברי ארחות חיים, וכן כתב הר״ש בן הרשב״ץ בתשובותיו (סימן ך׳) בשם המנהיג [דין תפלת הערב סימן פ״ג], דהוא מרבוותא קמאי, והוא הסכים לדבריו. וכל דברי הגאונים הללו מסכימים לדעת הרמב״ם, והם דברי רש״י בפירוש אבות, והריטב״א פ״ק דיומא. ובסמוך יתבאר דעת הריטב״א. ומעתה מה שדחה הרב יעב״ץ כאן במר וקציעה סימן זה דברי הרב מגן אברהם [סק״א], ע״ש, ובסימן רל״ז דחה דברי הכלבו כמו שהבאתיו לעיל, ופשיטא ליה הכי במר וקציעה (סימן ק״ח), ובעץ אבות דחה דברי רש״י, אין דבריו נכונים, דזו שיטת הרמב״ם והני רבוואתא בש״ס, ומה יתרון לאדם לדחות דברי הראשונים. הן אמת דבתוספות ביומא דף מ״ו [ע״א ד״ה תחלתו] ושאר דוכתי, יש שיטות אחרות, וגם הוא רצה לעשות לו דרך לעצמו בספרו לחם שמים ריש ברכות [ד״ה ועוד], והמעיין יראה שהיא דרך רחוקה. וגם שם [ד״ה שם ראיתי] כתב על מה שכתבו התוספות ביומא [שם ד״ה אבל] לקיים דברי הר״י פורת, דדברי תלמיד טועה הם דלא חש לקמחיה וכו׳. ואני בעניי אומר שאם כל מה שלא יבין הלמדן תכף יגזור אומר שהם דברי טעות, השתא דבצר לבא, ודאי אין לדבר סוף, ופוק חזי לרבנו הגדול גאון האמיתי בעל משנה למלך (פ״ד דמעשה הקרבנות [ה״ג]) שפירש דברי התוספות הנזכרים בנחת רוח ובשפה ברורה, ואין להאריך. והריטב״א בחידושיו ביומא (דף מ״ו [ע״א]) ד״ה ופליגא דרב הונא כתב, דאברים דמשלה בהם האור מבעוד יום, שקרבין בשבת. וכפי זה מה שכתב הריטב״א פ״ק, איירי שלא היה פנאי בערב שבת להניחם במזבח שתמשול בהם האור. ומסתמות דברי הרמב״ם משמע קצת דחולק על זה, דסתם וכתב, אלא בערב שבת בלבד מקטירין אברי תמיד של ערב שבת, ולא חילק כלל. והריטב״א שם (דף מ״ו) כתב דכן פירש ר״י, ויש קצת שינוי בין דבריו למה שכתבו התוספות שם והסמ״ג (עשין ק״ץ [דף רי״ז ע״ד]) בשם ר״י, כאשר יראה.

ולדעת הרמב״ם אתו כלהו שמעתתי כפשטיהו, מאי דאמרינן פרק במה מדליקין [שבת כד:] ״עולת שבת בשבתו״ ולא עולת חול בשבת, וכן הא דאמרינן פרק טרף בקלפי [יומא מו.] דלרבא תחילת תמיד דוחה שבת ואין סופו דוחה שבת, דכל כי הני מילי משמעותן הפשוט הוא דאברים של ערב שבת אינן נקטרין בשבת בשום אופן. ואותה שאמרו פ״ק דשבת דף כ׳ [ע״א], דקרא דב״מושבותיכם״ [שמות ל״ה, ג׳] למשרי אברים ופדרים אתא, ומשמע לאברי תמיד של ערב שבת, וכמו שנתעצמו התוספות בזה שם [ד״ה למשרי] וביומא דף מ״ו [ע״א ד״ה אבל] ושאר דוכתי, הרמב״ם לא חש לה, דההיא רב חסדא קאמר לה. ואע״ג דהריטב״א בחידושי יומא (דף מ״ו) כתב, דתיקשי ליה מתניתא דבכל מושבותיכם דפ״ק דשבת. ע״ש. בגירסתנו רב חסדא קאמר לה, וסבר הרמב״ם דאזדא רב חסדא לטעמיה, ד[ב]פרק טרף בקלפי (דף מ״ו [ע״א]) קאמר דתמיד תחילתו וסופו דוחה שבת ואינו דוחה טומאה, אבל רבא סבר דקרא ד״מושבותיכם״ אתא לדרשות אחרות, זכרום התוספות שם [שבת כ. ד״ה למשרי]. והגם שהתוספות מתרצי להו, ע״ש, מ״מ רבא לא סבר למדרש קרא אלא לאותם הדרשות, וטעמא דמאחזין האור במדורת בית מוקד משום דכהנים זריזין. ורב הונא דקאמר [שבת כ.] במושבותיכם אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, אסמכתא בעלמא היא. כן נראה לפרש בדעת הרמב״ם והמנהיג וארחות חיים והכלבו והרשב״ש. וכפי האמור מה שכתב בספר לחם שמים ריש ברכות [ד״ה ועוד], דמה שכתב הרמב״ם בפירוש המשנה [ברכות פ״א מ״א] דיש סדרי אברים ופדרים על אברי עולת תמיד, מילתא פסיקתא נקט, דהוי בין בחול בין בשבת, והאריך בזה, לפי משמעות הרמב״ם הלכות תמידין אינו נכון, דהרמב״ם סובר דתמיד ערב שבת אבריו אין קרבין בליל שבת, כדכתיבנא בעניותין. (מחזיק ברכה – סק״ב)

ג) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו׳. הרב יעב״ץ בסידורו [עמודי שמים, דף פ״ה ע״א] כתב בפסוקי דזמרה, שאין לומר פסוק ״והוא רחום״ [תהילים ע״ח, ל״ח] בשבת ויו״ט בפסוקי דזמרה, וכן בסדר קדושה. וכתב בתשובותיו בשאלת יעב״ץ ח״ב (סימן ק״ך) שיצאו עליו עוררי״ן שהמנהג לאומרו, ולא מצאו בשום ספר שלא יאמרוהו בזמירות ובסדר קדושה בשבת ויו״ט. והרבה להשיב דודאי הוא דרך בקשה בפסוקי דזמרה, ונתקן נגד התעוררות הדינין, ואסור לעוררם במתכוין, והמערער רעה מבקש, והישרה יעקש בשפתיו נוקש. וכן כתב השל״ה בסידורו [שער השמים, תפלת הודו, בהגה על הפסוק והוא רחום]. וכן כתב הרב מגן אברהם [ריש] סימן רפ״א בשם כנסת הגדולה [הגב״י סימן רל״ז], דיש מקומות שאין אומרים אותו. זה תורף קיצור דבריו. ע״ש באורך. ואני בעוניי אומר, שאין לבטל מנהג העולם רובו ככלו האומרים אותו בשבת ויו״ט בפסוקי דזמרה וסדר קדושה. וכן נהגו בעה״ק ירושלם ת״ו, ועה״ק חברון תוב״ב, (ומסתמא גם שאר ארץ ישראל כך נוהגים). וכבר בעה״ק ירושלם ת״ו יש קהלא קדישא המתנהגים בכל על פי מנהגי וכוונות רבנו האר״י זצ״ל בדקדוק, ושם גם כן נהגו לאומרו, וכן בכל מלכות מצרים

אוצר ההלכה

ובערי איטאליא, וכל המקומות אשר דרכה רגלי (בשליחות מצוה), ראיתי שהם אומרים אותו אף בשבת ויו"ט בפסוקי דזמרה וסדר קדושה.

והמסתכל בטור לעיל סימן רל"ז ובסימן זה, וארחות חיים [הלכות תפלת ערבית סימן א'], והכלבו [סימן כ"ח], ואבודרהם [דיני תפלת ערבית עמוד קל"ז], והר"ש בן הרשב"ץ [סימן כ'], יראה דכל הטעמים שנתנו, אינם אלא לבטל אמירתו בערבית ליל שבת. ואדרבא יש מי שכתב שנהגו לאומרו בפסוקי דזמרה כנגד מה שאין אומרים אותו בליל שבת, ומוכח בהדיא שאומרים אותו ביום שבת. ומה שכתב דודאי הוא דרך בקשה בפסוקי דזמרה, אינו מוכרח, ואפשר לומר שהוא שבח כמו פסוק "רוממו ה' אלהינו" [תהילים צ"ט, ה'] וכו', וגם זה שבח נורא, דסולח עוונות. ומה שכתב שהוא מעורר הדינין, מאן איכא דנהירין שבילי דרקיעא ומי יעלה לנו השמימה לדבר כן ולאסור איסר. ואני תמיה עליו, שהרי לפני פרשת התמיד כל העולם אומרים, יהי רצון שתמחול לנו את כל חטאתנו וכו', והא ודאי תפלה ותחינה היא, ואמאי לא שת לבו גם לזאת לבטלו. פקח עיניך וראה לפי דבריו מה חמור יותר, יהי רצון שקודם פרשת התמיד, או לומר פסוק "והוא רחום" בתוך פסוקי דזמרה וסדר קדושה. וסדור הרב של"ה אין עמדי לחזות בנועם אמרי קדוש. ואשר נסתייע מהרב מגן אברהם, הוא עזר כנגדו, שהוא כתב דיש מקומות שאין אומרים אותו, שמע מינה דברוב המקומות אומרים אותו, ואיך בא לעקור נטוע ברוב ישראל, והרב מג"א הוא אזיל בתר איפכא, ולא עלה על לב לבטל מנהג האומרים אותו. ותו דהרואה ספר כנסת הגדולה יראה היפך דבריו, שכתב דבעיר תיריא נהגו שלא לאומרו, ובא אחד חכם וביטל מנהגם והתקין לאומרו, והרב ז"ל לא ערער עליו אלא במה שהתקין דיאמרוהו בשבת ויו"ט ולא בראש השנה, ועל זה כתב דהאומרו בשבת ויו"ט, יאמרהו בראש השנה נמי. והדברים ק"ו, אם הרב שתק במי שביטל מנהג קדום שלא לאומרו והתקין לאומרו, ק"ו שאין לבטל אותן שנהגו תדיר לאומרו, והדבר ברור. וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן ע"ת) וז"ל: ונהרא נהרא ופשטיה, וכן הדין בהזכרת והוא רחום בשבתות וי"ט שאמרת, הכל לפי המנהג. עכ"ל. ואם נפשך לומר דהרשב"א קאי על והוא רחום דערבית, משם נלמוד מק"ו לפסוקי דזמרה וסדר קדושה דאין לבטל המנהג. אמנם מאחר שהפוסקים כתבו לבטלו בערבית, נכון לומר דהרשב"א מיירי בזמירות וסדר קדושה.

ואחר זמן רב ראיתי בשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סימן קע"ב) שכתב וז"ל: ומה שביטל (הרב מהר"י בנימין) מלומר והוא רחום בשבת, אני הוכחתי שצריך להתודות בכל יום ובכל רגע, ואין שום חשש, דכתיב "וחטאתי נגדי תמיד" [תהלים נ"א, ה']. עכ"ל. ובודאי דאיירי על אמירת והוא רחום בתוך פסוקי דזמרה, כי והוא רחום בערבית הוא מנהג כמעט רוב ישראל שלא לאומרו, ובזהר בכמה דוכתי, ומהם פרשת תרומה (דף ק"ל ע"א ודף קל"ה ע"ב) וח"ג (דף רמ"ג ע"ב) אמרו שמעורר הדין, ע"ש דאיירי בערבית שבת, וא"כ מוכח דהרב הנזכר בפסוקי דזמרה או סדר קדושה קאי, והרי דעת הרב מהר"י חאגי"ז לאומרו, וכן אומרים אותו בק"ק ת"ת בעה"ק ירושלים, אשר שם ביטלו מהר"י בנימין בזמנו, ובא מהר"י חאגי"ז והנהיג לאומרו, וכן המנהג עתה.

(מחזיק ברכה – סק"ג)

ד) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. ושם בטור מקיים מנהג אשכנז שלא לומר והוא רחום. ועוד להדיא קדמו רבנן במדרש נעלם רות [זהר חדש דף ע"ט ע"ב] מטעם אחר. וגם בזוהר תרומה [דף ק"ל ע"א ודף קל"ה ע"ב]. ועיין מה שכתבתי לעיל הלכות ברכות סימן נ"ב [דף כ' ע"ב]. ובהרא"ש שלהי יומא [פ"ח סוף סימן כ"ח] נקט כמנהג ספרד. ע"ש.

(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ג ע"א)

ה) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. כתב רבנו הטור ז"ל, דשבת. [ו]לפי הטעם שכתבתי למעלה [ריש סימן רל"ז] שאומרים אותו בשביל המלקות, ראוי שלא לאומרו בשבת וכו'. ע"כ. והגם דאמירת והוא רחום הוא קודם התחלת ברכת מעריב ערבים, והרי מקדימין להתפלל ערבית דשבת, כמו שכתב מרן ז"ל פה ס"ב, ובערב שבת שהוא חול יכול לקבל מלקות מבעוד יום. עיין למורינו הרב נר"ו בספר נשמת כל חי (חאו"ח סימן ל"א דף ל"ב ע"ג) שנרגש מזה על דברי הרב אליה רבה ז"ל דסימן רל"ז [סק"א], והביא משם הר"ד אבודרהם ז"ל [דיני תפלת ערבית עמוד קל"ז], דאפילו עוד היום גדול, כיון שכבר קידש היום אין ראוי לאומרו, שאין מלקין אותם עוד. ע"ש. שנמצא בשעה שמתפללין בערב שבת בעוד היום, שאם היה חול היו מלקין אותו קודם ערבית, עם כל זה בערב שבת שכבר קידש היום באותו זמן, וכבר קבלו שבת, הרי אותה שעה אינה ראויה למלקות, לכן אין אומרים פסוק והוא רחום. ע"ש. ועיין בזהר חדש רות [דף ע"ט ע"ב] בביאור שבעה מדורות גהינם במדור הראשון, שכתב וז"ל: ולפיכך תקנו בתפלת ערבית כל ימי השבוע והוא רחום, על כי מאותה שעה שתחשך דנין את הרשעים וכו', ולא בשבת, כיון שנכנס שבת מסתלק הדין מן העולם וכו', ועל כן אין אומרים בערב שבת והוא רחום, שלא יתעוררו מלאכי חבלה, ולפיכך הוא אסור מפני כבודו של מלך וכו', לסנטרא דהוה מלקי לחייבא, אתא מלכא לאגנא עלוי וכו', מאן דאגזים ליה במלקיותא לא קלנא דמלכא הוא, כך מלכא איהו שבת וכו', והוא הדין שאין לומר שומר עמו ישראל. ע"כ. הרי דבאותה שעה חשיב ליה נכנס שבת, ועל כרחך דגם בתוספת שבת שקבלו מבעוד יום, דין שבת יש לו, ואין לומר והוא רחום ולא שומר עמו ישראל, דבאותה שעה כבר נסתלק הדין, ורשעים בגהינם יש להם מנוחה הגם שעדין לא התפללו כנזכר.

(פתח הדביר ח"ג – סק"ו)

אוצר ההלכה

ו) **שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'.** ה"ה חיד"א ז"ל במחזיק ברכה (אות ג')[3] הקשה על הרב מוהר"ר יעב"ץ ז"ל בסידורו הנקרא עמודי שמים [דף פ"ה ע"א], שכתב בפסוקי דזמרה, שאין לומר פסוק והוא רחום בשבת ויו"ט בפסוקי דזמרה, וכן בסדר קדושה. ובתשובות שאלת יעב"ץ ח"ב (סימן ק"ך) כתב שיצאו עליו עוררין שהמנהג לאומרו, ולא מצאו בשום ספר שלא יאמרוהו בזמירות ובסדר קדושה בשבת ויו"ט, והרבה להשיב דודאי הוא דרך בקשה בפסוקי דזמרה, ונתקן נגד התעוררות הדינים, ואסור לעוררם במתכוין, והמערער רעה מבקש, והישרה יעקש בשפתיו נוקש וכו'. ע"ש. והרב מחזיק ברכה ז"ל סתר דבריו, וכתב דאמירתו בפסוקי דזמרה, אפשר לאו דרך בקשה, אלא שבח נורא דסולח עוונות. וכתב עוד, ואני תמיה עליו, שהרי לפני פרשת התמיד כל העולם אומרים יהי רצון שתמחול לנו את כל חטאתנו וכו', והא ודאי תפלה ותחינה היא, ואמאי לא שת לבו גם לזאת לבטלו. פקח עיניך וראה לפי דבריו מה חמור יותר, יהי רצון שקודם פרשת התמיד, או לומר פסוק והוא רחום בתוך פסוקי דזמרה וסדר קדושה. ע"כ. והרב שערי תשובה ז"ל סימן זה (סק"ב) הביא דברי הרב מחזיק ברכה ז"ל הללו וכתב עליו וז"ל: ולענ"ד זה היהי רצון אין לאומרו בשבת ויו"ט, וכמדומה שכן נוהגין. עכ"ל.

ולענ"ד אחהמ"ר לא ידעתי מה תיקן בזה לקושיית הרב על הרב יעב"ץ ז"ל, דהרואה יראה דהרב יעב"ץ בסידורו דף ס"ה הדפיס נוסח יהי רצון זה קודם פרשת התמיד כמנהג כל ישראל, ולא הזהיר שם שלא לאומרו בשבתות וימים טובים כדרך שהזהיר שם בדף פ"ה ע"א שלא לומר והוא רחום בשבתות וימים טובים בנוסח הודו לה' קראו בשמו. וכן הזהיר שם בדף צ"ז ע"ב בוהוא רחום שביהי כבוד ובדף קס"ו ע"ב בסדר קדושה. וא"כ מה יושיענו, אפילו אי הוה ברירא ליה דנהוג עלמא להשמיט היהי רצון בשבתות וימים טובים, דעל כל פנים קשה על הרב יעב"ץ ז"ל מדידיה אדידיה, דביהי רצון דחמיר לא קרא שמיט"ה בשום זמן, ובוהוא רחום מזהיר בתלת דוכתי שלא לאומרו בשבת ויום טוב. ועיין מה שאכתוב בזה לקמן סימן ר"ף [סק"א] בס"ד. ועיין להרב מהר"ר אברהם אדאדי נר"ו בספר השומר אמת הנדפס מחדש (סימן ל"ד דף ס"ז ע"ב אות ד'). ויש להרגיש קצת על הרב יעב"ץ וה"ה חיד"א ז"ל, דלמה לא תמהו על העוררין שלא מצאו בשום ספר שלא יאמרוהו בפסוקי דזמרה, דאשתמיט מינייהו דברי מרן החבי"ב ז"ל בכנסת הגדולה לעיל (סימן רל"ז הגהב"י) שכתב דבקושטא לא נהגו לאומרו בפסוקי דזמרה. ע"ש. והביא דבריו הרב מג"א ז"ל לקמן ריש סימן פא"ר.

ועיין להרב כסא אליהו ז"ל לעיל סימן רס"ז [סק"א][4], שהביא מנהג זה שלא לומר בפסוקי דזמרה ביום שבת קודש פסוק והוא רחום ביהי כבוד ה' לעולם. וכתב עליו שאין לו טעם, דדוקא בלילה בערבית הוא דאין לאומרו. והביא ראיה מדברי הרב ארחות חיים ז"ל שכתב בהלכות תפלת ערבית [סימן א'], שהטעם שתקנו לומר והוא רחום בבקר ובערב הוא בשביל תפלה שמכפרת כמו התמיד, ותקנוהו גם בפסוקי דזמרה מלבד סדר קדושה, משום שאין אומרים אותו בליל שבת, שאין תמידין של ערב שבת קרבין בשבת וכו', וכן ביו"ט. ע"ש. דמשמע דביום שבת קדש בפסוקי דזמרה וכיוצא אומרים אותו. ע"ש. וקשה לענ"ד על הרב ארחות חיים ז"ל, איך בשביל פעם אחת שאין אומרים אותו בליל שבת ויו"ט ישלם שבעתים בששת ימי החול בפסוקי דזמרה כנזכר. ותו דאם אמירתו בפסוקי דזמרה אתי לתשלומין בשביל ליל שבת, למה בשבת גופיה אמרינן ליה גם בפסוקי דזמרה. וראיתי בספר מאורי אור חלק באר שבע לרב אשכנזי ז"ל בהלכות שבת (דף ק"ז סע"א) שכתב וז"ל: ויש נוהגין להניח פסוקי והוא רחום בשחר ובמנחה ושאר בקשות נוספות, שב ואל תעשה עדיף. וגם יש לפקפק ביהי רצון שתצילנו מעזי פנים, ולא על צדקותנו בשחר, שאינו מעיקר התיקון רק מסדר אליהו תחנונים ממש. ונוסח בהמ"ז, רועינו זוננו, אי לאו דטופס ברכות, לא הוו אמרין, כביארתי הטעם לעיל (ע"ש בדף ק"ג ע"ב). הא מלתא לא יאות בשבת, רק שיש להמליץ שאינו צרכי הגוף וכו'. ע"ש. ולפי פירוש מוהר"ש יפה ז"ל [יפה מראה דף ס"ד ע"א] בטופס ברכות שכתבתי לקמן בסימן ר"ף [סק"א ד"ה ברם], דכל שאינו נוסח מחודש ליכא איסור, אין מקום לפקפק על נוסח יהי רצון הנזכר, דרגילות הוא לאומרו בכל יום.

(פתח הדביר ח"ג – סק"ח)

ז) **שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'.** כתב הטור, ובאשכנז אין נוהגין לאומרו. עיין מה שכתב המחזיק ברכה ז"ל בסק"ב[5] וג"[6]. ועיין מה שכתב שם והאריך [שצריכים] לומר והוא רחום בשבת ויו"ט בתוך פסוקי דזמרה וסדר קדושה. ע"ש ובספר חיים שאל ז"ל ח"ב (סימן יו"ד). ועיין מה שכתב הרב כסא אליהו בסימן זה[7]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ג)

ח) **שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'.** כתב (בזו"א) [באשל אברהם] מהגה"ק מבוטשאטש וז"ל: (בא"ח) [בזוהר חדש] רות [דף ע"ט ע"ב] כתב שלא לומר פסוק והוא רחום בשבת קדש, ויש בספרים תמיהות על ידי זה על המנהג שאומרים פסוק הנ"ל בפסוקים דהודו ודסידרא. ואולי אין הכוונה בזוהר הקדוש למנוע האמירה, רק הנהיגה לומר תחלת הלילה דמעריב, ובפרט במוצאי שבת קודש שהוא רחמים על הנידונים כמבואר שם בזוה"ק. ולזה אין קפידא באמירה הנהוגה כלל. ומצד לשון כפרת עוון ג"כ אין חשש כיון שאינו אומר על עצמו בפרט. יעו"ש דבריו באריכות קצת. ועיין בזה בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק"ג ע"א)[8].

הערות וציונים

3. נדפס לעיל אות ג'. **4.** נדפס לעיל אות א'. **5.** נדפס לעיל אות ב'. **6.** נדפס לעיל אות ג'. **7.** נדפס לעיל אות א'. **8.** נדפס לעיל אות ד'.

אוצר ההלכה

[הערת מדרש"ם: בשערי תשובה [סק"ב] הביא בשם רבי יעקב עמדין [סדור עמודי שמים, דף פ"ה ע"א] דאין לומר והוא רחום בפסוקי דזמרה בשבת ויו"ט. ותמהני שלא הביא מדברי מג"א (ריש סימן רפ"א) שהביא בשם כנסת הגדולה [סימן רל"ז בהגב"י] דיש מקומות נוהגים כן. ועיין עוד בשאילת יעב"ץ ח"ב (סימן ק"כ). אבל בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן י') הביא בשם האריז"ל בספר הכוונות [דף נ"א ע"ב עניין תפלת שחרית ד"ה מזמור לתודה] דיש לאמרו גם בשבת, ושכן עיקר, וכמו שכתב בשערי תשובה בשם המחזיק ברכה שלו [סק"ג][9].

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ב)

ט) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. כתב בטור, ונוהגין בספרד לומר והוא רחום כבשאר הימים, ובאשכנז אין נוהגין לאמרה. ונלענ"ד להסביר פלוגתא בין ספרד ואשכנז, דבסימן רל"ז כתב הב"י משם הכלבו [סימן כ"ח] וז"ל: למה אומרים והוא רחום בתפלת ערבית, משום דאמרינן בתנחומא [פנחס פסקא י"ג], לעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון, שתמיד הבקר מכפר עוונות הלילה, ותמיד הערב מכפר עוונות היום. ולכך תקנו ערבית ושחרית לחלות פני המקום שיכפר עוונותינו יומם ולילה, שחרית אנו אומרים אותו בסדר קדושה, ותקנוהו נמי בפסוקי דזמרה בשביל ליל שבת שאין אנו אומרים אותו, לפי שאין איברי תמיד הערב קריבין בליל שבת, דכתיב "עולת שבת בשבתו" [במדבר כ"ח, י'] ולא עולת חול בשבת, וכן ביו"ט, ולכך תקנו לומר והוא רחום בתפלת ערבית, משא"כ בשחרית ומנחה, לפי שבאותן תפלות היו מקריבין תמידין והיו מכפרין, ובתפלת ערבית אין מי יכפר, ותקנו בה לומר והוא רחום. עכ"ל. והנה המג"א הכא (בסק"א) כתב טעם דמקדימין להתפלל ערבית בערב שבת, דתפלת ערבית נתקנה כנגד איברים ופדרים שמתעכלין בלילה, ובשבת אסור ליתנם, כדאמרינן ולא עולת חול בשבת, (כבשבת (ק"ד) [כד:]). וציין המג"א דכיוצא בזה כתב הב"י בשם כלבו, והוא מה שהבאתי.

והנה בספר תוספת שבת [סק"ב] הקשה על המג"א הנ"ל, אם נימא שאין ראוי להתפלל במקום שהקרבן אשר התפלה באה תמורתו היה אסור להקריב, א"כ מאי נועיל במה שנקדים להתפלל מבעוד יום, הא כיון שאמר ברכו הוי קבלת שבת (כדסימן רס"א [ס"ד]), ואיך רשאי להתפלל אח"ז תפלת ערבית שהוא תמורת אברים ופדרים. ותירץ במחצית השקל [סק"א], דבתוספת שבת היו רשאים להקריב איברים ופדרים, דהא עיקר התוספת שהוא דאורייתא אין לו שיעור, וקצת יותר מכל שהוא סגיא, ומה שהוא מוסיף יותר מדעתו אין בו כי אם איסור דרבנן, והיה מותר במקדש כדי לעשות מצוה בשעתה בהקרבת אברים ופדרים. ע"כ.

ועתה נלענ"ד דבני ספרד ס"ל לעיקר טעם שאומרים והוא רחום במעריב כמו שכתב בב"י בשם כלבו, רק במה שכתב הכלבו דבליל שבת לא היו מקריבין איברים ופדרים, בזה לא ס"ל כוותיה, אלא כהמג"א, דגם בערב שבת היו מקריבין, דהא בתוספת שבת מותר להקריב וכמו שכתב המחצית השקל, וא"כ כמו בחול מטעמא דמקריבין אומרים והוא רחום, כמו כן בליל שבת. אבל בני אשכנז סבירא להו דאף בתוספת שבת היה אסור להקריב, דאף דהוי רק מדרבנן, אבל כיון דעיקר תוספת שבת מדאורייתא, הוא הדין במה שמוסיפין מדעתם הדין כן, שלא לעשות חילוק בין תוספת לתוספת, לכן אין אומרים. ועכ"פ היוצא מדברי הכלבו, דס"ל דרק והוא רחום שלפני מעריב אין אומרים, אבל שבפסוקי דזמרה ובסדר קדושה אומרים, וכן משמע מזוה"ק (פרשת תרומה דף קל"ה [ע"ב]) וז"ל: ואסור לעמא קדישא למפתח לגבה בפסוקא דדינא כגון והוא רחום וכו'. משמע להדיא דרק למפתח אסור, אבל שבפסוקי דזמרה ובסדר קדושה אומרים. וזה דלא כמו שכתב בשערי תשובה [סק"ב] בשם היעב"ץ [סדור עמודי שמים, דף פ"ה ע"א], שלא לאמר והוא רחום אף בפסוקי דזמרא ובקדושת ובא לציון גואל וכו'. ע"ש.

(שלחן אש)

י) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. כתב הטור על פסוק והוא רחום, שראוי שלא לאמרו בשבת. ופירש השערי תשובה [סק"ב] משם כמה גדולים דהיינו דוקא לפני תפלת ערבית, אבל בפסוקי דזמרה ובקדושא דסדרא אומרים אותו, ושמרן החיד"א [מחזיק ברכה סק"ג][10] נסתייע ממה שאנו אומרים לפני פרשת התמיד יהי רצון שתמחול לנו כל עוונותינו גם בשבת, וא"כ הוא הדין פסוק והוא רחום. וכתב השערי תשובה דלפי דעתו אין לומר היהי רצון שתמחול וכו' בשבת. ועכשו בזמננו ישנם רבים שנמנעים מלאמרו, ודלא כהכף החיים [סק"ה] שהמנהג לאמרו, שיש שאומרים ויש נמנעים. (נתיבי עם)

יא) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. בענין אמירת (ויהי) [והוא] רחום בשבת, יעוין שו"ת צבי תפארת (סימן (מ"א) [פ"א]) ובשו"ת מנחת אלעזר מבנו (ח"ד סימן י' אות ז').

(נפש חיה – מרגליות – מילואים)

יב) שם בתפלת המנחה דערב שבת וכו'. בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן פ') כתוב, שמנהג שתי הישיבות שאסור לומר פסוק והוא רחום במעלי שבת ויו"ט, כיון שקדש היום, דקי"ל דמשום שעת הדין לחיוב הרשעים בגיהנם, תקנו חכמים לומר והוא רחום בימות החול, ובשבת אין דין גיהנם כלל. ובספר האשכול (עמוד ס') כתב ג"כ בשם שתי ישיבות שכיון שקדש היום אסור לומר והוא רחום וכו'. ע"ש. וכן בספר הריקנטי (פרשת וירא) כתב, תיקנו חז"ל לומר והוא רחום קודם תפלת ערבית בימי החול, כי באותה שעה דנים את הרשעים ע"י שלשה מלאכי חבלה, משחית אף חימה, כנגד משחית, ולא ישחית, כנגד אף, והרבה להשיב אפו, כנגד חימה, ולא יעיר כל

הערות וציונים

9. נדפס לעיל אות ג'. **10.** נדפס לעיל אות ג'.

סימן רסז סעיף א

אוצר ההלכה

חמתו, אבל בליל שבת כיון שנכנסה השבת מסתלק הדין מן העולם, ואף הרשעים יש להם מנוחה בשבת, ולכן אסור לומר והוא רחום בערב שבת וכו׳. ע״ש. וכן כתב במחזור ויטרי (עמוד פ״א) ובסידור רש״י (סימן תע״ה), ובסידור הרוקח (עמוד תמ״ג), ובאור זרוע ח״ב (סימן כ׳). אמנם הטור (סימן רס״ז) כתב, ונוהגים בספרד לומר והוא רחום בערבית ליל שבת כמו בשאר הימים, ובאשכנז אין נוהגים לאומרו. ע״כ. והמנהג שהיה בספרד לומר והוא רחום אף בליל שבת, הוא על פי מה שכתוב בסדר רב עמרם גאון (מוסד הרב קוק עמוד ס״א) שיש לאומרו אף בליל שבת. וכן כתב בספר העתים (עמוד קע״ב). והנה מנהג ספרד נזכר גם בספר המנהיג (הלכות שבת אות ב׳), ושם ([הלכות תפלת הערב] סימן פ״ג) כתב להשיב על מנהג ספרד, והוסיף כי בצרפת ובפרובינצא אין אומרים אותו בליל שבת. ושוב כתב ליישב מנהג ספרד. וכן הרב רבי דוד אבודרהם (דף ל״ח ע״ב [דיני תפלת ערבית עמוד קל״ז]) העתיק כל דברי המנהיג. ואף בתשובת הגאונים שערי תשובה הנ״ל, הובא שיש מקומות שאומרים פסוק והוא רחום בליל שבת. ע״ש. והרשב״א בתשובה ([ח״א] סימן ת״ע) כתב וז״ל: והזכרת פסוק והוא רחום בשבת ויו״ט, שאמרת, הכל הוא לפי המנהג וכו׳. ע״ש. אולם בזוהר הקדוש פרשת תרומה (קלה:) איתא ״שאסור לעמא קדישא למפתח בשבת בפסוקא דדינא כגון והוא רחום״. ומכיון שנגלה לנו דבר זה בזוהר הקדוש, שינו אנשי ספרד את מנהגם, והנהיגו שלא לאומרו. וכעין מה שכתב מרן הבית יוסף (סימן ל״א [ס״ב]) על בני ספרד שמקודם היו מניחים תפלין בחול המועד כדברי הרא״ש [הלכות קטנות, הלכות תפלין סימן ט״ז], ואח״כ כשמצאו מה שכתוב בזוהר הקדוש [זוהר חדש דף ס״ד ע״ד] שאסור להניחם, נמנעו מלהניחם בחול המועד. ע״ש. והוא הדין בזה.

והנה הגאון יעב״ץ בסידורו [עמודי שמים, דף פ״ה ע״א], כתב על פי הנ״ל שגם בפסוקי דזמרה יש לדלג פסוק והוא רחום בשבת ויו״ט. וכן בסדר קדושה. ושכן כתב השל״ה [סדור שער השמים, תפלת הודו, בהגה על פסוק והוא רחום]. ע״כ. והביאו מרן החיד״א במחזיק ברכה (סימן רס״ז סק״ג)[11], וכתב עליו, ואני אומר שאין לבטל מנהג העולם רובו ככולו שאומרים אותו בפסוקי דזמרה גם בשבת ויום טוב, וכן המנהג בעה״ק ירושלים וחברון, ומסתמא גם בשאר ערי ארץ ישראל נוהגים כן. שכל הטעמים שנתנו בזוה״ק ובפוסקים אינם אלא למנוע אמירתו ״בליל שבת״ כדי שלא לעורר הדינים. אבל בפסוקי דזמרה אפשר לומר שהוא שבח בעלמא, ואין למנוע אמירתו, ושכן מוכח בכנסת הגדולה [הגב״י סימן רל״ז]. וכן דעת הרב מהר״י חאגיז בשו״ת הלכות קטנות ח״ב (סימן קע״ב). וכן המנהג. עכת״ד. וכתב עוד בשו״ת חיים שאל ח״ב (סימן י׳), על אודות אחד שערער על המנהג שאומרים והוא רחום בפסוקי דזמרה, על פי מה שראה בזוה״ק, וכתב עליו, שלא היה לו בינה להבחין בין יום ובין לילה, כי דברי הזוה״ק לא נאמרו אלא על ערבית של ליל שבת, שלא יאמרו והוא רחום כמו בערבית של החול, אבל בפסוקי דזמרה שפיר דמי. וזה פשוט. וכן כתב ידידנו האח נפשנו חמיד לבאי מהר״ר אברהם חיון הרב המגיה בשלמי צבור [דף ס״ח ע״ג], והביא בשם רבנו האר״י בספר הכוונות [דף נ״א ע״ב ענין תפלת שחרית ד״ה מזמור לתודה] שכתב להדיא בזה״ל: והוא רחום וכו׳, יאמר פסוק זה אפילו בשבת. עכ״ל. ובאמת שכן מפורש בארחות חיים בדין תפלת ערבית (דף מ״ג ע״א [סימן א׳]) שתקנו חז״ל לומר פסוק והוא רחום יכפר עוון בפסוקי דזמרה של שבת בשביל ליל שבת שאין אנו אומרים אותו. וכן כתב הכל בו [סימן כ״ח] והביאו מרן הב״י (סימן רל״ז). וכן כתב בספר המחכים (עמוד ג׳ ועמוד י״ז). ע״ש. ושכן מוכרח על פי הסוד, והמדלג פסוק זה בפסוקי דזמרה מגרעות נתן. וסיים מרן החיד״א שם, ולכן אין לשמוע לדברי המערער ההוא שבא לבטל המנהג, כי לא מחכמה ישלח דברו, וכל שכן בהגלות נגלות שכן דעת רבנו האר״י ז״ל. ותו לא מידי.

ע״כ. וכן כתב עוד בספרו טוב עין (סימן י״ח אות (נ״ח) [נ״ט]).

ובזוה״ק (פרשת תרומה דף קלה:) הנ״ל איתא, ואסור לעמא קדישא למפתח לגבה בפסוקא דדינא לומר והוא רחום וכו׳. וכתב על זה מרן החיד״א בניצוצי אורות שם, שדייק הזוהר לומר למפתח, דהיינו בתפלת ערבית, אבל לאומרו בזמירות שפיר דמי, והכי חזינן לרבנן קשישאי שנהגו לאומרו. ע״כ. ועיין עוד בזוהר חדש רות (דף עט:) וז״ל: לפיכך תקנו לומר והוא רחום בחול ולא בשבת, שכיון שנכנסה שבת מסתלק הדין מן העולם וכו׳, על כן אין אומרים והוא רחום ״בערב שבת״. ע״כ. ובאשל אברהם מבוטשאטש (סימן רס״ז) כתב, בזוה״ק רות כתוב שלא לומר פסוק והוא רחום בשבת, ויש שתמהו מכאן על המנהג שאומרים והוא רחום בפסוקים דהודו ובסדר קדושה, ושמא יש לומר שאין כוונת הזוהר אלא למנוע אמירת והוא רחום במעריב שהוא בתחלת הלילה, הילכך אין קפידא כלל על אמירת והוא רחום הנהוגה. ע״כ. ועיין עוד להכנסת הגדולה (סימן רל״ז בהגב״י) שכתב, שיש מקומות שנהגו שלא לומר והוא רחום אף בפסוקי דזמרה, ובא חכם אחד וביטל מנהגם, והנהיג לאומרו בפסוקי דזמרה, ולא מחיתי בידו כיון שיש לו פנים, שאפילו למה שכתב הכל בו שאין לאומרו בליל שבת ויו״ט, כבר כתב שם שביום יש לאומרו. ע״ש. וכן כתב הגאון מהר״א ישראל בספר כסא אליהו (סימן רס״ז)[12], שמקום שנהגו לדלג בפסוקי דזמרה בשבת פסוק והוא רחום, אין למנהג זה טעם כלל, שדוקא בערבית של ליל שבת אין לאומרו, אבל ביום יש לאומרו. וכדמוכח להדיא בספר ארחות חיים. וכן מוכח מלשון הזוהר הקדוש פרשת תרומה. וכן המנהג פה עה״ק ירושלים לאומרו בתוך פסוקי דזמרה. עכת״ד. וכן פסק בבן איש חי ש״א (פרשת פקודי סעיף א׳). והרב כף החיים (סימן רס״ז סק״ה). גם בכה״ח (סימן מ״ח [סק״א] ד״ה מזמור לתודה) העתיק לשון האר״י שיש לאומרו בפסוקי דזמרה. וכן כתב בשו״ת פעולת צדיק ח״ג (סימן ער״ה), שלדעת הפוסקים מותר לומר פסוק והוא רחום אף

הערות וציונים

11. נדפס לעיל אות ג׳. **12.** נדפס לעיל אות א׳.

אוצר ההלכה

בשבת ויו״ט, ולדברי הזוה״ק אסור דוקא במעלי שבתא, ומשום יו״ט לשבת, והבו דלא להוסיף עלה. ופשיטא דבראש חודש וחול המועד מותר לאומרו (אף בערבית). ע״כ. גם הרה״ג אברהם כלפון בספר לקט הקציר (דף רכ״ב ע״ב) [סימן כ׳ אות ס׳ עמוד רכ״ב] העלה כן, וכמסקנת מרן החיד״א הנ״ל, וכתב, דמה שאמרו בזוה״ק פרשת פינחס (דף (רמ״ב) [רמ״ג] ע״ב), שפסוק זה מעורר הדינים וכו׳, היינו בערבית דליל שבת, אבל בפסוקי דזמרה ובסדר קדושה יש לאומרו, וכן המנהג פשוט בירושלים. ועיין עוד בשו״ת צבי תפארת (סימן פ״א) שכתב ג״כ דמה שכתוב בזוה״ק ברעיא מהימנא פרשת פינחס (דף רמ״ג ע״ב) שאין צורך לומר בשבת פסוק והוא רחום יכפר עון, היינו בתחלת ערבית של ליל שבת וכו׳. גם מר בריה בשו״ת מנחת אלעזר ח״ד (סימן י׳) סייעו, שכן כתב באור החמה שם, ושכן דעת האר״י ז״ל. וסיים, ותמיהני על מי שפקפק בזה, כי למה לו להתחכם נגד דברי רבנו האר״י שאמר שלא לשנות מהפסוקים האלו בין בחול בין בשבת, ולמה נעבור על דברי קדשו של רבנו האר״י בשביל שנראה לאחד החכמים מדברי הזוה״ק שלא כדבריו, ובפרט שבאמת כן נראה פשטות לשון הזוה״ק דקאי על פסוק והוא רחום שבתחלת תפלת ערבית של ליל שבת. ומי לנו גדול מרבנו האר״י בקבלה שבודאי הוא ידע הפירוש האמתי בזוה״ק, וכל דבריו דברי אלהים חיים. ע״ש.

והוצרכתי לבאר כל זה בס״ד לאפוקי ממה שכתב הרה״ג יוסף צובירי בספר ויצבור יוסף בר ח״ב (עמוד ע״ב), לדייק מלשון הזוהר הקדוש שגם בפסוקי דזמרה בשבת ויום טוב יש לדלג הפסוק והוא רחום, ודלא כהרב חיד״א שמדייק מלשון הזוהר להתיר אמירתו בזמירות של שבת. ע״ש. ותמיהני עליו, שאחר שהובא לפנינו לשון רבנו האר״י שצריך לאומרו גם בשבת, מי שם פה לדייק מדברי הזוהר דלא כוותיה, אטו נעלם מעיני קדשו של רבנו האר״י לשון הזוהר. וכיו״ב כתב מרן החיד״א במחב״ר (סימן רפ״ב סק״ב) וז״ל: ותימה על רבנן בתראי, החמד משה [סימן רפ״ב סק״א] והקרבן נתנאל [בנתיב חיים על המג״א ריש סימן רפ״ב] שבאו לחלוק בפירוש הזוהר על רבנו האר״י דסבירא ליה דאין אומרים בריך שמיה אלא בשבת ולא בחול, ומי שם פה לפרש כוונת הזוהר להיפך, ובפרט אל המקום אשר דיבר בקדשו האר״י ז״ל, שבכל דבריו סוד שתו השערה וכו׳. ע״ש. וכן כתב עוד בשיורי ברכה יו״ד (סימן ר״מ ס״ק י״ג), דמה שכתב בשו״ת שביתת יו״ט (דף קכ״ה ע״ד) להוכיח מהזהר שאין חיוב לכבד אלא לגדול האחים, אינה ראיה כלל, שהרי רבנו האר״י כתב להדיא דלאו דוקא גדול האחים, אלא גם האח השלישי חייב בכבוד אחיו השני, ומי ירד לעומק כוונת הזהר כרבנו האר״י. ע״כ. וכן כתב הגאון ממונקאטש בספר אות חיים ושלום (הלכות תפלין סימן ל״ד סק״ג), שאיך אפשר להכחיש דברי רבנו האר״י מכח הוכחה מהזהר, כאילו האר״י ז״ל לא ידע מדברי הזוה״ק. ע״ש. וכן כתב בשדי חמד בכללי הפוסקים (סימן ט״ו אות ט׳) דעבדינן עובדא כהאר״י אף שלכאורה נראה שדבריו היפך משמעות דברי הזהר. ע״ש. וע״ע להגאון מצאנז בשו״ת דברי חיים ח״ב (תאו״ח סימן ח׳). ע״ש. ולכן העיקר כמנהג שנהגו כל הקהלות רובם ככולם לומר פסוק והוא רחום בתוך המזמורים גם בשבת ויו״ט, וכן יש לאומרו בליל ראש חודש וחול המועד, דלא כמו שכתב בספר ויצבור יוסף בר (שם). ועיין בשו״ת עולת יצחק רצאבי ח״ב (סימן צ״ד). ודו״ק.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ה׳)

יג) שם בתפלת המנחה דערב שבת אין נופלים על פניהם. וכתבו גורי האר״י [אור צדיקים, עמוד התפלה, סימן כ״ה ס״ח], שאין להניח תפילין אף אם נוהג להניחם בכל יום במנחה, כמ״ש בסימן כ״ה [סקט״ז][13] בס״ד. וכמו שכתב בספר שומר אמונים בשו״ת שבסוף הספר [סימן ז׳]. ע״ש.

(מחזיק ברכה – סק״א)

יד) שם בתפלת המנחה דערב שבת אין נופלים על פניהם. כתב ה״ה חיד״א ז״ל במחב״ר (אות א׳)[14] משם גורי האר״י ז״ל [אור צדיקים, עמוד התפלה, סימן כ״ה ס״ח], שאין להניח תפלין במנחת ערב שבת אף אם נוהג להניחן במנחה של כל יום. עיין מה שכתבתי אני הדל בח״א הנדפס (סימן כ״ט אות ב׳)[15] בס״ד, ושם העליתי דהעיקר שלא להניחם, דשב ואל תעשה עדיף. וכן העלה גם מורינו הרב נר״ו בספרו הבהיר כף החיים הנ״מ ממש (סימן י״ט אות ה׳), דאפילו אירע בו תענית צבור, ואפילו מתפללים מנחה גדולה בערב שבת, אין להניחם. ע״ש.

(פתח הדביר ח״ג – סק״א)

טו) שם בתפלת המנחה דערב שבת אין נופלים על פניהם. וכן אין מניחין תפלין, כמו שכתב הרב המור״ה בקשר גודל (סימן ג׳ אות כ״ח) וכן כתב במחזיק ברכה לעיל (סימן כ״ה אות ט״ז)[16] משם הר״מ פאפירש ז״ל [אור צדיקים, עמוד התפלה, סימן כ״ה ס״ח], קבלתי ממורי שלא להניח תפלין במנחת ערב שבת, דכבר נוצץ קדושת שבת. וכתב הרב בית השואבה (דף קס״ח ע״א), וממה שכתב הר״מ פאפירש ז״ל בערב שבת, משמע דוקא בערב שבת, אבל בערב יום טוב מניחין תפלין גם במנחה. אך ממה שסיים מלתא בטעמא, כי כבר נוצץ קדושת שבת, אפשר גם במנחה דערב יום טוב אין להניח תפילין מהאי טעמא, או שמא נצוץ קדושת שבת קדים ואתי קודם נצוץ קדושת יום טוב. והרב אצבע קטנה נר״ו (דף ע״ו ע״א [סימן ג׳ אות כ״ח]) הביא דברי הרב הנזכר וכתב, ממה שהקפידו ז״ל בכמה דברים לעשותן בערב שבת קודם חצות, נראה דודאי דקדושת שבת קדים ואתי קודם נצוץ קדושת יו״ט. עיין עליו. לבבי לא כן ידמה, דאדרבא, יותר נראה דקדושת יו״ט קדמה ואתיא קודם נוצץ קדושת שבת, והא ראיה דבערב שבת אומרין תחנון ונופלין על פניהם בבקר, ובערב יום

הערות וציונים

13. נדפס לעיל באוצר ההלכה הלכות השכמת הבוקר ציצית ותפלין בסימן כ״ה אות תשמ״ה. **14.** נדפס באות הקודמת. **15.** נדפס לעיל באוצר ההלכה הלכות השכמת הבוקר ציצית ותפלין ח״ב, בסימן כ״ט אות מ״א. **16.** ראה הערה 13.

באר הגולה
ב. שם מהא דרבי יוסי שבת קי"ח

ב [2]מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, [3]ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת **בתפלת ערבית** [*]**ולאכול מיד:** הגה ועיין לעיל סימן רל"ג [סעיף ו' בהגה] כילד משערין שיעור פלג המנחה:

[ע"ב]: ג. שם בשם תוספות [ברכות דף כ"ז ע"א ד"ה דרב] והרא"ש [שם פ"ד סימן ו'] מהא דרב צלי של שבת בערב שבת ברכות כ"ז [שם; רבנו יונה שם דף י"ח ע"ב ד"ה רב צלי]: ג*. מהר"י אבוהב בביאורו לטור שכך נראה מפסקי הרא"ש שם ובפסחים פ"י ריש סימן ב'; רבנו ירוחם נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג:

אוצר ההלכה

טוב, אפילו מערב ראש השנה, אין אומרים תחנון ואין נופלין על פניהם גם בשחרית, כמו שכתוב לעיל סימן קל"א ס"ו [בהגה]. ע"ש. (יפה ללב ח"ה – סק"א)

טז) שם בתפלת המנחה דערב שבת אין נופלים על פניהם. שם (שיטה נ"א) עיין מה שכתבתי לעיל אות א'[17] (דף י"ז ע"ד), דהכנסת קדושה [של שבת] הוא משעה חמישית של יום הששי כמו שכתוב בספר הון עשיר (דף ס' ע"ג). יע"ש. והכנסת קדושת יו"ט הוא משעת מנחה של יום קודם ערב יו"ט, כי מאז אין אומרים תחנון ואין נופלין על פניהם, וכמו שכתבתי לעיל [שם]. (יפה ללב ח"ה – השמטות דף קכ"ד ע"ב סק"א)

יז) שם בתפלת המנחה דערב שבת אין נופלים על פניהם. עיין שערי תשובה [סק"א] בשם מחזיק ברכה [סק"א][18], דאפילו הנוהגים כהאריז"ל להניח תפילין במנחה, בערב שבת לא יניחו. והנה לפלא בעיני, כי בספר הכונות (שנדפס בווינציא שנת ש"פ) מנהגי האריז"ל כתוב, שדקדק האריז"ל להתפלל מנחה סמוך לשקיעת החמה, ובתפילין, אפילו בערב שבת. וכן נראה מסידור האריז"ל (שסידר הר"ח שבתי ז"ל) שכתב בכונת מנחת ערב שבת, שיתפלל אז בערב שבת מנחה בשקיעת החמה ובטלית ותפילין, והרמ"ק כתב[19] שאין להניח תפילין בערב שבת במנחה, כי כבר נתגלו נצוצי שבת. עכ"ל. משמע פשוט שזהו רק דעת הרמ"ק ז"ל שאין להניח אז תפילין במנחה בערב שבת, אבל על פי מנהגי האריז"ל צריכין להניחן, וכמו שכתוב בפירוש. ואיך יתכן זה, כיון שהכונה אז במנחת ערב שבת בעליות ארבעה עולמות דאבי"ע כדי שירדו אחר כך בשבת אחר מנחה, ואיך יניחו אז תפילין. ובעל כרחך לתרץ בדוחק דזהו רק הכנה לשבת כנזכר, על כן יכולין אז עוד להניח תפילין, כעין שהוא הכונה בליל ששי קודם השכיבה לעשות הכנה לשבת, ע"ש בסידור (בסדר השכיבה), לכוין אז בכונת בואי כלה בואי כלה שבת מלכתא, ואעפ"כ מניחין אח"כ תפילין בשחרית ערב שבת להיותן רק הכנה, וכן במנחת ערב שבת בהכרח לומר כן. אך כיון שבכתבי האריז"ל המדוייקים, בשער הכוונות ובפרי עץ חיים, לא נמצא זה כלל להניח תפילין במנחת ערב שבת, וגם לא שמענו ולא ראינו כלל מעולם משום צדיק או מקובל שיניח תפילין במנחת ערב שבת כלל, על כן יש לומר דמה שכתב בספר הכונות הנזכר, לאו בדיוק הוא להניח תפילין בערב שבת במנחה, רק כמו דמיירי שם במנחה של כל יום, וכתב שהאריז"ל דייק להתפלל מנחה עם שקיעת החמה ובתפילין גם בערב שבת, ולצדדים קתני, היינו דגם בערב שבת לא הקדים להתפלל מנחה מבעוד יום גדול (כדי להקדים קבלת שבת) רק בשקיעת החמה, ומה שהניח התפילין, היינו בכל יום במנחה, לא בערב שבת. וכן כתב בשומר אמונים בסופו (בשו"ת סימן ז'), ע"ש טעמו שלא להניח בערב שבת תפילין במנחה וכאשר ציין עליו במחזיק ברכה. ע"ש. (נמוקי אורח חיים – סק"א)

סעיף ב'

יח) סעיף ב' מקדימין וכו'. כתב הטור (דף קע"ד ע"א שטה ה'), ומקדימין להתפלל ערבית וכו'. נ"ב: עיין בספר יפה תואר סדר בראשית פרשה י' סימן (ה') [ט' ד"ה כאן]. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

יט) שם מקדימין להתפלל וכו'. כתב הטור (דף קע"ד ע"א שטה ו'), דאמר רבי יוסי כו'. נ"ב: צריך לומר "ואמר" רבי יוסי. ב"ח [אות א']. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"א)

כ) שם מקדימין להתפלל וכו'. כתב הטור, דאמר רבי יוסי. צריך לומר "ואמר" רבי יוסי. ב"ח ז"ל [סק"א]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ב)

כא) שם מקדימין להתפלל ערבית. נוהגין לקרות מזמור שיר ליום השבת קודם ברכו, והיה המנהג שביום הכפורים שחל להיות בשבת לא היו אומרים אותו, ואני הנהגתי לאמרו קודם שמע קולי. (שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ב)

כב) שם מקדימין להתפלל ערבית. שיירי כנסת הגדולה (בהגה"ט אות ב')[20], נוהגים לקרות מזמור שיר ליום השבת קודם ברכו וכו'. הנה בסידורים כתוב שעל פי חלום נורא מצוה לאומרו מעומד[21]. ורבים מהמון [העם] עומדים גם באמירתו ביום. ושמעתי מאדוני זקני מהרי"ך שזה דוקא בליל שבת, דהטעם הוא משום שהוא בא לקבל השבת, אבל ביום אינו צריך לעמוד כלל. (המגיה). (נוכח השלחן)

כג) שם מקדימין להתפלל ערבית. עיין בבאר היטב לעיל בסימן נ"ו (סק"ד), שכתב משם מהר"י סרוק, דבקדיש ערבית

הערות וציונים

17. נדפס באות הקודמת. **18.** נדפס לעיל אות י"ג. **19.** כן כתב משמו מהר"מ פאפירש בספר אור הישר (עמוד העבודה סימן י"ד סעיף ח'). **20.** נדפס באות הקודמת. **21.** לא מצאתי כן בסידורים שלנו, רק בספר מורה באצבע (אות קמ"א) כתב מרן החיד"א: "ומזמור שיר ליום השבת קבלתי שצריך לאמרו מעומד". **נאמ"ן ס"ט.**

של שבת יש לעמוד. וכן כתב בשלמי צבור (דף פ״א ע״ב [ובחלק שלמי חגיגה] (ו)דף קצ״ג סע״ב), שצריך לקום בקדיש של ברכו של ערבית דשבת. עיין עליו. ויום טוב שחל להיות בשבת (כי) [ש]החזנים מנגנים הקדיש, נוהגים לקום בעת אמירת ברכו לבד. ולכאורה היה נראה דלא מהני מידי, אך אחר ההתבוננות מעט נראה דלא הקפידו לעמוד אלא על אמירת ברכו בלבד, ששם הוא קבלת הרוח, אלא שעל צד הטוב הוא מה שאנחנו נוהגים לקום בכל הקדיש, ואגב שכבר נמצינו עומדים באמירת מזמור שיר ליום השבת, דצריך מעומד, ועתידים לעמוד בברכו, לכך הן עומדין בכל הקדיש נמי. וזה כשאפשר לעמוד בלא טורח הרבה, ברם כשהעמידה קשה, שעכשו נהגו החזנים המנגנים להאריך בניגונם וירדה חולשה לעולם, לכן נוהגין לקום באמירת ברכו דוקא. ועל זה הרבה חזנים מנגנים נהגו לקצר בניגון אמירת ברכו שלא להטריח לצבור, ושפיר עבדי. ועיין מה שכתב בספר קצור של״ה (דף פ״ו ע״ד). (יפה ללב ח״ב – סק״א)

כד) שם מקדימין להתפלל ערבית. ומקדימין לומר אלו המזמורים, לכו נרננה כו׳, שירו לה׳ כו׳, ה׳ מלך תגל כו׳, מזמור שירו כו׳, ה׳ מלך ירגזו כו׳, מזמור לדוד הבו לה׳ כו׳, דראשי תיבות של ששה מזמורים אלו גימטריה נפש, לקבל נפש יתירה של שבת. ועיין בספר קצור של״ה (דף פ״ב ע״ב) ובספר שלמי חגיגה (דף קצ״ב ע״ב).

(יפה ללב ח״ב – השמטות דף קכ״ח ע״א סק״א)

כה) שם מקדימין להתפלל ערבית. ומקדימין לומר אלו המזמורים, לכו נרננה וגו׳, שירו לה׳ וגו׳, ה׳ מלך תגל וגו׳, מזמור שירו וגו׳, ה׳ מלך ירגזון וגו׳, מזמור לדוד הבו לה׳ בני אלים וגו׳, אנא בכח וגו׳, לכה דודי וגו׳, מזמור שיר ליום השבת וגו׳, ה׳ מלך גאות לבש וגו׳, ככתוב בסידורי תפלת ערבית של שבת. בשגם כתוב נמי לומר מזמור לתודה שהוא כנגד יום ששי, כרשום בכל (מזמורי) [סידורים] הנזכרים, לא נהגנו לאומרו אלא מדלגים אותו. וכן נראה ממה שכתב הרב המגיה בספר שלמי חגיגה (דף קצ״ב ע״ב) מסדר היום (דף מ״ב) [סדר קבלת שבת עמוד צ״ה], אך לא נזכר שם אמירת אנא בכח, ולא מזמור ה׳ מלך גאות לבש. ותמיה לי על מה שכתב בספר קצור של״ה (דף פ״ב ע״ב) וז״ל: ילך לבית הכנסת בשמחה ויקבל שבת, ויאמר הששה מזמורים, לכו נרננה וגו׳, ור״ת של ששה מזמורים אלו גימטריה נפש, ויהיה לו למשיב נפש. ואחר שאמר ששה מזמורים אלו, קודם שיתחיל לכה דודי, יאמר תפלה של רבי נחוניא בן הקנה אנא בכח, ואח״כ יאמר השיר לכה דודי וכו׳. ע״ש. איך לא כתב דאחר שאמר ששה מזמורים הנזכרים, שהם מתחלת מזמור צ״ה לכו נרננה עד סוף מזמור ק׳ מזמור לתודה, קודם שיתחיל אנא בכח וגו׳ ושיר לכה דודי וגו׳, יאמר מזמור כ״ט מזמור לדוד הבו לה׳ בני אלים וגו׳, כל שהוא עיקר, שנתקן כנגד יום השביעי שבת, שיש בו שבעה קולות שאמר דוד המלך ע״ה כנגד שבעת ימי בראשית, כמו שכתוב בכל הסידורים ובסדר היום הנ״ל. וטעם מנהגינו ודילוגו שאין אומרים מזמור לתודה בכלל, לפי שמזמור זה נאמר בחול בכל יום שחרית בזמירות, וגם לתודה הריעו לה׳ כל סופי תיבות גימטריה בחו״ל, כמו שכתב הרב מדבר קדמות אחר המדב״ר (דף ק״ח ע״ד [מערכת ק׳ אות י״א]). יע״ש. לרמוז דאמירתו בחול ולא בשבת, שלא יהיה כמעשהו בחול מעשהו בשבת אפילו ברמיזא. ועיין מה שכתב בספר תניא (סימן ט״ו). יע״ש ובסה״ק יפה ללב ח״ג בחאו״ח לעיל (סימן נ״א אות ב׳). ומה שכתב ויהיה לו למשיב נפש, ר״ל להשיג נפש יתירה של שבת, וכמו שכתבתי בנדפס בח״ב בהשמטות (דף קכ״ח ע״א)[22]. (יפה ללב ח״ז – סק״א)

כו) שם מקדימין להתפלל ערבית. יש מקומות שקוראים ששה מזמורים נגד ששת ימי המעשה קודם התחלת קבלת שבת במזמור לדוד. ובירושלם לא אומרים אותם, ומתחילים במזמור לדוד בעמידה ואחריו הפיוט לכה דודי, ולא אומרים אותו בשלימות, כי אם ארבעה בתים שראשי תיבות שלהם שלמה, והבית האחרון אומרים המתחיל התעוררי, ולא המתחיל התנערי, ויושבים לומר פרק במה מדליקין ואחריו קדיש דרבנן, ושוב עומדים ואומרים מזמור שיר ליום השבת (עיין לקמן בסימן ע״ר[23] מה שכתבתי שם) שזהו עיקר קבלת שבת. והאשכנזים בירושלים אומרים הבמה מדליקין אחר קבלת שבת דהיינו אחר מזמור שיר ליום השבת, וכן מנהג הספרדים בצפת כמו שכתוב בארץ חיים [סימן רס״א][24], אלא שבצפת חוזרים לומר עוד פעם מזמור שיר ליום השבת אחר הבמה מדליקין כמו שכתב שם. (נתיבי עם)

כז) שם מקדימין להתפלל ערבית. מנהגינו לומר לפני תפלת ערבית ששת מזמורי לכו נרננה וכו׳, שנתקן על פי הרמ״ק נגד ששת ימי החול שבשבוע. אמנם כשחל ביו״ט דבצרו להו ימי חול אין אומרין אותם, זולת מזמור לדוד הבו וכו׳ שהוא תקנתא דליל שבת כמפורש בגמרא (פסחים דף קי״ב ע״א). ונוהגים לאמרו בעמידה, דבירושלמי (ברכות פ״ד ה״ג) אמרו שמזמור זה נתקן נגד תפילת עמידה שמונה עשרה. ונוהגים לומר חרוזי רבי שלמה אלקב״ץ לכה דודי וכו׳, וכשחל ביו״ט דולגים מן מקדש מלך עד ימין ושמאל, שיו״ט מחויב בשמחה, ואין מעוררים אבילות על איחור הגאולה, שזהו תוכן החרוזים האמצעיים, בעוד שהארבעה הראשונים והאחרונים הם אך לקבל אפי שבת מלכתא. (נפש חיה – מרגליות)

כח) שם מקדימין להתפלל ערבית וכו׳. עיין מג״א (סק״א). ועיין בשו״ת ריב״ם שנייטוך (סימן י״ח) במי ששהה להתפלל מנחה בערב שבת עד לאחר שאמרו הקהל ברכו, אבל הוא עדיין

הערות וציונים

22. נדפס באות הקודמת. **23.** נדפס לקמן בסימן ע״ר אות כ״ו. **24.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ר״ג.

אוצר ההלכה

זמן מנחה, איך יתנהג. וכתב שם שאל יתפלל מנחה באותו בית הכנסת שהצבור מתפללים בו, הואיל והצבור קדשו היום, על כן לא יעשנה חול לנגדם. וכל זה אם לא אמר ברכו עם הצבור, אבל אם אמר ברכו עם הצבור, הואיל ועשהו קודש לא יעשנה חול, אלא יתפלל שתים של שבת. ומהאי טעמא כתב שם באם בא אחד לבהכנ"ס סמוך לברכו, לא ימתין להתפלל מנחה עד לאחר ברכו בשביל עניית ברכו, כמו שצריך לעשות בשאר ימים. יעו"ש ובסימן י"א. ועיין לעיל סימן רס"ג סעיף ט"ו ובדברינו שם [סקט"ו][25]. ועיין בשו"ת זכרון יצחק (סימן ס"ד), דכמו שמותר להקדים בערב שבת להתפלל ערבית של שבת מפלג המנחה ולמעלה, הוא הדין דמקדימין להתפלל של יו"ט בערב יו"ט מפלג המנחה ולמעלה. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

כט) שם מקדימין להתפלל ערבית וכו'. ויזהר שתהיה בצבור, שהאדם יש לו הארת נר"ן יתירה בעניית ברוך ה' המבורך בליל שבת ויומו, וזה ליתא ביחיד. ועיין מה שכתב בספר אברהם אנכי בסדר כי תשא (אות יו"ד).

(יפה ללב ח"ט – סק"א)

ל) שם מקדימין להתפלל ערבית וכו'. כשחל ראש חדש בשבת, יש אומרים בתפלה "ברכי נפשי" כמו בכל ראש חדש, ויש שאין אומרים. ובג'רבא ברוב בתי הכנסיות המנהג שלא לאומרה. ובודאי שהכל הולך אחר המנהג. ובמקום שיש נוהגים כך ויש נוהגים כך, יש לומר להם שמן הדין הכל תלוי במנהג ואין שום הכרעה, ולכן מי שרוצה יאמר ומי שלא רוצה לא יאמר, וכל אחד יעשה כמנהגו.

(ילקוט כהונה – הלכות ערבית של שבת וליל שבת ס"א)[26]

לא) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול. כתב ב"י (דף קע"ד ע"ב שיטה מ'), וז"ל [הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפלה ה"ז]: ויש לו להתפלל תפלת ערבית כו'. נ"ב: לחם יאודה ח"א (דף י"ז ע"א). ועיין בספר לחם משנה [שם] ובספר ראשון לציון בשיטתו (דף ח' ע"א). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"א)

לב) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב במג"א (סק"א), וכן דעת הרמב"ם [הלכות תפלה פ"ג ה"ז] וכו', דלא כמו שכתב בכסף משנה [שם]. לא הבנתי שום משמעות בדברי הרמב"ם דלא כמו שכתב בכסף משנה, ואדרבא, משמע כדבריו, דהרמב"ם כתב שם ג"כ דרשאי להתפלל של מוצאי שבת בשבת. ועוד שם כתב הטעם, מפני שערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. ולכן נראה שדברי כסף משנה נכונים.

ומ"ש מג"א, ונ"ל וכו'. אינו מוכרח, דנהי דהקרבת אברים ופדרים לא היו בשבת, מ"מ עיקר עיכולם בשבת היה, וסמוך ללילה היו נותנין אותן על האש על המזבח.

(חמד משה – סק"א)

לג) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. עוד הקשה הגאון הנ"ל [מוהר"ר ליב ברלין] לפי תירוץ התוספות הנ"ל במסכת שבת [כ. ד"ה למשרי], על הא דכתב המג"א באו"ח סימן רס"ז (סק"א) מקדימין וכו', ונ"ל לתת טעם על הא דמקדימין להתפלל תפלת ערבית של שבת בערב שבת, דהא תפלת ערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים דמתעכלין בלילה, ובשבת אסור ליתנן דאמרינן ולא עולת חול בשבת, כדאיתא בשבת דף (ק"ד) [כ"ד ע"ב] וכו'. עכ"ל. ולפמ"ש התוספות הנ"ל הקושיא במ"ע [במקומה עומדת], דהא רש"י פירש תפלת ערבית נגד אברים ופדרים שלא נתעכלו מבעוד יום, ומלשון נתעכלו משמע דכבר משלה בהן האור אלא שלא נשרפו לגמרי, ולפ"ז שפיר יש להתפלל תפלת ערבית של שבת בלילה, דהא אי משלה בהן האור מותרין אף של חול בשבת כתירוץ תוספות הנ"ל, ותפלה היא נגד אברים ופדרים שמשלה בהן האור. ותירץ הגאון הנ"ל קושיא זו, דשם בדבור הנ"ל כתבו התוספות וז"ל: וריב"א מסתפק בשאר קרבנות כשמשלה בהן האור אי מותרין להקריב בשבת או לאו, דלמא דוקא תמיד דשם תמיד דוחה שבת משום דכתיב "במועדו" משא"כ שאר קרבנות. עכ"ד. ומעתה י"ל דהמג"א כתב זה על בעל תרומת הדשן [סימן א'] דקרא תגר על אב"ד שהיה קודם לכן בעירו ולא מיחו בידם, וע"ז תירץ המג"א שפיר כנ"ל, די"ל דהרב שהיה קודם לתה"ד בעירו היה מן הראשונים ואפשר שהיה בזמן בעלי התוספות, ואפשר דלו לא נסתפק הספק של הריב"א, ופשיטא ליה דדוקא תמיד, דשם תמיד דוחה שבת, אבל שאר עולות לא, ורש"י פירש נגד אברים ופדרים של עולות, ולפ"ז שפיר כתב המג"א דאסור להתפלל בלילה משום דלא עולת חול בשבת, וא"ש דברי המג"א. ודו"ק.

(זכרון יוסף – שטיינהארט – חדושים דף קי"א ע"ב)

לד) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב במג"א (סק"א) וז"ל: גם מה שכתב העולת שבת [סק"א] דלהלבוש [ס"ב] הוה פלג המנחה שתי שעות ומחצה קודם צאת הכוכבים, לא דק, דאם מחשבין היום מהנץ עד השקיעה, הוה מיל שני חומשי שעה, וא"כ הוה שתי שעות ושלש רביעית שעה וחלק עשירי. עכ"ל. נ"ב: ר"ל שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא ארבעה מילין דהוו שמונה חומשי שעה, ופלג המנחה הוא שעה ורביע(י) קודם השקיעה, ממילא מפלג המנחה עד צאת הכוכבים הוו שתי שעות ושלש רביעית שעה וחלק עשירי משעה. אמנם המג"א לא עיין היטב בלבוש בסימן זה [ס"ב], שכתב בהדיא דמפלג המנחה עד צאת הכוכבים הוא שתי שעות ומחצה חסר חלק עשרים משעה, כדברי העולת שבת. ע"ש. מיהו באמת גם דברי הלבוש צ"ע, ובספרי [חדושי וכללות הרז"ה] הארכתי בהלכות בין השמשות (סימן י"א).

(חדושי הרז"ה)

הערות וציונים

25. נדפס לעיל בסימן רס"ג אות ש"נ. **26.** ע"פ ספר זכרי כהונה ח"א מערכת הבי"ת אות ל"ה.

אוצר ההלכה

לה) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳.

הרמב״ם פ״ג מהלכות תפלה [ה״ז] כתב, 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 מדקדקים בזמנה וכו׳. ע״כ. וכתב הכסף משנה, ויש לו וכו׳, כלומר אפשר לו לעשות כן, והיינו אם לא יתפלל מנחה מפלג המנחה ולמעלה, ולאו דוקא של שבת בערב שבת או של מוצאי שבת בשבת, דהוא הדין בכל יום, אלא שרבנו העתיק לשון הגמרא [ברכות כז:]. ע״כ. ומה שלא פירש הכסף משנה דמה שכתב ויש וכו׳, היינו על פי החיוב משום תוספת, ומה שכתב וכן יתפלל וכו׳, היינו אם אירע לו אונס, כמו שכתבו התוספות [שם ד״ה צלי], משום דלהרמב״ם ליכא תוספת בשבת אפילו מדרבנן כמו שכתב הכסף משנה פ״ה מהלכות שבת [ה״ג].

כתב עוד הכסף משנה בשם ה״ר מנוח, ודוקא מפני הדוחק או צורך שעה, והיינו דסמכה הרב להההיא דלעיל דמיירי בשעת הדחק. ע״כ. אפשר דטעמו כמו שכתבו התוספות בסוגיא, דאף מאן דעביד כרבי יהודה, אין לו להתפלל של מוצאי שבת בשבת ללא סיבה או אונס. או אפשר שדעתו כדעת הראב״ד [שם] שהשיג מטעם דצריך הוא לסמוך גאולה לתפלה, וקריאת שמע זמנו משעת צאת הכוכבים, וסובר ה״ר מנוח דזו ג״כ דעת הרמב״ם, דהרי בסוף פ״ז [מהלכות תפלה] ביאר דגם בתפלת ערבית בעינן סמיכות גאולה לתפלה, וזמן קריאת שמע מצאת הכוכבים, נמצא שאם מתפלל מפלג המנחה ואילך לא מצי סומך גאולה לתפלה. ורבי יהודה גופיה סבירא ליה דאף זמן קריאת שמע מפלג המנחה ואילך כמו שכתבו התוספות [ברכות] דף ב׳ ע״ב ד״ה אמר וכו׳, מיהו אנן לא קי״ל כוותיה בקריאת שמע, אלא מצאת הכוכבים, הילכך לדידן לא מתוקמא הא דיתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך אלא בשעת הדחק.

ויש לדקדק לפי דברי הכסף משנה מה זה שאמר [הלכות שבת פ״ג ה״ז], זמנה מתחלת הלילה, וכן סיים [שם ה״ז], לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, דמשמע מזה דבשאר הלילות זמנה מתחלת הלילה, והרי בשאר הלילות ג״כ דעביד כרבי יהודה עבד, ויכול הוא להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה. וכן כתב באמת בב״י, דאפילו מאן דעביד כרבנן, בערב שבת בלבד אם ירצה יעשה כרבי יהודה, וכתב על זה הרב מג״א [סק״א], דכן דעת הרמב״ם למעיין שם, דלא כמו שכתב בכסף משנה. ע״כ. ולענ״ד נראה ליישב מה שכתב בכסף משנה, במה שראיתי בפירוש [המשניות ל]הרמב״ם, שכשבא לכתוב מאי דאיתמר בגמרא [ברכות כז:] בפירושא דמתניתין דתפלת הערב אין לה קבע [שם כו.], מאי אין לה קבע, כמאן דאמר תפלת ערבית רשות, פירש וז״ל: ומה שאמרו אין לה קבע, מפני שאינה חובה כשחרית, ועל כן לא הקפידו על התחלת זמנה. ע״כ. פירוש, דהכי קאמר, דראוי היה שלא יתפלל תפלת הערב אפילו לרבי יהודה אלא מכי רמש ליליא, אלא דכיון שרשות היא לא דקדקו בזמנה ומתפלל אותה לרבי יהודה מפלג המנחה ואילך, אע״ג דאכתי יממא הוי, וזהו שכתב זמנה מתחלת הלילה, ואעפ״כ ויש וכו׳, והוא הדין בכל יום.

ועל מה שכתב בב״י, דאפילו מאן דעביד כרבנן, בערב שבת אם ירצה יעשה כרבי יהודה. אפשר לע״ד דדוקא אם עושה כרבנן, היינו שאינו מתפלל ערבית אלא עד שחשיכה, אמנם מנחה ג״כ אינו מתפלל אז, אלא קודם פלג המנחה, דאילו מתפלל מנחה אז, מוכח בגמרא [ברכות כז.] דאסור לו להתפלל של (ערב שבת בשבת) [שבת בערב שבת], (ואיתא) [דאיתא] שם, מדצלי של שבת בערב שבת, שמע מינה הלכה כרבי יהודה. והיינו דכתב הב״י על מה שכתב הרי״ץ גיאת [מאה שערים ח״א הלכות הבדלה עמ׳ י״ט], שכיון שנהגו כרבנן שאין מתפללים ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של (ערב שבת בשבת) [שבת בערב שבת], דלא קי״ל כוותיה. ע״ש. ודוקא בזה שאין מתפללין ערבית, ומנחה ג״כ לא מצלו, אז הוא דלא קי״ל כוותיה, דאילו הוו מצלו אז מנחה, אין הכי נמי דאין להתפלל של (ערב שבת בשבת) [שבת בערב שבת] כדמוכח בגמרא. והרב מג״א [סק״א] תמה על הב״י מהגמרא הנזכרת, ולע״ד נראה כדכתיבנא.

(נהר שלום – סק״א)

לו) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳.

במג״א (סק״א) מקדימין [וכו׳], וצ״ע. נראה דאף דאסור לרבנן [ברכות כו.], הא קאמר [שם כז.] דהלכה כרבי יהודה. ועוד אפילו הוי סבירא לן כרבנן, הא הביא הטור הא דאמר רבי יוסי [שבת קיח:] יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא. ומ״ש שכן כתב הרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳], המעיין בו יראה שלא כתב כן אלא למאן דצלי של מוצאי שבת בשבת. ומה שכתב, וכן כתב בכסף משנה [הלכות תפלה פ״ג ה״ז] [וכו׳], וא״כ דבריו סותרין אהדדי. ר״ל מאחר דכתב שם לדעת הרמב״ם דשבת וחול שוין, האיך כתב כאן לדעת הרמב״ם להקדים בשבת. נראה דלק״מ, דאף אי נימא דשבת וחול שוין לענין זה דאמרינן במסקנא דעביד כמר עביד וכו׳, ויש לו רשות בין בשבת ובין בחול להתפלל ערבית מפלג המנחה, מ״מ יש לומר דבשבת מחוייב להתפלל מיד בפלג המנחה משום תוספת שבת, משא״כ בחול. ומה שכתב, אך בתלמידי רבנו יונה [ברכות יח: ד״ה רב], וצ״ע דהוא נגד הגמרא. אולי כוונתו דבגמרא לא מצינו חילוק ביניהם, ו]קשה הלא ממאי דאמר רבי יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה וממוציאי שבת בציפורי מבואר החילוק, ועל כרחך צריך לומר הא דצלי של מוצאי שבת בשבת הוא לדבר מצוה. ומה שכתב, דבחול עושה כרבנן. אין זה מוכרח, דהא בעי למיעבד או כמר או כמר. ומה שכתב, שכן דעת הרמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ז], דלא כמו שכתב בכסף משנה [שם]. הנה דברי הכסף משנה ברורים, מאחר דהרמב״ם כתב, ויש לו להקדים וכו׳ ומאחר שתפלת הערב רשות אין מדקדקין בזמנה, א״כ משמע דשבת וחול שוים. ובפרט שהרמב״ם כתב ג״כ דמותר להקדים תפלת מוצאי שבת בשבת.

(ברכת דוד)

אוצר ההלכה

לז) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב מג"א (סק"א), וצ"ע דבגמרא [ברכות כז.] אמרינן מדצלי רב של שבת בערב שבת, שמע מינה דהלכה כרבי יהודה, משמע דלרבנן אסור וכו'. ונ"ל לתת טעם, דהא [תפלת ערבית נתקנה] נגד (אברהם) [אברים] ופדרים וכו' [ברכות כו:]. ע"ש. ומקשים העולם דאף לדידיה קשה מהא דמוכח הש"ס דהלכה כרבי יהודה, דהא אף לרבנן מקדימין. ואמר אמ"ו לתרץ, דאיתא בגמרא דיומא דף מ"ו [ע"א], אמר רב הונא, תמיד תחילתו דוחה, סופו אינו דוחה. מאי אינו דוחה, רב חסדא אמר דוחה שבת ואינו דוחה טומאה כו'. ע"ש. נמצא רב חסדא סבר דאיברים ופדרים דוחה את השבת, ורב חסדא לשיטתו אזיל, דהוא רוצה לפשוט דהלכה כרבי יהודה, מוכיח שפיר מהא דרב מצלי וכו', דהא אליבא [דידיה] דסבירא ליה דאיברים ופדרים דוחין את השבת, ולמה מקדימין לרבנן דלא שייך האי טעמא, אלא ודאי דהלכה כרבי יהודה, אבל לדידן דפסקינן[27] דלא כרב חסדא ואינם דוחין שבת, לכך מקדימין אפילו לרבנן. אך כל זה הוא בכניסת שבת, אבל במוצאי שבת ליתא להאי טעמא, דרשאין להקריב איברים ופדרין של שבת בחול, א"כ לרבנן יהא אסור להקדים במוצאי שבת בשבת. ובסימן רצ"ג [ס"ג] פסקינן דלצורך דבר מצוה רשאי להקדים ולהתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה. וצריך לומר הטעם כמו שכתב הרמב"ם [הלכות תפלה פ"ג ה"ז], דמשום דתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בהכי, ומותר לצורך שבת, והוא הדין במוצאי שבת. אך קשה קושיית המג"א הנ"ל, דלא מוכח כלל מהא דרב דהלכה כרבי יהודה. ויש ליישב דאיתא בגמרא סוף יומא [פז:], אמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית וכו', ומי אמר רב הכי, והאמר רב הלכה כדברי אומר תפילת ערבית רשות, ומשני לדברי האומר חובה קאמר. ע"ש. אך קשה, לדברי האומר חובה האיך מצינו שיפטור נעילה את של ערבית, הא קיימא לן תפלת נעילה זמנה בשעה שחמה בראש האילנות, ותפלת ערבית הוא זמן צאת הכוכבים, אלא על כרחך דרב סבירא ליה הלכה (כר"ה) [כרבי יהודה], דאי סבירא ליה הלכה כרבנן ומשום דתפילת ערבית רשות, האיך אמר רב נעילה פוטרת וכו', ומוכיח שפיר הש"ס מהא דרב מצלי [ד]הלכה כרבי יהודה. ואמר אמ"ו ליתן טעם לשבח לאותן הפוסקים דמחלקין בין שבת למוצאי שבת לענין הקדמה, דהא לכאורה צריכין אנו להבין, הא ודאי דקריאת שמע צריכין לקרות בלילה, וא"כ כשמקדים ומתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה, וקריאת שמע לבד בלילה, נמצא לא מסמיך גאולה לתפלה, אבל בשבת פסקינן דאינו צריך לסמוך גאולה לתפלה[28], דהטעם סמיכות גאולה לתפלה (הוא משום דכתיב) הוא משום דכתיב "ה' צורי וגואלי" [תהלים י"ט, ט"ו], והדר כתיב "יענך ה' ביום צרה" [שם כ', ב'], אבל בשבת ליכא יום צרה ואינו צריך לסמוך, אבל במוצאי שבת דצריך לסמוך גאולה לתפלה, ולכך אסור להקדים רק לצורך מצוה, דאז ג"כ אינו צריך לסמוך. ודו"ק היטב.

(מתוק מדבש)

לח) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב מג"א (סק"א), מקדימין וכו' בין יין מצוי וכו', דהא קידוש אפשר בפת, והבדלה אפשר למחר. כצ"ל. ומ"ש אח"כ מצאתי וכו', פירוש מכולי המפרשים אין ראיה כלל, אלא פשטיה דגמרא דאין לחלק בין שבת לחול, אבל מפירוש בה"ג [ברכות פ"ד עמוד מ"ו] יש הכרח גדול לחלק, דלפירושו דצלי רבי ירמיה אחורי דרב ולא פסקיה לצלותיה, דרבי ירמיה היה מתפלל מנחה ורב מתפלל ערבית, ומסתמא רבי ירמיה כרב רבו סבירא ליה, וא"כ האיך שרי להתפלל מנחה שכבר הגיע זמן ערבית לרבי יהודה, אלא ודאי דרב סבירא ליה כרבנן דרבי יהודה, וא"כ זמן מנחה עד הלילה, אלא בערב שבת מותר להקדים זמן ערבית, ומוכח שפיר דבערב שבת רשאי להקדים.

ומייש ונ"ל לתת טוב טעם דהא תפילת ערבית נתקנה כנגד אברים וכו', והקשה התוספת שבת [סק"ב], מאחר שאומר ברכו כבר קיבל שבת, והאיך יאמר תפילת ערבית שהוא כנגד איברים ופדרים. ולי נראה דלק"מ, דהא התוספות כתבו ([שבת] דף כ' [ע"א ד"ה למשרי]) דבמשלה בהן אור מותר להקטירן בשבת, וא"כ התפילה בשבת הוא כנגד איברים ופדרים שמשלה בהן האור, וזה מותר בשבת. אבל מ"מ מוכח דכל זה נעשה בעוד היום גדול, שהרי בבית המקדש ג"כ היו מקדימין לקבל שבת, והוצרכו לעשות זה שימשלו בהן האור זמן גדול קודם הלילה. ובלאו הכי לק"מ קושיתו כאשר נעיין שפיר (בפ"ג) [בפ"ד] דברכות בהרא"ש [סימן ו'] ורבנו יונה [יח: ד"ה רב צלי], ע"ש שהאריכו.

ומייש והעולת שבת [סק"א] כתב דרבנן מודים בערב שבת, ולא עיין בגמרא. דהא בגמרא ברכות [כז.] בעי לאכוחי דהלכה כרבי יהודה מדרב צלי של שבת בערב שבת, מאי ראיה, הא רבנן מודים בערב שבת לפי דבריו, אלא ודאי זה ליתא, דרבנן לא מחלקי כלל בין ערב שבת לשאר ימות השנה, אלא נסמוך אדרבי יהודה בערב שבת. ומ"ש גם מה שכתב [העולת שבת] דפליגי רבי יהודה ורבנן בפלוגתא דתרומת הדשן [סימן א'] והלבוש [סימן רל"ג ס"א] כמו שכתבתי סימן רל"ג (סק"ג), אם מחשבין פלג מנחה עד תחילת השקיעה או עד צאת הכוכבים, על זה כתב דלא דק כלל, דהא דרבנן לא הזכירו וכו'. אבל מה שכתב המג"א, גם מה שכתב [העולת שבת] דלהלבוש נמי הוי פלג מנחה שתי שעות ומחצה קודם צאת הכוכבים, לא דק וכו', וא"כ הוי (י"ב) [שתי] שעות ושלש רביעיות שעה וחלק עשירי. דברי המג"א בכאן צע"ג, דמ"ש אם מחשבין היום מהנץ החמה עד השקיעה הוי

הערות וציונים

27. וכמבואר ברמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ז). ע"ש. **28.** וכמבואר בסימן קי"א (ס"א) ברמ"א. ע"ש. ועיין בספר הלכה ברורה סימן ס"ו בבירור הלכה אות כ"ה.

אוצר ההלכה

מיל שני חומשי שעה, משום דמחשבין מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מיל, ומתחילת השקיעה עד הלילה ג״כ חמשה מיל, נשאר לשתים עשר שעות שלשים מיל, הוי מיל שני חומשי שעה, ששים חומשי שעה המה שתים עשרה שעה, שחמש פעמים שנים עשר הוא ששים, ומאחר שיש כאן שלשים מיל מגיע לכל מיל שני חומשי, וא״כ אין להבין מה שכתב אח״כ, וא״כ הוי שתי שעות ושלש רביעיות וחלק עשירי, וצ״ל דלא חשיב רק ארבעה מילין, שכל מיל שני חומשי שעה והוא שעה ומחצה וחלק עשירי מהשעה, ואם תצטרף לזה פלג מנחה שהוא שעה ורביעי יעלה לחשבון הנ״ל. אך זה סותר דבריו הראשונים, דאם חושב מתחילת השקיעה רק לארבעה מילין, לא הוי מיל שני חומשי שעה, א״כ דבריו צ״ע שאי אפשר ליישבן. ונחזור לענינינו לפרש דבריו.

ומ״ש עיין סימן רס״א [ס״ב], ומה שכתבתי סימן תנ״ט [סק״ג]. היינו דלא פסקינן הכי, אלא דהשקיעה אינו ממשיך רק ארבעה מילין, והמיל הוא רק שליש מהשעה פחות חלק (עשרים) [שלושים]. וכן פסקינן ביו״ד סימן ס״ט [ס״ק]. ע״ש. גם מ״ש דיש נפקא מינה לענין יחיד שטעה וסבר שחשיכה, והתפלל ערבית, ואח״כ נתפזרו העבים, וכדין שכתב המחבר בסימן רס״ג סי״ד, לרבי יהודה אין צריך להתפלל כיון שהיה מפלג המנחה ולמעלה, אבל לרבנן צריך לחזור ולהתפלל וכמו שפסק המחבר שם, כן כתב העולת שבת. ועל זה כתב המג״א, גם הוא בכלל, דהא בגמרא קאי אליבא דרב דסבירא ליה כרבי יהודה. פירוש לדבריו, הגם שהוא אמת לדינא כמו שכתב המג״א בעצמו לעיל סימן רס״ג (סקכ״ו), מ״מ אין ענין לומר דבזה פליגי, דהרי הגמרא רוצה להוכיח דהלכה כרבי יהודה מדרב, ורב לא טעה שהיה סבור שהוא לילה, ואם אינו טעה ר״ל דרבנן (מודה) [מודו] לרבי יהודה בערב שבת, אלא על כרחך ליתא לדברים אלו. גם חידוש הוא שלא השיג המג״א עליו במ״ש ולפ״ז אין להתפלל מנחה אפילו מתוך הדחק באותו זמן שכבר חל תוספת שבת, אלא יתפלל ערבית שתיים, כיון דאליבא דכולי עלמא גם לרבנן זמן תפילת ערבית הוא לכתחלה. עכ״ל. והוא נגד הש״ע לעיל בסימן רס״ג [סט״ו] דדוקא באותו בית הכנסת לא יתפלל, אבל בבית הכנסת אחר יתפלל מנחה אע״פ ש[ה]קהל כבר קבלו שבת, מכל שכן כשלא קבלו עדיין עליהן השבת.

ומ״ש המג״א, וצ״ע דהא קטן וכו׳, וקשה לי שאין הנדון דומה לראיה, דקטן לא יבא בשבת זה לידי חיוב, משא״כ האדם גדול שימשוך מזה לבוא לידי חיוב דאורייתא, שלא יהיה הפסק חול בנתיים, שפיר ימשוך קידוש זה שעושה עכשיו על חיוב דאורייתא שיבוא, מאחר שאין הפסק ביניהם.

ומ״ש ועיין מה שכתבתי בסימן רע״א סק״ב. כצ״ל. פירוש, דשם כתב נמי דקטן אינו מוציא אפילו אשה. ומ״ש כתב בשל״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ״ב בהגה] וכו׳. נ״ל דודאי למאן דאמר תוספת שבת דאורייתא, א״כ בודאי מתחיל שבת תיכף, ואין כאן בית מיחוש, ואינו צריך לאכול בלילה כלל, ואפילו הוי תוספת שבת דרבנן ג״כ יוצא, דכל מה דאסמכוה רבנן אקראי, והיינו תורה שבעל פה, הרי הוא כאלו שמענו מפי הגבורה שרצונו בכך, ונתן הקב״ה לחכמים לדרוש הכי, ומכל שכן גבי שלש סעודות שהמה ג״כ דרשת רז״ל מתלתא ״היום״ דכתיבי בפרשה. אבל השל״ה כתב לצאת לשיטת הרמב״ם שכתב דתוספת שבת אינו אפילו מדרבנן[29], וליכא מצוה כלל, ואם כן בודאי לשיטתו אינו יוצא קודם הלילה, ואם כן להחמיר יש לחוש לדבריו, וק״ל. (בגדי ישע)

לט) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. הטור כתב (סימן רצ״ג [ס״ג]) בשם הרי״ץ בן גיאת [מאה שערים ח״א הלכות הבדלה עמ׳ י״ט], דכיון שנהגו כל ישראל כרבנן שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת וכו׳. ע״ש. וכתב עלה מרן בב״י בסימן זה, ולענין הלכה כיון שהרמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ז] והרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳] מסכימים לדעת אחת, הכי נקיטינן, ודלא כהרי״ץ בן גיאת. עכ״ל.

ותדי עלה הרב מגן אברהם [סק״א], דבגמרא [ברכות כז.] אמרינן, מדצלי רב של שבת בערב שבת, ש״מ דהלכה כרבי יהודה. משמע דלרבנן אסור. וכן כתב הרא״ש שם, דכולם כרבי יהודה סבירא להו. וכן כתב בשלטי גבורים [ברכות יח: אות ה׳]. וכסף משנה פ״ג מתפלה [ה״ז] כתב, דדעת הרמב״ם דשבת וחול שוין, וא״כ דבריו סותרין זה את זה. אך בתלמידי רבנו יונה [ברכות יח: ד״ה רב וד״ה ורבי] משמע דבערב שבת רשאי להקדים, דדוקא במוצאי שבת בעינן לדבר מצוה, וצ״ע דהוא נגד הגמרא. עכ״ל. עין רואה להרב ז״ל דרך קשתו וזריק ניצוצין לכל עיבר, וכמה תמיהי כלל בדברות שתים כי אורחיה.

ואפשר לישב דשפיר מוכח בגמרא מדרב צלי של שבת בערב שבת דסבר הלכה כרבי יהודה, דבשלמא אנן דלא ידעינן הלכתא כמאן, אי כרבי יהודה אי כרבנן, ומסיק תלמודא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, הגם דבחול מצלינן ערבית משחשכה, מ״מ כיון דמעיקר הדין אפשר לן לצלויי ערבית מפלג המנחה כרבי יהודה, בערב שבת עבדינן הכי לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף על הקדש, אמנם רב דכחו גדול, וכדאמרינן בעלמא [עירובין נ:] רב תנא הוא ופליג, אין סברא לומר דאיהו נמי לא ידע הלכתא כמאן וסבר דעבד כמר עבד וכו׳ ולהכי צלי של שבת בערב שבת. דודאי רב יודע צדיק משפט זה על בוריו, ופשיטא ליה הלכתא גברוותא, וזו כאחת מהן ידע שפיר כמאן הלכתא, והשתא כי חזינן דצלי של שבת בערב שבת, יש להוכיח דסבר הלכה כרבי יהודה, דקים לן בגויה דלאו מכח ספיקא דאית ליה כמאן הלכתא נקיט כי לדידן דעבד כמר עבד, ומשום הכי צלי של שבת בערב שבת, אלא ודאי דסבר כרבי יהודה.

הערות וציונים

29. כמבואר בב״י סימן רס״א ס״ב. ע״ש.

אוצר ההלכה

ומה שהקשה על רבנו יונה, הרואה יראה דרבנו יונה [שם ד״ה רב] כתב, רב צלי של שבת בערב שבת, שהיה מתפלל קודם קריאת שמע בעונתה, ואחר כך היה קורא קריאת שמע בעונתה, ואף שלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שמתכוין למצוה לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקדש לא חיישינן. וגבי רבי יאשיה דצלי של מוצאי שבת בשבת כתב [שם ד״ה רבי] בשם רבנו האיי גאון, שזה לא היה עושה אלא למצוה וכו׳, אבל שלא לדבר מצוה, כיון שכבר נהגו העם להתפלל מנחה עד הערב עד שקיעת החמה, אין לו להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך. עכ״ל. ובאמת שדבריו קשים כדקשיתיה להרב מגן אברהם. ואפשר לישב, דגבי רב דמפרש בהדיא בש״ס דסבר כרבי יהודה, ויליף לה מהא גופה דרב צלי וכו׳, לא הוצרך לפרש כלום, רק משום דאף דסבר כרבי יהודה, יקשה דאינו סומך גאולה לתפלה, ומשום הכי נתן טעם דכיון שמתכוין למצוה לקבל שבת וכו׳ לא חייש. אבל ודאי טעמו דסבר כרבי יהודה. וגבי רבי יאשיה הביא דברי רבנו האיי גאון דכתב עלה דדוקא משום מצוה וכו׳, והוא הדין דגם בערב שבת למאי דנהוג כרבנן אין לו להתפלל מבעוד יום, וכמו שכתב הרי״ץ ן׳ גיאת, והגאון נקטה גבי רבי יאשיה לאשמועינן דטעם רבי יאשיה משום מצוה, ולא משום דסבר כרבי יהודה, וכדמוכח בש״ס דלא מייתי ליה לאוכוחי דסבר כרבי יהודה, ורבנו יונה כתבה להא דרב האיי כדאתמרא מהגאון ז״ל. זה אפשר לישב קצת. ולעולם דרבנו יונה סבר דהוכחת הש״ס מהא דרב היא הוכחה מפורשת, דאי לא, לא הוה מצלי גם בערב שבת מבעוד יום, ולא סבר כמו שכתב הרא״ש דכלהו כרבי יהודה סבירא להו. ע״ש. ברם דברי מרן הב״י קשים, דמהיכא משמע ליה מדברי הרא״ש והרמב״ם דפליגי על הר״י ן׳ גיאת וסברי דאף דנהוג כרבנן מצו לצלויי של שבת בערב שבת, דאדרבה מדברי הרא״ש בפסקיו משמע איפכא כאשר יראה המעיין, ודברי הרמב״ם יש לפרשם כדפרשינהו איהו גופיה בכסף משנה, וכמו שכתב הרב מגן אברהם.

ומוצא אני אשר מצא המג״א, גירסא מחודשת בספר בעל הלכות גדולות [ברכות פ״ד עמוד מ״ן], דגריס וז״ל: דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, תא שמע דרב אקלע לבי גניבא, צלי של שבת בערב שבת, וצלי רבי ירמיה בר אבא אחוריה תפלה של חול, סיים רב ולא פסקיה לרבי ירמיה בר אבא, שמע מינה דלא עד פלג המנחה לחוד הוא דמצלינן תפלת מנחה מכאן ואילך תפלת ערבית קאמר רב, דהא לא פסקה לרבי ירמיה בר אבא דצלי דמנחה, ורב הכי סבר, אי בעאי לצלויי של שבת בערב שבת מצלי, כלומר מוסיפין מחול על הקדש, ושמע מינה וכו׳. עכ״ל. ואיברא דמילתא חדתא היא ששינוי גדול כזה יהיה לבה״ג בש״ס, ורבוואתא קמאי דשמעתיה בפומייהו כולי יומא יכחידוהו תחת לשונם כאלו לא היה. והרב מגן אברהם כתב עלה וז״ל: וצריך לומר לדידיה, דמעיקרא הוי בעי למפשט מרב דהלכה כרבי יהודה, אבל להמסקנא דאי בעי עביד כמר, רשאי להקדים בערב שבת אע״פ שבחול עושה כרבנן. וכן דעת הרמב״ם. עכ״ל.

ויש להעיר, דהא הש״ס ברישא מייתי דרב חסדא מוכיח דהלכה כרבי יהודה מדרב צלי וכו׳, ואמרו לו אדרבא, מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה, ועל הא קאמר השתא דלא אתמר וכו׳. ופשטא דסוגיין דהגם דקי״ל יחיד ורבים הלכה כרבים, ולא אמרו הלכה כרבי יהודה בשחרית אלא דהכי תנן בבחירתא [עדיות פ״ו מ״א] כוותיה, אבל בערב הדרינן לכללין דיחיד ורבים הלכה כרבים, אלא דרב חסדא, משום דאיהו ניהו הוה משמע ליה דהלכה כרבי יהודה מדרב צלי, משום הכי אמר ליה לרב יצחק, התם א״ר כהנא הלכה כרבי יהודה וכו׳, הכא מאי. ומאחר שכן, הא דאמרינן השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, לאו אפלוגתא דרבי יהודה ורבנן לחוד קאמר, דאי לא הוה אלא פלוגתא דרבי יהודה ורבנן מבלי שום הוכחה לשום צד מהאמוראים, ודאי הלכתא כרבנן, דיחיד ורבים הלכה כרבים. אמנם מאי דאסתפק לן היינו משום דחזינן לרב דסבר כרבי יהודה מדצלי וכו׳, וחזינן לרב הונא ורבנן דלא מצלו וכו׳ דסברי כרבנן, ועל זה קאמר, השתא דלא אתמר הלכתא וכו׳, דחזינן דאמוראי עבדי כדין וכדין. הנה כי כן השתא דהוכחנו בש״ס בתר הכי, דרב משום תוספת שבת הוא עושה, ובלאו הכי סבר דמצו לצלויי מנחה עד שקיעת החמה, ומשום הכי לא אפסקיה לרבי ירמיה בר אבא, כגירסת בה״ג, א״כ נפל פיתא בבירא, דנפל היסוד דאמרינן השתא דלא אתמר וכו׳, דכלום באנו לזה אלא מדרב צלי וכו׳, הא אסיקנא דדוקא משום תוספת שבת עבד, וא״כ רב נמי כרבנן סבירא ליה, ונפסוק הלכה כרבנן, וככללין דיחיד ורבים הלכה כרבים, וליתא לההיא די דעבד כמר וכו׳. וכן נראה קצת דזהו כונת הש״ס לגירסת בה״ג, דעל הא דקאמר השתא דלא אתמר וכו׳, אמר תא שמע דרב אקלע וכו׳, והיינו לעקור הוכחת רב חסדא מדרב צלי וכו׳, כי בעבור זה באנו לומר השתא דלא אתמר וכו׳. ולפי זה ודאי הרי״ף והרמב״ם והרא״ש לא סברי להאי גירסא דבה״ג, ונדחית קרו לה, וטעמן ונימוקן עמם, דמה הוכחה היא זו מדלא אפסקיה לרבי ירמיה, הן לו יהי דרב כרבי יהודה סבירא ליה, מ״מ ידע שפיר דכמה דרבנן עבדי דלא כרבי יהודה, ורבי ירמיה בר אבא כאחד מהם, והוא תלמיד חבר כדאסיק בש״ס [ברכות כז:], ובחר בדעת רבנן כרוב האמוראים, ומה גם דרב לא אמר בפירוש הלכה כרבי יהודה, ומשום הכי לא אפסקיה. ולהכי נקטי הפוסקים כגירסתינו. וכן כתב הרשב״א [ברכות כז. ד״ה השתא] משם הגאון, דרב וכל הנהו כרבי יהודה סבירא להו. ע״ש.

והרב מגן אברהם ישנו בנותן טעם לשורש הדין להתפלל מבעוד יום בערב שבת, דתפלת ערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה [ברכות כו:], ובשבת אסור ליתנן, דאמרינן [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת וכו׳. ע״ש. ובספר מר וקציעה ערער על זה, דאברים ופדרים נותנין על האש מבעוד יום והולכין ומתעכלין כל הלילה, וכנגד זה נתקנה תפלת ערבית, וכן הוא בערב שבת גם כן. ע״ש באורך. וכבר לעיל בסימן זה

אוצר ההלכה

(אות ב׳)[30] עמדנו בעניותינו קצת בזה. ומשם באר״ה דדעת הרמב״ם [הלכות תמידין ומוספין פ״א ה״ז] דאין אברי תמיד ערב שבת קרבין בשבת, ולדידיה דנקיט ולא עולת חול בשבת כפשטה, אפשר דערב שבת עם חשכה מסלקין אברי התמיד שלא משלה בהם האור יפה לצד אחד רחוק מהאש, וכל שכן שאין נותנין האברים של תמיד של בין הערבים מחדש על המזבח, דזימנין דמשכחת שהיו הרבה קרבנות בערב שבת, ותמיד של בין הערבים אחרון נשארו אבריו. ועוד דכיון דאיכא ולא עולת חול בשבת, אפשר דמבעוד יום היו מסלקין שאר אברים שהיו במזבח, ומשתדלין שישרפו אברי התמיד בערב שבת מבעוד יום, משא״כ בימי החול, דכיון דכל הקרבנות דצבור ויחיד קרבין לפני תמיד של בין הערבים, אברי התמיד לאחרונה יסעו, ועל הרוב עם חשכה נתונים נתונים המה על המזבח מסיבת רוב זבחי צבור ויחיד. אלא דהרב מר וקציעה לשיטתיה אזיל כמו שכתבתי לעיל [סק״ב] באורך. ע״ש.

וראיתי להרב תוספת שבת [סק״ב] שכתב על טעם זה דהרב מגן אברהם: ואין זה מספיק, דמ״מ כיון שמתפללין ערבית, אפילו מבעוד יום חלה שבת, ואכתי מקרי עולת חול בשבת. עכ״ל. ולק״מ, דהכהנים הנגשים להקריב ודאי זהירי טפי שלא לקבל שבת אלא עם חשכה בצמצום בזמן דלא סגי בלאו הכי, כיון שצריכים להקטיר אברי התמיד בערב שבת, ולא עולת חול בשבת, ומשום הכי היו מאחרין קבלת שבת כל כמה דמצו, אמנם אנן דתפלת ערבית כנגד אברים ופדרים, מצלינן בזמן שהיו הם מקריבין אברים ופדרים, שלהם היה חול ודאי, ובודאי לדידן הוי שבת, ומוסיפין מחול דידהו על הקדש ועבדינן ליה קדש ומצלינן של שבת. (מחזיק ברכה – סק״ד)

מ) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. לפנים (אות ד׳)[31] עמדתי בעניותי על דברי מרן והרב מגן אברהם [סק״א]. ע״ש. ועתה נזדמן לידי ספר חדש עץ יוסף על ברכות וכו׳, וראיתי בדף ד׳ [ע״ב] מספרו שעמד בענין זה, והפליא להקשות על בעל הלכות גדולות [ברכות פ״ד עמוד מ״ו], והרב מגן אברהם שלא הבין כונת מרן בב״י. ע״ש באריכות. והמעיין בנקל ישיב על קושיותיו. והעיקר כהרב מגן אברהם בכוונת דברי מרן בב״י כדמוכח מהש״ע, והוא עד.

(מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק״א)

מא) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב מג״א (ריש סק״א), דהא אפשר בפת וכו׳. ע״כ. נ״ב: והבדלה אפשר למחר או בשכר חמר מדינא. ועיין במג״א ריש סימן ער״ב.

שם בא״ד, ונ״ל לתת טוב טעם וכו׳ ולא עולת חול בשבת וכו׳.

נ״ב: אשתמיטתיה להרב דברי התוספות שבת דף כ׳ ע״א ד״ה למשרי. (חדושי מוהרמ״ז)

מב) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. בש״ס דברכות דף כ״ז [ע״א], רב צלי של שבת בערב שבת. ודייק הש״ס דכרבי יהודה סבירא ליה, דתפלת המנחה עד פלג המנחה, ותכף אחר שכלה זמן תפלת המנחה מתחיל זמן תפלת ערבית, וקאמר אדרבה, מדרבה ורב הונא[32] לא הוי מצלי עד אורתא, שמע מינה כחכמים דתפלת המנחה עד הערב. והנה הקשיתי לעיל [סימן רל״ג סק״ב] לפי דעת הרב במג״א [סק״א] דתפלת הערב של שבת ראוי להיות ביום, לפי שנתקנה כנגד איברים ופדרים, ואנן קיי״ל [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת. ע״ש. א״כ מנא להו דכרבי יהודה סבירא ליה, דילמא באמת מהאי טעמא צלי של שבת בערב שבת. ונראה לי (ההתוס׳) [דתלמידי רבנו יונה] [ברכות יח: ד״ה רב] הקשו איך צלי רב של שבת בערב שבת, הא לעניין קריאת שמע בוודאי מחויב לקרות בלילה, וא״כ ליכא סמיכת גאולה לתפלה. וכתבתי לעיל [סימן קי״א סק״ב] דמזה הוציא ההגהות אשרי [ברכות פ״א סימן י׳] דבשבת אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה. ומעתה כיון דבענין תפלה חשבינן ליה כלילה, אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה כמו בשבת עצמו. ואף דעיקר הטעם דבשבת אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה משום דיום זה אינו יום צרה, וכיון שמתפלל ערבית בעוד יום הוי כיום חול, ואין הדבר תלוי בנוסח תפלה, מ״מ כיון דמפלג המנחה חשוב זמן תפלת ערבית, חשוב ג״כ כשבת. והיינו אי נימא (דקיי״ל) [דס״ל] כרבי יהודה דמפלג המנחה חשוב זמן ערבית וכלילה, אבל אי נימא דס״ל כרבנן דמפלג המנחה חשוב יום, ועדיין זמן תפלת המנחה, אלא דמחמת הקרבת אברים ופדרים מתפללין אותה ביום, מ״מ בעינן לסמוך גאולה לתפלה, וזה נכון. ויתכן יותר לפי מה שכתב רבנו יונה [ברכות א. ד״ה אלא] דבאמת היו קורין ברכת קריאת שמע ג״כ ביום, אלא שקריאת שמע עצמה דתלוי בזמן שכיבה, היה חוזר וקורא בלילה. ואף דברכת קריאת שמע צריך להיות בלילה, דאמרינן בה גולל אור מפני חשך, מ״מ כיון דלרבי יהודה חשוב לילה לענין תפלה, הוא הדין לענין ברכת קריאת שמע, ומזה שפיר דייק דכרבי יהודה סבירא ליה. וזה ברור. ועל כן לדידן דקיי״ל דצריך לסמוך גאולה לתפלה, אף אי נימא דאמת נכון הדבר כדעת המג״א דראוי להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום משום דאברים ופדרים קרבין בחול, מ״מ לא נכון להתפלל משום סמיכת גאולה לתפלה. ואף (ב)ברכת קריאת שמע לא יאמר כיון דעדיין יום הוא. והארכתי בזה במקום אחר[33]. (ישועות יעקב – סק״א)

מג) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. עיין להרב נזר הקדש (דף ב״ן ע״ג) על המתפללין מנחה בחול באותה שעה. ועיין להרב ברית שלום סדר ויקהל.

(רוח חיים – סק״א)

מד) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. עיין לה״ה במחזיק ברכה ז״ל (אות ד׳)[34] ובקונטרס אחרון

הערות וציונים

30. נדפס לעיל אות ב׳. **31.** נדפס באות הקודמת. **32.** לפנינו הגרסא מדרב הונא ורבנן. **33.** עיין מ״ש הרהמ״ח בסימן קי״א (סק״ב). **34.** נדפס לעיל אות ל״ט.

אוצר ההלכה

[סק״א][35], ולהרב שלמי צבור ז״ל (דף קס״ד [ע״ב]), ומה שכתבתי בעניותי לעיל סימן רל״ה (אות ג׳) בס״ד, ולמורינו הרב נר״ו בספר כף החיים (סימן כ״ח אות ז״ך). (פתח הדביר ח״ג – סק״ב)

מה) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. במג״א (סק״א), מקדימין כו׳ טוב טעם כו׳. צע״ק, דבסימן רל״ז כתב הרב ב״י, דאין אומרים בערבית בשבת והוא רחום, דבחול ערבית נגד איברים ופדרים שמקריבין בלילה, אבל בליל שבת לא היו מקריבים איברים ופדרים. ע״ש. וא״כ קשה לדברי מג״א שמקדימין להתפלל מעריב בערב שבת, דגם בערב שבת ערבית כנגד איברים ופדרים, כמו שכתב מחצית השקל דבתוספת שבת מותר להקריב איברים ופדרים, א״כ היו צריכים לומר גם בערב שבת והוא רחום כמו בחול.

שם ולכן כו׳ קודם פלג המנחה כו׳. וצ״ע דבסימן רל״ג (סק״ז) כתב מג״א, שמתפללין מנחה לאחר פלג המנחה, ומשום טורח הצבור מתפללין גם ערבית מיד. ע״ש. א״כ צ״ע למה צריך ליזהר בערב שבת קודם פלג המנחה. (דברי צבי)

מו) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. במג״א (סק״א) נותן טעם להא דמקדימין תפלת ערבית של שבת מבעוד יום, דתפלת ערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה, ובשבת אסור ליתנן, דאמרינן [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת וכו׳. נמצא דכמו אברים ופדרים היו צריכין ליתנן על המערכה מבעוד יום, והיכא שמשלה בהן האור מבעוד יום שרי, כמו שכתבו התוספות שבת דף כ׳ [ע״א ד״ה למשרי] כן, הכי נמי תפלת ערבית של שבת מקדמינן להתפלל מבעוד יום. (ברית אברהם – אות רל״א)

מז) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב הטור, ומקדימין להתפלל כו׳. נ״ב: עמ״ש העולת שבת [סק״א], דגם לרבנן דסבירא להו דזמן תפלת ערבית בצאת הכוכבים, בשבת שפיר דמי להתפלל קודם כו׳. עיין מה שכתב הרב מג״א (בסק״א) דלא עיין בגמרא [ברכות כז.]. עש״ב. ועיין מה שכתב הרב מאמר מרדכי (בסק״א). (דברי מנחם – הגה״ט סק״א)

מח) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב ב״י, ויש לו להתפלל תפלת ערבית כו׳. נ״ב: עמ״ש הרב נהר שלום (בסק״א)[36] ובספר יד אהרן במהדורא בתרא [הגב״י סק״א][37]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ב)

מט) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב ב״י, ולענין הלכה כיון שהרמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ז] והרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳] כו׳. עמ״ש הרב מג״א (בסק״א). ועמ״ש וכן דעת הרמב״ם למעיין שם בפ״ג מהלכות תפילה דין ז׳, ועמ״ש דלא כמו שכתב בכסף משנה [שם], עיין מה שכתב על דבריו הרב חמד משה שם [סק״א][38]. ועמ״ש עוד הרב תוספת שבת [סק״ב] על דברי הרב מג״א אלו, עמ״ש הרב מחצית השקל, מחזיק ברכה (בסק״ד)[39] ובקונטרס אחרון שם[40]. ועמ״ש הרב מג״א על דברי הלבוש, עיין בחידושי רז״ה (דף ט״ו ע״א) בסימן זה[41]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ה)

נ) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב במג״א (סק״א), והעולת שבת [סק״א] כתב דרבנן מודים בערב שבת, ולא עיין בגמרא [ברכות כז.] (עיין במחצית השקל פירושו). גם מה שכתב דפליגי רבי יהודה ורבנן [שם כו.] בפלוגתא של התרומת הדשן [סימן א׳] והלבוש [סימן רל״ג ס״א], לא דק כלל, דהא רבנן לא הזכירו כלל פלג המנחה. ועיין במחצית השקל, דהעולת שבת הקשה לפי שיטתו דבערב שבת מודו רבנן דיש להקדים משום תוספת שבת, א״כ אין בין רבנן לרבי יהודה אלא דבר מועט וכו׳. ע״ש. ועל זה משני דרבי יהודה סבירא ליה כהלבוש, דאנו חושבין היום מהנץ החמה עד שקיעתה, וא״כ פלג המנחה הוי שעה ורביע קודם השקיעה וכו׳, ולרבנן לא פירש העולת שבת כלום, וא״כ יש לומר דהם סבירא להו כתרומת הדשן דחושבין היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ועל זה הקשה המג״א, דהא רבנן לא הזכירו כלל פלג המנחה. ותמיה לי דברי המג״א ודברי המחצית השקל, וכי בפלג המנחה פליגי, דהעולת שבת סבירא ליה דלרבנן עד צאת הכוכבים יום הוא, ותוספת שבת היא מתחלת השקיעה, ויכול להתפלל ערבית בזמן התוספת שבת, ורבי יהודה סבירא ליה דמתחלת השקיעה הוי לילה, והפלג המנחה הוא קודם השקיעה, והוא סבירא ליה דיכול להתפלל ערבית בזמן פלג המנחה, ואם כן יש ביניהם חילוק שעה ורביע לענין תפלת ערבית, ואתי שפיר דברי העולת שבת. (דעת ומזימה)

נא) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. משמע אפילו למי שרגיל להתפלל מנחה עד הערב. אבל הרשב״א בחידושיו [ברכות כז. ד״ה השתא] כתב, דרב דצלי של שבת בערב שבת, על כרחך דכך הוא רגיל לעולם [שלא] להתפלל מנחה מן החצי מנחה ולמעלה. וכתב עוד דצ״ל דשעת הדחק הוא, ועל כן לא סמך גאולה לתפלה. ועיין במג״א [סק״א], ועיין בריש פרק קמא דברכות ובחדושי הרשב״א לשם [ב. ד״ה ולפיכך], ועיין להרמב״ן במלחמותיו בפרק ערבי פסחים [כא:], והר״ן שם [ד״ה פוק חזי]. (מעיני ישועה)

נב) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב מג״א (סק״א), ונ״ל לתת טוב טעם, דהא תפלת ערבית נתקנה נגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה, ובשבת אסור [ליתנן], דאמרינן [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת. ובתוספת שבת

הערות וציונים

35. נדפס לעיל אות מ׳. **36.** נדפס לעיל אות ל״ה. **37.** נדפס לעיל אות ל״א. **38.** נדפס לעיל אות ל״ב. **39.** נדפס לעיל אות ל״ט. **40.** נדפס לעיל אות מ׳. **41.** נדפס לעיל אות ל״ד.

סימן רסז סעיף ב

אוצר ההלכה

[סק״ב] הקשה, והביאו המחצית השקל בתוספת ביאור, אם תאמר שאין ראוי להתפלל במקום שהקרבן אשר התפלה באה תמורתה היה אסור להקריב, א״כ מה נועיל במה שנקדים להתפלל מבעוד יום, הא מכיון שאחר ברכו הוה קבלת שבת כדלעיל סוף סימן רס״א, ואיך רשאי להתפלל אחרי זה תפלת ערבית שהיא תמורת אברים ופדרים. עכ״ל. ולפע״ד דנהי דהוה קבלת שבת, מ״מ אינה כנדר, רק קבלה, ומבואר ביו״ד סימן רט״ו [ס״ג] דנודר לצום בשבת ויו״ט חל הנדר, אבל קבלה לבד אינו דוחה לא שבת ולא יו״ט ולא ראש חודש, ואינו צריך התרה, וא״כ הכא נמי הוי קבלה נגד דבר הרשות, ואסור במלאכה וכדומה, אבל לענין דבר מצוה שמחויב בה לא מהני הקבלה.

ואף דלפי מה שכתב הט״ז ביו״ד סימן רט״ו [סק״ג] הטעם, דקבלה הוי כשבועה, דאינו חל על דבר מצוה, א״כ בכולל חל כמבואר [באו״ח] בסימן (תרל״ו שם) [תק״ע ס״ג], וה״נ הוי בכולל. אבל באמת המעיין שם [ביו״ד ובאו״ח שם] יראה להדיא דגם בכולל אין קבלה מועיל לדחות מצוה, דהא באמר קונם אכילת ימים כך וכך עלי, אסור גם בשבת ויו״ט שפגעו בהם, הרי דממילא נכלל בהם שבת ויו״ט, ובקבלה לבד מותר בשבת ויו״ט, והרי זה הוי בכולל, ועל כרחך לא מטעם שכתב הט״ז. שוב ראיתי בט״ז באו״ח סימן ת״ר [סק״ב] האריך אם מותר לתקוע שופר או למול אחר תפלת ערבית בערב שבת, והעלה דצריך למול ולתקוע, אלא שכתב שם טעמי אחריני, וחדא מנייהו כתב דקבלה לא עדיף משבועה, וקי״ל [סימן תק״ע ס״ג] אין שבועה חלה לעבור על המצוה. ע״ש. ג״כ תמוה, דהא בכולל חל. וכן מצאתי אח״כ בהגהות רבי ברוך פרענקיל שם. אבל לא היה צריך לכל הטעמים דשם, דהא קבלה לא אלים לדחות דבר מצוה, כמבואר ביו״ד סימן רט״ו, ואפילו בכולל, וקבלת שבת אינה רק כשאר קבלה דאסור מכח דהוי כנודר, וכמו שכתב הלבוש לעיל סימן רס״ג [סי״ז].

ואף דמבואר לעיל סימן רס״ג [סי״א] דתנאי לא מהני בקבלת שבת על ידי תפלה, ואם לא הוי רק כקבלה דעלמא (ומה) [למה] לא יועיל תנאי, דמתנה שאינו נודר. הנה באמת בב״י שם נסתפק תחלה בזה, ואף דמסיק אח״כ דלא מהני תנאי, היינו מטעם שכתב שם, כיון דהזכיר קדושת שבת בתפלה אי אפשר לעשותו חול. ויש לומר דהוי כמקדש אשה על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, ומבואר בבבא מציעא סוף פרק השוכר את הפועלים לרש״י שם [צד. ד״ה אפילו תימא] וז״ל: מכי אמר לה הרי את מקודשת לי, אתקדשה לה, וכי אמר לה על מנת שאין לך עלי, מתנה על מה שכתב בתורה, דאין אישות לחצאין, וכי תפיס קדושין לגמרי תפיס. ע״ש. הכא נמי כיון שקידש שבת אין קדושה לחצאין, והוי מתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו בטל. או יש לומר דהוי כתנאי סותר למעשה דלא מהני, כמו הרי זה גיטך והנייר שלי, במי שאחזו ([גיטין] דף ע״ה [ע״א]). ויהיה איך שיהיה ודאי אינה רק קבלה (דהוי) [דלא הוי] כנדר, ולענין מצוה המחויב אינה מועלת לדחותה. ותמהני על התוספת שבת ומחצית השקל והט״ז [סימן ת״ר סק״ב] שלא עמדו בזה.

שוב מצאתי במקור חיים ובספר החיים סימן ת״ר (נתעוררו) [נתעוררו] על הט״ז דשם. והמקור חיים שם הקשה על הט״ז, דהא בקיבל תענית ואירע ימים טובים צריך התרה, כמבואר סימן תק״ע [ס״א], והרי שם מצוה לאכול. ע״ש. ולק״מ, דאדרבה משם ראיה דדוקא בקיבל עליו בנדר בהרי עלי, אבל בקבלה בעלמא אינו צריך התרה, והכא הוי קבלה בעלמא. עוד הקשה המקור חיים על הט״ז דדומה קבלת שבת לשבועה, דהא בשבועה מהני התרה והכא לא מהני התרה. ע״ש. אדרבה מבואר בלבוש לעיל סימן רס״ג [סי״ז] בהג״ה שם, דגם בקבלת שבת מהני התרה. אלא לפע״ד בקבלה על ידי תפלה אפשר לכתחלה אי אפשר להתיר, דא״כ עושה התפלה לבטלה. עוד הקשה המקור חיים, דאפילו אמר בפירוש שאינו רוצה לקבל שבת בתפלה זו, דאפילו הכי חל עליו. ע״ש. כבר הרגשתי בזה לעיל, ותרצתיו דהוי כמתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאי סותר למעשה. וכן מצאתי בספר החיים שם.

והנה בספר החיים שם הקשה מדעת בה״ג [הלכות חנוכה עמוד קנ״ח] דלעיל סימן רס״ג [ס״י], והוא בר״ן בפרק במה מדליקין [שבת י. ד״ה ומדאמרינן], דנר חנוכה מדליק ברישא, דאי אדליק דשבת ברישא, איתסר ליה לאדלוקי בחנוכה, משום דקבלה לשבת עליה. מלבד מה שתירץ שם דאפשר על ידי שליח, יש לומר נהי דבדיעבד דחינן הקבלה מפני המצוה, מ״מ אסור לו לעשות כן, כיון דלפי קבלתו אסור להדליק נר חנוכה, לא מבעיא להט״ז דהוי כשבועה דאינה חלה על המצוה, מ״מ הוי שבועה לבטלה, אלא גם לדידי דלא הוי כשבועה, מ״מ קבלה הוי, ושלא במקום מצוה אם משנה מקבלתו עושה איסור, וא״כ הכא נמי עושה איסור, דמקבל עליו מה שיצטרך לשנות ולבטל הקבלה, דאם נניח הקבלה בקיומה אסור לאדלוקי דחנוכה. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל בסימן רס״ג[42] בסברת בה״ג, בלאו הכי אתי שפיר, דהיינו טעמא דבה״ג דהדלקת נר שבת על כרחך קבלת שבת היא, דאל״כ אינו יוצא, דתנינן [שבת כג:] ובלבד שלא יקדים. ע״ש. וא״כ ממה נפשך, אם נשאר הקבלה אסור להדליק נר חנוכה, ואם תאמר דלא מהני הקבלה לבטל המצוה, וידליק נר חנוכה אח״כ, א״כ לא יצא בהדלקת נר שבת, דהקדים קודם שחל עליו שבת ואיסור הדלקה גופה, ולא הוה כהדליק נר שבת רק נר חול, דצריך לכבותה ולהדליק לשם שבת, כדלעיל בסימן רס״ג. וזה שאמר, דאי אדליק דשבת ברישא איתסר ליה לאדלוקי דחנוכה משום דקבלה לשבת עליה, דעל כרחך צריך לומר כן, דאי תימא דבטלה הקבלה, א״כ אינה דשבת, וצריך לכבותה ולהדליקה אחר נרות חנוכה, א״כ יעשה מיד כן. (ערך שי)

הערות וציונים

42. נדפס לעיל בסימן רס״ג אות רמ״א.

אוצר ההלכה

נג) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב מג״א (סק״א), וצ״ע, דבגמרא [ברכות כז.] וכו׳. נ״ב: ולי נראה דלק״מ, יען דנהי דרב סבירא ליה כרבי יהודה, עיין מה שכתבו התוספות שם [ד״ה דרב], מ״מ הגמרא פסק כרב בחדא, דקאמר שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ופליג עליה בחדא, דקאמר וכיון דלא וכו׳, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ולהכי פסק הכא בש״ע דאף להנוהגים כרבנן מקדימין להתפלל וכו׳. ועיין ריש סימן רל״ג [ס״א].

ומה שכתב, וצ״ע דהא קטן וכו׳. נ״ב: ולי נראה דשאני קטן דמדאוריתא אין ברכתו ברכה כלל, אבל תוספת שבת אף למ״ד שהיא מדרבנן, מ״מ יש לה רמז מדאוריתא ״ושמרתם את משמרתי״ [ויקרא י״ח, ל׳] עשו משמרת וכו׳. ומשום בל תוסיף ליכא, יען שאינו מוסיף יום אחד שלם. ועיין מה שכתבתי בס״ד בסימן תפ״ט על דברי הי״א. ודוק. (מגן בעדי)

נד) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. עיין מג״א (סק״א). ותוכן דבריו, דהב״י כתב, אף דהרי״ץ גיאת [מאה שערים ח״א הלכות הבדלה עמ׳ י״ט] כתב, דכיון דנהגו כרבנן דאין מתפללין בחול רק בצאת הכוכבים, לכן גם בערב שבת לא יקדים, מ״מ כיון דהרמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ז] (והרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳]) כתבו דיש להקדים בערב שבת, הכי נקטינן. ותמה המג״א על דעת הרמב״ם והרא״ש, דאם אף לרבנן יכול בערב שבת להקדים, איך דייק הש״ס [ברכות כז.] מרב דצלי של שבת בערב שבת דהלכה כרבי יהודה, הא אף רבנן [שם כו.] מודו בערב שבת. גם תמה דהב״י סותר עצמו ממה שכתב בכסף משנה [הלכות תפלה פ״ג ה״ז], דהרמב״ם סבירא ליה דבשבת וחול שוין, והרי כאן כתב דבשבת מקדימין. ובעניי לא אבין, דהרי שפיר יש לומר דהרמב״ם לא פסק כרבנן, ורק אף לרבי יהודה הרי ודאי יכולין להתפלל ערבית משתשך, וא״כ אף דבחול מתפלל משתחשך, מ״מ בערב שבת מקדימין, אבל אי הוי קיי״ל כרבנן אז ודאי אף בערב שבת אין להקדים. ולכן השיג הב״י על הרי״ץ גיאת דכתב, דכיון דנהגו כרבנן אין להתפלל אף בערב שבת קודם, וזה אינו, דאף דנוהגין כן, מ״מ כיון דקיי״ל דיכול להקדים, לכן ודאי אף דמחמירין בחול, בערב שבת יכול להקדים.

ומדברי הרמב״ם מוכח דהא דאמרינן [שם כז.] דעבד כמר עביד, לא משום דהלכה כרבי יהודה אמרי כן, רק כיון דתפלת ערבית רשות לא דקדקו בה כל כך והתירו להתפלל אחר פלג המנחה. ומלשונו ודאי משמע דלאו דוקא בערב שבת, דהוא הדין בחול, דהרי כתב דמתפללין ג״כ של מוצאי שבת בשבת, כל שכן בחול דיכול להקדים, כמו שכתב הכסף משנה. וכן באמת מורין דברי בה״ג [ברכות פ״ד עמוד מ״ו], דאדרבה קיי״ל כרבנן, לכן מתפללין מנחה אחר פלג המנחה, ומ״מ יכולין להתפלל ערבית אחר פלג המנחה. ומה שכתב כלומר מוסיפין על הקודש, נראה דבא לתת טעם, דמרב משמע דלאו בכל יום היה מתפלל ערבית בעוד יום, רק בערב שבת, ולמה עשה כן כיון דהחמיר בכל יום, לזה כתב דמוסיפין מחול על הקודש, אבל מ״מ לא פסקי לצלותא דרבי ירמיה, דעיקר כרבנן, ורק הקילו בתפלת ערבית כמו שכתב הרמב״ם.

עוד חידש המג״א טעם להקדמת ערבית בערב שבת, כיון דתפלת ערבית היא נגד אברים ופדרים שקריבין בלילה, ובשבת הא אין ליתן אותן על גבי המזבח, דקיי״ל (שבת דף כ״ד ע״ב) ולא עולת חול בשבת, ועל כרחך דמקריבין ביום, לכן יכול להקדים התפלה ג״כ. ואף דבגמרא [ברכות כו:] אמר מתעכלין, עיין פמ״ג [אשל אברהם סק״א] דהמג״א סובר דעיקר הוא ההתחלה, דנותנין על גבי המזבח. ובמנורה הטהורה [סק״א בהג״ה] הקשה, דהא עכ״פ אף בחול אם יש זמן מקריב אותן בחול [מבעוד יום], א״כ אף בחול ראוי להתפלל בעוד יום. עוד הביא דהקשו עליו[43], כיון דכבר קיבל עליו שבת א״כ אסור להקריבן. ועיין מחצית השקל שהאריך בזה. ונראה דהנה בגמרא ברכות דף כ״ו (ע״א) [ע״ב] אמרינן, תפלות אבות תקנו, וסמכוה רבנן אקרבנות, ועיין צל״ח [שם ד״ה ואסמכינהו] דהא דצריך לסמכן אקרבנות היינו לענין זמן תפלה, והנה בלא זה ודאי צריך ג״כ לומר, דאם נאמר דעיקר התפלה הוא במקום הקרבן, א״כ תפלת מנחה (ש)הוא נגד תמיד של בין הערבים, א״כ קשה למה הצריכו תפלת ערבית, דודאי התפלה הוא נגד הקרבן כולו אף להקרבת האמורין, וכמו בשחרית דאין צריך תפלה נגד האמורין. אכן ודאי בלאו הכי רצו שיתפלל אדם שלש תפלות, כמו שאומר הכתוב ״ערב ובוקר וצהריים אשיחה״ [תהלים נ״ה, י״ח], וסמכינהו אקרבנות, כי אז הוא עת רצון בקרבנות, ואחר ארבע שעות כלתה עת רצון של קרבן תמיד של שחר, ואחר הצהרים מתחיל עת הרצון של תמיד של בין הערבים ויש כנגדן תפלת המנחה, וגם תפלת ערבית יש עת רצון של אברים ופדרים, וא״כ לפ״ז בשבת דאין אברים ופדרים קריבין, לכאורה אין להתפלל ערבית, דאז לא מצינו בקרבנות עת רצון.

אמנם הרי תפלות אבות תקנו, ויש בזה עת רצון, כי האבות ע״ה עשו בתפלתן אותו העת לעת רצון, כמו שכתוב במדרש [ילקוט המכירי תהלים מזמור רס״ט פסקא ט׳] על פסוק ״ואני תפלתי לך ה׳ עת רצון״ [תהלים ס״ט, י״ד], שהתפלל דוד המלך ע״ה שתפלתו יעשה העת רצון, ואמרו איזה עת רצון בזמן שהצדיקים מתפללין. ואך הרי התוספות ([ברכות] דף כ״ו [ע״ב]) כתבו בד״ה יעקב תקן, דיעקב התפלל בעוד יום ואח״כ בא השמש, וכתבו דיהיה מכ[א]ן מוכח כרבי יהודה [ד]תפלת ערבית מפלג המנחה, ועל כרחך צריך לומר לרבנן דעיקר התפלה בעת אברים ופדרים, לכן לא משגיחינן במה שיעקב התפלל בעוד יום, דיותר ראוי שתהיה בערב בעת רצון דאברים ופדרים כמו שכתוב בקרא ערב וגו׳ הנ״ל. ולפ״ז צדקו דברי המג״א, דכונתו כיון

הערות וציונים

43. עיין תוספת שבת (סק״ב).

אוצר ההלכה

דבשבת אין אברים ופדרים, ועל כרחך עיקר העת רצון משום תפלות אבות תקנו, וכיון דיעקב התפלל בעוד יום, ראוי להתפלל בעוד יום. ודוק כי נכון הוא, אף דהוא קצת דרך דרוש, מ״מ הרי המג״א עצמו כתב דבש״ס [שם כז.] דיליף מרב על כרחך דלא מחלק בין שבת לחול.

מה שכתב המג״א להשיג על מה שכתב העולת שבת [סק״א], דיחיד שטעה והתפלל אחר פלג המנחה לרבי יהודה אינו צריך לחזור, כיון דזמנו הוא. לק״מ לפי מה שכתבתי לעיל, דרב משום דאי בעי עביד כמר, היינו משום דיכול להקדים, בין לפי מה שפירש המג״א דברי בה״ג דרק בערב שבת יכול להקדים, בין לפי מה שכתבתי דקיי״ל בזה דכיון דתפלת ערבית רשות יכול בכל יום להקדים, ובזה בטעות חוזר, אבל לרבי יהודה אין הכי נמי דאין חוזר. ודברי העולת שבת סברה אלימתא היא, דאיך יחזור אליבא דרבי יהודה. וכבר השיג יד אפרים על המג״א בזה.

עוד הביא המג״א דברי המרדכי [מגילה סימן תשצ״ח], דאף מאן דאמר דתוספת שבת דרבנן, מ״מ יוצא משחשיכה בקידוש שעשה מקודם, דבשעה שמקדש יבא אח״כ לחיוב דאורייתא, והקשה המג״א, דהא קטן אינו מוציא הגדול אף דיבא אח״כ לידי חיוב דאורייתא. ע״כ. והנה לפי הבנתי קשה, אף אם נאמר דקטן מוציא משום דיבא אח״כ לידי חיוב דאורייתא, מ״מ איך יוציא בקידוש בשעה דרבנן, דאותו שעה לעולם לא יבא לחיוב דאורייתא, והרי על הזמן אנו דנין. ונראה דבקידוש הרי מקדש על מה שיהיה אח״כ חיוב דאורייתא, וכמו דמברכין אור לארבעה עשר על ביעור חמץ, על מה שמחוייב לבער בפסח ועושה זה בשביל הפסח, והכא נמי עושה הקידוש על ההודאה שנתן לנו השבת. ואף דיש לדחות הראיה מחמץ, דהתם על תיקון דרבנן הוא מברך, מ״מ מצינו גם בסוכה דמברך שהחיינו קודם[44]. והיה נראה דזה כונת המרדכי, אך כאשר עיינתי במרדכי לא מצאתי כלל כן במרדכי כאשר העתיק המג״א, ואדרבה, כתב דאף דהשעה לעולם לא יבא לחיוב דאורייתא, מ״מ יצא, הוא הדין סומא אף לרבי יהודה [בבא קמא פז.] דאין מחוייב מדאורייתא מוציא. ואולי גירסא אחרת היתה להמג״א בספר המרדכי. ומ״מ לפענ״ד צ״ע על המרדכי להיפוך, וכמו שכתבתי, דכאן מברך ונותן הודאה על הזמן שיבא. וצ״ע[45]. (גנזי חיים – סק״א)

נה) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. עיין במג״א (סק״א), וצ״ע דבגמרא [ברכות כז.] אמרינן וכו׳. ועיין מה שכתב בזה בספר חידושי [וכללות] רז״ה להגאון ר׳ וואלף אלעסקר מבראד זצ״ל בדיני קריאת שמע ותפלה (סימן ז׳), ומסקנתו שם בסימן ד׳ אות ב׳. ובספר תוספת שבת [סק״ה] שנדפס מחדש בווארשא שנת תרמ״ו לרבי צבי הירש ז״ל מביאלאסטאק (והוא חיבור קטן מיוחד לשיעור בין השמשות ותוספת שבת) כתב אריכות בזה, ודעתו דמצוה להקדים תפלת ערבית בערב שבת מבעוד יום. והביא ראיה מירושלמי דפרק תפלת השחר ([ברכות פ״ד] ה״א), א״ר חנינא משכני רבי ישמעאל בן רבי יוסי אצל פונדק אחד, אמר לי כאן נתפלל אבא של ליל שבת בערב שבת, א״ר אמי רבי יוחנן פליג, ולא הוה צריך מפלגא על הדא, למה, שכן מוסיפין מחול על הקודש. ופירש הוא ז״ל דהתפלה מבעוד יום הוא סייג וגדר חז״ל, כי קבלה בלב יכולה לבוא לידי השתנות והפרה, על כן גזרו אומר בחיוב להקדים התפלת ערבית בערב שבת, וקבלת שבת על ידי התפלה הוא קבלה חזקה על פי דבר תורה, ואז שבת מאליו בא רובץ כארי. וזהו שאמר ולא הוי צריך למפלגא על דא, למה, שכן מוסיפין מחול על הקודש ממלאכות, כמו כן הוא בקדימת התפלה, שהיא כל ההכנה שמביאה את התכלית. ע״ש (דף י׳ עמוד ד׳). ועוד שם בסוף הספר [דף כ״ח ע״ג ד״ה העולה] מתווכח עם המאחרים להתפלל, ונוהגים עפ״י האר״י להתפלל ערבית בלילה אף בערב שבת, שעל ידי כך גורמים שבעלי המלאכות מאחרים לבוא לבהכנ״ס ומחללים שבת רחמנא ליצלן. ע״ש.

ובפירוש מבעל ספר חרדים (הנדמ״ח בירושלמי דפוס פיעטרקוב) כתב וז״ל: ולא הוי צריך מפלגא על הדא, רבי אמי אומר נגד רבי יוחנן דלא היה לו לחלוק על הא דרבי חנינא, שכן מוסיפין וכו׳, וקרוי לילה לענין חילול שבת, ושפיר קרוי נמי לתפלת ערבית. עכ״ל. וחידוש דרבנו המג״א ז״ל לא זכר ירושלמי הלז על דל שפתיו, דמוכח משם דבערב שבת גם רבנן מודו דמצי להקדים, דמיגו דהוי לילה לענין שבת הוי נמי לילה לענין תפלת ערבית (ועיין בספר מתא דירושלים לירושלמי פ״ד דתענית הלכה א׳ דף י״א [ד״ה אמר] דכוונת הירושלמי הוא כדברי בה״ג [ברכות פ״ד עמוד מ״ו] שהביא המג״א פה, א״כ טפי הוה ליה להביא הירושלמי. וצ״ע).

עוד במג״א הנ״ל, ונ״ל לתת טוב טעם, דהא תפלת ערבית נתקנה כנגד איברים ופדרים וכו׳, ובשבת אסור ליתנן, דאמרינן [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת וכו׳. כתב ידידי הרה״ג מקריפשט נר״ו, בפני יהושע ברכות כ״ז [ע״א ד״ה אמר רב חסדא] כתב טעם זה מדעתיה, ולא זכר מהמג״א. ובגוף הדברים עיין חידושי [וכללות] רז״ה, וספר תוספת שבת הנ״ל.
(ילקוט הגרשוני סק״א – ג׳)

נו) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב במג״א (סק״א), ונ״ל לתת טעם וכו׳, ובשבת אסור ליתנן דאמרינן [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת וכו׳. יש לדון לפי מה שכתבו תוספות יומא (דף מ״ו ע״א) ד״ה אבל, דסמוך להבוקר כשמסדר המערכה מותר ליתן אז על המערכה גם איברי חול. ע״ש. ועיין הגהות חכמת מנוח לביצה דף כ׳ [ע״ב] שבש״ס ווילנא שלא הביא מזה. ע״ש. (חדושי מהרי״ץ)

נז) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו׳. כתב במג״א (סק״א), כתב הטור וכו׳, ואין לקדש ולהבדיל

הערות וציונים

44. וכדאיתא בסימן תרמ״א. **45.** ועיין להפמ״ג בסימן רע״ג במשבצות זהב (סק״ד).

אוצר ההלכה

אלא בכניסת היום. עיין תשובות שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ב (סימן (רל"ו) [ר"א]) אריכות דברים מענין זה.

שם במג"א, ונ"ל לתת טוב טעם כו', ובשבת אסור ליתנן, דאמרינן [שבת כד:] ולא עולת חול בשבת. עיין בתוספת שבת [סק"ב] ובמחצית השקל מה שתמהו על זה, דא"כ מה מועיל מה שהתפלל קודם. ועיין בתשובות שואל ומשיב מהדורא תליתאי ((ח"א) [ח"ב] סימן ג' בד"ה והנה בהא כו') שכתב, דאם מתפלל של שבת בערב שבת הוי כמו משלה בהן האור, דכתב התוספות בשבת דף (י"ט) [כ. ד"ה למשרי] ובדף כ"ד [ע"ב ד"ה לפי] דבכה"ג קריבין בשבת. ע"ש מה שהאריך בדבריו. ועיין בתשובות בית יצחק (או"ח סימן י"ב אות ז') מה שכתב בישוב דברי המג"א כאן. ע"ש.

שם במג"א, ובמרדכי פ"ב דמגילה [סימן תשצ"ח] כו', אפ"ה יוצא משחשיכה בקידוש זה. עיין תשובות רע"א ([קמא] סימן ט') ובתשובות בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן צ"ד סוף אות ט') מה שכתבו בזה, דהוא הדין כשעושה מזוזה בבית שהוא שכור לו, ואח"כ קנה הבית, אינו צריך לחזור ולברך אח"כ, ונפטר מחיוב דאורייתא בברכה ראשונה. ע"ש. ועיין מה שכתבתי בספרי משיב הלכה (ח"א סימן ע"ג) מזה. (מגיני חיים)

נח) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. שאלה. אי שפיר דמי להתפלל ערב שבת קודש בעוד יום, ולקרות קריאת שמע וברכותיה ולהתפלל בעוד השמש במרומים.

תשובה. מבואר בדברי מרן ז"ל בסימן רס"ז דמפלג המנחה יכול להדליק ולקבל השבת בתפלת ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. ופלג מנחה מבואר בסימן רל"ג [ס"א] דהיינו מאחת עשרה שעות חסר רביע, ואם היום ארוך או קצר נחשבים השעות לפי קוצר היום וארכו, דבימים הארוכים תהיה השעה ארוכה ובימים הקצרים תהיה השעה קצרה. (כי שעות היום מחלקים אותם לשתים עשרה שעות).

ולענין קריאת שמע של ערבית, כבר כתב הטור שימתין לקרות קריאת שמע בעונתה. ע"ש. ולכאורה ממה שכתב "ימתין" משמע שלא יקראנה רק עד שיגיע עונתה. וכן משמע לכאורה לשון מרן הב"י ז"ל שכתב על זה שכתב הרא"ש [ברכות פ"ד סימן ו'] דלאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה אע"פ שלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מכוין למצוה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה. ע"ש. ומשמע מזה דלא היה קורא ברכות הקריאת שמע רק תפלה לבדה, דאי איתא שהיה קורא קריאת שמע במוקדם הרי היה סומך שפיר. (דדוחק לומר דכיון דהויא קריאתה שלא בזמנה וצריך לקרותה פעם אחרת, לא חשיבה סמיכות גאולה לתפלה). גם מדסיים וכן פסק הרמב"ם [הלכות תפלה פ"ג ה"ז] ויש לו להתפלל ערבית של מוצאי שבת בזמנה, ובלבד שיקרא קריאת שמע שיקרא" משמע דאינו מוסיף אלא שימתין. (מדלא כתב ובלבד שיחזור ויקרא). ולדינא הרי סיים שם, וכללא הוא, דכיון דהרמב"ם והרא"ש ז"ל מסכימים לדעה אחת, הכי נקטינן. ע"ש. (שו"ת שואל ונשאל ח"ה – סימן ל"ד)

נט) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב במג"א (סק"א), אך בתלמידי רבנו יונה [ברכות יח: ד"ה רב ור"ה רבי] משמע דבערב שבת רשאי להקדים. נ"ב: כונתו כך, היות דמעיקרא הקשה על המחבר דמקדימין בערב שבת, וכונת המחבר דאפילו למאן דנוהג כרבנן בחול מ"מ בערב שבת מקדים תפלת ערבית, ועל זה הקשה מגמרא וגם סתירת עצמו. ועכשיו כתב, אך בתלמידי רבנו יונה ג"כ סוברין דמקדימין, ואפילו בלא שום צורך מצוה, רק משום תוספת שבת לחוד, ולא כמו במוצאי שבת דדוקא לצורך מצוה. ופלא בעיני מה היה צורך להמג"א להביא ממרחק דברי התלמידי רבנו יונה, הלא המחבר בעצמו פוסק כן בסימן (תצ"ג) [רצ"ג] [ס"ג] דבמוצאי שבת קדש אין להתפלל ערבית (מקודם) [מוקדם] רק משום מצוה. ע"ש. ואפשר דכונת המג"א באמת שמתרץ בזה גם החילוק מבין מוצאי שבת לשבת, ובאמת כן הוא גם דברי התוספות בברכות (כ"ד) [כז: ד"ה צלי]. ע"ש.

שם במחצית השקל על מג"א שם, שלשה מיל ורביע שהוא שעה וכו'. כלומר שלשה מילי המה 54 מינוט, ורביע מיל הוא 4 מינוט וחצי, היינו בדיוק 58 מינוט 30 סעקונד [שניות]. (אהל ברוך)

ס) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב מג"א (סק"א), ונ"ל לתת טוב טעם וכו'. יעוין בפני יהושע ברכות כ"ז [ע"א] ד"ה אמר רב חסדא. וצ"ע. (נפש חיה – מרגליות)

סא) שם מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. כתב הב"י וז"ל: בגמרא ([ברכות] כז.) אמרינן דרב צלי של שבת בערב שבת, וכתב הרא"ש [שם פ"ד סימן ו'] על זה, צלי של שבת בערב שבת כו', ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה אע"פ שלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מכוין למצוה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה. עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפלה [ה"ז] וז"ל: ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה. עכ"ל הב"י. ונראה שכאן חזר בו ממה שכתב בכסף משנה [שם], דשם כתב דערב שבת ומוצאי שבת לאו דוקא, אלא דנקטינהו משום דכן הוזכרו בגמרא, ועיין מג"א (סק"א). (אמת ליעקב)

סב) שם ומפלג המנחה יכול להדליק וכו'. כתב ב"י, ותמהני על רבנו כו'. נ"ב: עיין מה שכתב הב"ח ז"ל [אות א']. (דברי מנחם – הגב"י סק"א)

אוצר ההלכה

סג) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת וכו'. הטעם משום תוספת שבת. ראיתי להרחיב הדיבור בזה אי תוספת שבת דאורייתא או דרבנן. והנה דעת הרמב"ם דתוספת שבת הוא מדרבנן[46], ודוקא תוספת עינוי דיום הכפורים הוא דאורייתא, אבל תוספת מלאכה הוא דרבנן. ובאמת שכן מורה לשון הש"ס במסכת ביצה דף (ל"ט) [ל.], דקאמר, דהא תוספת יוה"כ דאורייתא, ונשי דידן אכלו ושתו עד שתחשך. ולמה לא קאמר שעושין מלאכה, דסתמא דמילתא גם לענין מלאכה הקילו לעצמן, ש"מ דמלאכה באמת אינו אסור בתוספת רק מדברי סופרים. ואמנם ראיה זו אינה מוכרחת כל כך. והנה מדברי הטור נראה דתוספת שבת אינו רק דרבנן, ואמנם תוספת יוה"כ אף לענין מלאכה הוא דבר תורה[47]. וכן הבין בדבריו הט"ז בסימן תר"ח [סק"א]. ואמנם באמת זה אינו, דהרי מחד קרא נפיק איסור מלאכה ביוה"כ ובשבתות וימים טובים, ואם נימא דשבת ויום טוב מדרבנן, הוא הדין מלאכה דיוה"כ. ובשלמא עינוי ילפינן מקרא "ועניתם וכו' בתשעה לחודש בערב" [ויקרא כ"ג, ל"ב]. וכן הבינו כל האחרונים, דתוספת יום הכפורים לענין מלאכה שוה לשבת ויום טוב. וכן נראה מהך דשבת ויוה"כ חשוב איסור בת אחת[48], ולא אמרינן דיוה"כ קודם, דתוספת יוה"כ הוא איסור עשה, ותוספת שבת לאו דאורייתא.

וכיון שכן יש בידי להביא ראיה דמלאכה ועינוי שוין הם, ובשניהם יש איסור תורה, דבש"ס דעירובין דף ל' [סוף ע"א] אהך דקאמרי בית הלל לבית שמאי אי אתם מודים שמערבין לגדול ביוה"כ, ולבית שמאי התם איכא סעודה הראויה מבעוד יום. והנה לכאורה קשה, מה סעודה הראויה איכא הכא, הא זמן קניית עירוב בין השמשות, ואסור באכילה. וצריך לומר דבית שמאי סברי סוף היום קונה עירוב, וא"כ בסוף היום עדיין מותר באכילה. ואמנם עדיין קשה, הא תוספת יוה"כ דאורייתא, ואף בסוף היום אסור באכילה משום תוספת יוה"כ. וצריך לומר דבסוף היום היינו סמוך לזמן תוספת קונה עירוב, והיינו כיון דאסור לטלטל בחצר ולצאת חוץ לתחום בתוספת, א"כ זמן עירוב מתחיל קודם לכן, והיינו אי נימא דתוספת יוה"כ אף לעניין מלאכה דבר תורה, א"כ ברגע זו שמתחיל איסור אכילה מתחיל ג"כ איסור מלאכה, וברגע שקודם לכן חל העירוב, אבל אי תוספת עינוי דבר תורה, ומלאכה ליכא איסורא כלל, א"כ ברגע זו שחל איסור אכילה אין חלות העירוב כלום עדיין, ולא שייך לומר סעודה הראויה מבעוד יום, כיון דלענין איסור מלאכה אין כאן סוף יום עדיין, אלא ודאי דגם לענין מלאכה תוספת היום כיומו, ועל כן זמן קניית העירוב קודם תוספת כמו שהוא קודם התחלת בין השמשות. והדבר ברור כשמש.

ובחידושי אמרתי לפי שיטת הט"ז בהבנת הטור לחלק בין מלאכה דיוה"כ למלאכה דשבת ויו"ט, דמלאכה דיוה"כ דבר תורה, ומלאכה דשבת ויו"ט אינו רק מדרבנן, או אף מדרבנן ליכא איסורא, א"כ אין לנו ראיה מהך דמערבין לגדול ביוה"כ רק לענין מלאכה דיום הכפורים, ולא לענין מלאכה דשבת ויום טוב. ובזה ביארתי דברי הרי"ף [ביצה ו.] דדייק דיום הכפורים צריך עירובי חצרות מהך דמערבין לגדול ביום הכפורים, ודקדקו הפוסקים דילמא הביאו בית הלל ראיה מהיכי דחל יוה"כ בשבת, דעל כרחך צריך לומר דבית הלל הביאו ראיה מן המנהג שנהגו לערב ביוה"כ, ודילמא הביאו ראיה ממה שנהגו לערב ביוה"כ שחל להיות בשבת. ובזה אתי שפיר, דאם יוה"כ אינו צריך עירובי חצירות רק שבת, ושבת אין צריך תוספת, וא"כ באמת לא יערבו, דליכא סעודה הראוי, אלא ודאי דגם יוה"כ צריך עירובי חצרות. ובזה בארתי הרבה, ואין כאן מקומו ודו"ק היטב. ואמנם כבר כתבתי דאין שום סברא לחלק בין מלאכה דיוה"כ ובין מלאכה דשבת ויו"ט לענין תוספת, ועל כן נראה מכאן דגם תוספת מלאכה הוא אסור מן התורה.

והנה בש"ס דכתובות [מז.] בהא דדייק הש"ס דמעשה ידיה לאביה, אלא הא דזכי רחמנא לאב למימסר לחופה, הא מבטל מן מעשה ידיה, וקאמר הש"ס דמסר לה בשבתות וימים טובים. והקשו התוספות [שם ד"ה מסר], דהא קי"ל [מועד קטן ח:] דאין נושאין נשים במועד, דכתיב "ושמחת בחגך" [דברים ט"ז, י"ד] ולא באשתך, ודרשה גמורה הוא. ותירצו דאיירי בתוספת שבת דאסור במלאכה ומותר בנשואין. ולשיטת הרמב"ם והטור דתוספת שבת מדרבנן, ומן התורה מותר בעשיית מלאכה, וכל שכן לדעת האומרים דלשיטת הטור ליכא איסור מלאכה כלל בתוספת אף מדרבנן, איך א"כ ימסור אותה לחופה בתוספת שבת ויו"ט, הא מבטל אותה ממלאכה. ובחידושי אמרתי לשיטת הרמב"ם, דבאמת בש"ס שם אהך דאין נושאין נשים במועד אבל מחזיר הוא את גרושתו, ומבואר בירושלמי [מועד קטן פ"א ה"ז], הביאו התוספות [שם ד"ה אבל], הני מילי במחזיר גרושתו מן הנשואין, אבל מן האירוסין שמחה. ואמנם הרמב"ם השמיט דברי הירושלמי, ותמה בספר (בדק הבית) [בית יוסף] סימן תקמ"ו [ס"ב] על דבר השמטה זו, וכי יש כח לחלוק על דברי ירושלמי במקום שלא נמצא בבבלי להיפך. ובזה אתי שפיר, דקיימא לן אהך דמסר בשבתות וימים טובים דאין נושאין במועד, ואמנם משכחת במחזיר גרושתו, ועל כרחך מן האירוסין, דאחר נשואין לא שייך פרשת מוציא שם רע, ועל כן סובר הרמב"ם דתלמודא דידן סובר דאף מחזיר גרושתו מן האירוסין מותר במועד. אמנם עם כל זה פשטא דסוגיא מורה דיש תוספת מלאכה לשבת דבר תורה.

והנה כתבו הקדמונים דהתוספת זה אין לו שיעור, רק שיהיה יום. ואני מסתפק לשיטת רבנו דבין השמשות אינו אסור מן התורה, דספק תורה מדרבנן לחומרא, ובספק כרת אזלינן מספיקא להחמיר, דהרי חייב אשם תלוי בבין השמשות, דספק

הערות וציונים

46. עיין להרב המגיד בפ"א מהלכות שביתת עשור ה"ו. אולם מרן הב"י כתב בסימן רס"א (ס"ב), שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת כלל אפילו מדרבנן. ועיין באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"א אותיות ק"ה - קט"ז. **47.** עיין בטור סימן תר"ח, ובב"י סימן רס"א סוף ס"ב. **48.** עיין יבמות (לד.).

אוצר ההלכה

כרת, וכנוסחא שהביא בכסף משנה [הלכות טומאת מת פ״ט הי״ב], א״כ לענין תוספת מהיכי תיתי לא נימא דבין השמשות יממא הוא, והרי זה תוספת מחול על הקודש, כיון דאף אי בין השמשות לילה הוא, אין כאן רק איסור עשה, ואזלינן בספק איסור להקל, ובין השמשות בלאו הכי אסור, דשמא לילה הוא, והוי ספק כרת. וצריך לומר כיון דבין השמשות בלאו הכי אסור מספק שמא לילה היא, ואזלינן בספק כרת להחמיר, א״כ אי נימא דתוספת דאורייתא, על כרחך להוסיף על דבר שאינו אסור מטעם ספק, דמה שאסור משום ספק אין זה חשוב תוספת מחול על הקודש, והבן. אמנם לענין יום טוב, דבין השמשות שלו מותר מן התורה, פשיטא דיוצא ידי תוספת מן התורה בשיעור בין השמשות. ובזה ישבתי על נכון מה שתמהו הפוסקים דבש״ס דיומא דף פ״א [ע״ב] יליף תוספת יוה״כ מקרא ד״ועניתם״ [ויקרא כ״ג, ל״ב], וקאמר ימים טובים מנין, ת״ל ״תשבתו״, שבתות מנין, ת״ל ״שבתכם״, והקשו כיון דיליף תוספת יו״ט מקרא, א״כ ל״ל קרא על תוספת שבת, הרי בכל הדברים שבת חמירא ליה מיו״ט. ובזה אתי שפיר, דתוספת יו״ט מן התורה הוא בבין השמשות עצמו, דהרי מותר לעשות מלאכה מספק, א״כ התוספת הוא מחול על הקודש, אבל בשבת הוה אמינא דליכא תוספת כלל, דבין השמשות עצמו יהיה נחשב לתוספת, כיון דלענין איסור מלאכה בתוספת אמרינן שמא בין השמשות יום הוא. ואמנם אחר דמרבינן ליה מקרא, אמרינן דקרא לא אתיא לבין השמשות, דהרי בין השמשות בלא״ה אסור משום ספק כרת, ועל כרחך לאסור קודם בין השמשות קאתי, ודו״ק היטב. ולכך צריך להביא מקרא.

עוד אחת צריך אני לבאר, מה שנחלקו הפוסקים מי שקבל עליו תוספת שבת אי אסור בשבותין. וכבר כתבתי בזה בכמה מקומות וכאן אבוא בדרך קצרה. בש״ס דברכות דף כ״ז [ע״ב] בהא דקאמר דמי שהתפלל של שבת בערב שבת בדיל מן המלאכה, אקשינן מהא דרבי התפלל של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ אח״כ. ומאי קושיא, הא איסור מרחץ בשבת אינו אסור רק מדרבנן. וכבר הרגיש בזה המג״א [סימן רס״א סקי״ב] והבליע זה בקיצור לשונו, והוא שאלה גדולה באמת. והנראה לי דהא דאמרינן דלא קבל על עצמו שיהיה אסור בשבותים, משום דהתירו שבות בין השמשות, א״כ קבלתו לא היתה כענין שבת עצמו, רק כמו בין השמשות שאסור במלאכה גמורה ומותר בשבות, ולענין תוספת שבת באותו רגע שהוא מחויב להוסיף מחול על הקודש, אף בלי קבלתו, פשיטא דלא עדיף מבין השמשות, דהרי בין השמשות באמת מאוחר מתוספת שבת, ומ״מ אין השבות אסור, כל שכן בתוספת. ולפ״ז מה שמוסיף מעצמו עוד זמן קודם, דהיינו מפלג, הוא עושה אותו תוספת מצד קבלתו, והרי בתוספת המחויב אינו אסור שבותין הוא הדין בזה.

והנה בגוף הענין תוספת פליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא [ראש השנה ט.], דרבי עקיבא סובר דחריש וקציר שנאמר בקרא [שמות ל״ד, כ״א] אתיא לתוספת שביעית, ושבת ויוה״כ ויו״ט ילפינן משביעית בקל וחומר, ורבי ישמעאל סובר דחריש וקציר אתיא לקציר מצוה, ולפי המבואר בש״ס דמועד קטן [ג:] דהלכתא דעשר נטיעות וניסוך המים ילפינן מיניה תוספת שביעית, אקשינן [ראש השנה ט. תוד״ה ורבי ישמעאל] לרבי עקיבא קרא למה, הא מהילכתא ילפינן. וכתב (הרב מוהר״ש) [תוס׳] שם, דאף דיליף שבת מיניה, מ״מ לא יתכן למיכתב קרא לענין תוספת שביעית, דלא אצטריך כלל רק לשבת ויו״ט, ועל כרחך קרא דחריש וקציר לקציר מצוה. ומשני, קרא אתי לזמן שאין בית המקדש קיים. והנה לרבי דסבירא ליה שביעית בזה״ז דרבנן[49], כתבו התוספות במסכת ראש השנה [שם ד״ה ורבי עקיבא] דעל כרחך לא סבירא ליה לבזמן שאין בהמ״ק קיים, וא״כ על כרחך דחריש וקציר לקציר מצוה, ותוספת שביעית מהלכה למשה מסיני (נפסק) [נפקא] ליה, וממילא לא ידענו תוספת שבת, דאין למדין קל וחומר מהלכה, וכיון דאין תוספת כלל, א״כ מה שקבל על עצמו אינו בגדר שיהיה כמו תוספת, וממילא הוא הדין שבותין בכלל כמו שאר נדר סתמא, דהכל בכלל, אבל אנן דקי״ל כחכמים דסבירא להו דנוהגת בין בפני הבית, וכמו שכתב רבנו בפרק [ט׳] מהלכות שמיטה [ה״ב-ג׳] (ועיין בכסף משנה שם, והעיקר שגם רבנו סובר דשמיטה נוהגת שלא בפני הבית[50]), וכן פסקינן דקרא דחריש וקציר לתוספת שביעית, והוא הדין תוספת שבת דאסור, וא״כ מי שקבל עליו, היינו כיון דאין לתוספת שיעור, היתה קבלתו שמזמן ההוא יתחיל תוספת שבת אצלו, ולא עדיף מגוף התוספת דאינו על שבות כיון שהוא קודם בין השמשות. ודו״ק היטב כי זה ברור מאד. (ישועות יעקב – סק״ב)

סד) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. עיין במג״א [סק״א] באמצע הלשון שכתב, וצ״ע, דהא קטן אינו מוציא כו׳. ועיין למהר״ן בספרו הבהיר חקרי לב (סימן קפ״ו דף ע״ו ע״א)[51]. (בתי כנסיות)

סה) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. כתב מג״א (סק״א) ד״ה וצ״ע, דהא קטן אינו

הערות וציונים

49. וכדאיתא במועד קטן (ב:) ובגיטין (לו.). ע״ש. **50.** אולם בשו״ת יביע אומר (ח״י חיו״ד סימן ל״ז אות ב׳) כתב, שמרן הכסף משנה עצמו כתב בפרק ד׳ מהלכות שמיטה ויובל (הלכה כ״ט) בדעת הרמב״ם, שגם שמיטת קרקע בזמן הזה מדבריהם. וכבר עמד הגאון מהריט״ץ בתשובה (סימן צ״ח) על דברי מרן הכסף משנה שסותר את עצמו. ועיין עוד בטור יורה דעה (ריש סימן של״א) שכתב, והשביעית היא שמיטה ואסור בחרישה וזריעה וכל עבודת קרקע בארץ ישראל ״האידנא מדרבנן״. וכתב על זה מרן הבית יוסף, הכי אמרינן בפרק השולח (גיטין לו.), דשביעית בזמן הזה מדרבנן, ומשמע התם דבין שמיטת קרקע ובין שמיטת כספים לא נהגו בזמן הזה אלא מדרבנן. וכן הוא בירושלמי. ״וכך הם דברי הרמב״ם בפרק ט׳ ופרק י׳ מהלכות שמיטה״ וכו׳. ע״כ. ומבואר דמרן הבית יוסף הדר הוא לכל חסידיו מסברתו שבכסף משנה בדברי הרמב״ם הנ״ל, ונקיט לקושטא דמילתא דשביעית בכללה בזמן הזה מדרבנן. עכ״ד מרן היביע אומר זצ״ל. **51.** ועיין שו״ת יביע אומר ח״ג (חאו״ח סימן כ״ז אות ח׳) וח״ט (חאו״ח סימן כ״ו אות ג׳).

מוציא הגדול כו', ואע"פ שיבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא, ועיין מה שכתבתי סימן רס"א ס"ב[52]. ע"כ. עיין בספר חיי אדם (הלכות שבת כלל ו"י דין ג') שכתב לתרץ קושיית מג"א, דסברא דבא לכלל גדול, אינו מועיל להוציא אחרים בחיוב דאורייתא, אבל אם הוא עצמו מברך מהני סברא הנ"ל. ע"ש. וא"כ אם קטן נעשה בר מצוה בליל שבת, ומקדש ביום בשיעור תוספת שבת, דהוי בשיעור תוספת שבת תרי דרבנן, יש להסתפק אם מהני גם כן דבא לכלל גדול סברת חיי אדם דמברך בעצמו. עוד צ"ע אם כבר התפלל ומקדש בתוספת שבת להוציא נשים שלא התפללו, ד]בזו נשאר הסברא דבא לכלל חיוב אינו מוציא אחרים בחיוב דאורייתא. ובלילה אנשים מוציאין הנשים אפילו אם הם התפללו כבר, דהקידוש אינו אלא מדרבנן, והם לא התפללו, דהוי להנשים חיוב קידוש מדאורייתא, אפילו הכי יכולין להוציאן מטעם ערבות, דהחיוב שיש לנשים הוי ערבות, דלא כדגול מרבבה [סימן רע"א ס"ב]. וכן כתב הפנים מאירות כמה פעמים, וכן כתב אדמ"ו במשניות[53]. אבל בתוספת שבת צ"ע אם הם לא התפללו אם האנשים שהתפללו יכולים להוציאן, וצ"ע. (אומץ יוסף)

סו) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. כתב המגיד משנה [הלכות שבת פכ"ט הי"א], אע"פ שמבעוד יום קידש או הבדיל, מותר לו לערב לאכול בקידוש זה, ולאכול ולעשות מלאכה בהבדלה זו וכו'. ובמרדכי פ"ב דמגילה [סימן תשצ"ח] כתב, דמאן דאמר תוספת שבת דרבנן אפילו הכי יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון דבשעה שהוא מקדש יבא אח"כ לחיוב דאורייתא. על זה כתב המג"א [סק"א], וצ"ע, דהא קטן אינו מוציא הגדול אע"ג שיבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא. ולא ידעתי הבין קושייתו, דהא לאחר שהתפלל לא הוי הקידוש אלא מדרבנן גם משחשיכה, אלא דמהמרדכי משמע דאף קודם תפלת ערבית מותר לו לאכול על ידי קידוש דמבעוד יום, ואז חיובא דקידוש מדאורייתא, אבל א"כ הרי צריך לומר דמיירי שאוכל מבעוד יום, דבלילה ממש אסור לאכול קודם תפלת ערבית כיון דהגיע זמנה, וא"כ אכתי לא אחייב מדאורייתא. וצריך לומר דעיקר קושיתו הוא לטעמיה, דכתב (לעיל סימן רס"ו) [בסוף הדיבור], דנכון לאכול כזית בלילה ממש, ולכן הקשה איך הוא גומר סעודתו בלילה ממש על ידי הקידוש שקידש מבעוד יום, דלא הוי אלא דרבנן, והשתא מחויב מדאורייתא. אבל באמת לא קשיא, דלא הוי עכובא בזה ויכול לגמור סעודתו מבעוד יום. והחיי אדם [הלכות שבת כלל ו' סעיף ג'] כתב לתרץ בזה, דזה דומה לסימן תרמ"א [ס"א] כשבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, אינו צריך לברך זמן ביו"ט על הסוכה, אע"ג שלא הגיע זמן עדיין כשבירך זמן, כיון שהסוכה היא מחמת החג. עכ"ל. ולענ"ד לא נראה תירוצו, דלא דמי חיובא דקידוש לברכת שהחיינו, דברכת שהחיינו לא הוי אלא רשות כדאיתא בעירובין דף מ' [ע"ב]. אמנם אחר העיון שם בעירובין משמע דברכת שהחיינו לא הוי רשות אלא אקרא חדתי, או זמן של ראש השנה ויוה"כ, אבל זמן דשלשה רגלים הוה חובה דומיא לקידוש, ולפ"ז עולה שפיר תירוצו של החיי אדם.

(ברית אברהם – אות מ"ג)

סז) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. עמ"ש הרב מג"א (בסק"א) להמרדכי דפ"ב דמגילה [סימן תשצ"ח] דתוספת שבת דרבנן, ואפילו הכי יוצא משחשיכה, כיון דבשעה שמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא. והקשה מקטן דאינו מוציא הגדול כו' אע"ג שיבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא. עיין בספר בית ישחק בדף ט' ע"א [ד"ה וראיתי] שתמה עליו, דאשתמיט מיניה דברי רש"י בפרק שלשה שאכלו [ברכות] דף מ"ח [ע"א ד"ה עד] שתמה כן, ותירץ דקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, אלא על אביו לחנכו כו'[54]. עש"ב. וכן ראיתי לחקרי לב בח"א (חאו"ח דף ע"ו ע"א) שתמה כן על הרב מג"א. ע"ש, ובספר ערך השלחן בסימן קפ"ו (סוף סק"ג).

(דברי מנחם – הגב"י סק"ו)

סח) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. עיין רמב"ם פכ"ט משבת (הי"א) הטעם דמהני קידוש דמבעוד יום. ובמג"א [סק"א] כתב בשם המרדכי [מגילה סימן תשצ"ח] הטעם דמאן דאמר דתוספת שבת דרבנן אפילו הכי יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון שיבא אח"כ לחיוב דאורייתא. והקשה עליו מקטן דאינו מוציא הגדול כו'. והמתרץ דהתם עדיין לא נתחייב בחיוב מן התורה בשעה שמקדש, על כן יוצא אח"כ, משא"כ גבי קטן להוציא למי שחל עליו לעת כזאת חיוב דאורייתא אינו יכול להוציא, לא ידעתי מה יענה לאוכל כדי שביעה דמוציאו אוכל שיעורא דרבנן[55], אשר ממנו למד המרדכי סברתו, והרי הוא ג"כ חל עליו לעת כזאת חיוב דאורייתא, ומ"מ מוציאו האוכל שיעור דרבנן. וגם איך מביא ראיה מקידש מבעוד יום לסגי(א) נהור דפוטר בני ביתו מקידוש אע"ג דאינו חייב במצוות אלא מדרבנן, והרי בני ביתו חל עליהם חיוב דאורייתא (מה) גם עתה, ואין דומה לו לקידוש מבעוד יום. אכן אם באנו לתרץ קושיית המג"א, יש לומר בפשיטות דמרדכי סבירא ליה כשיטת רש"י בברכות (דף מ"ח ע"א) ד"ה עד שיאכל כזית דגן, דמחויב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ביה (והיינו היכא שיבא לידי חיוב דאורייתא, לאפוקי נשים), וקטן שאני, דאפילו מדרבנן לא מחייב, אלא דאביו חייב לחנכו. ע"ש. (דברי חכמים – ערך השלחן)

סט) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. כתב מג"א (סק"א), ובמרדכי [מגילה סימן

הערות וציונים

52. עיין להרב בגדי ישע (נדפס לעיל אות ל"ח) שכתב שצ"ל סימן רע"א סק"ב, דשם כתב נמי שקטן אינו מוציא אפילו את האשה. ע"כ. **53.** וכ"פ בספר לויית חן (סימן י"ד). **54.** וכן דעת רוב הראשונים, וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סימן כ"ז אות ח') וח"ט (חאו"ח סימן כ"ו), ובשו"ת יחוה דעת ח"ה (סימן כ"ה), ובספר מאור ישראל (ח"א עמוד ע"ט). ע"ש. **55.** וכמבואר בברכות (מח.). ע"ש.

אוצר ההלכה

תשצ״ח] כתב, דאפילו תוספת שבת דרבנן, יוצא משחשיכה, כיון דיבוא לדאורייתא. וצ״ע, דהא קטן אינו יכול להוציא גדול אף שיבוא לידי חיוב. והגרע״א [סק״ב] הקשה עוד מה שלמד מזה המרדכי לענין סומא, דהכא הזמן ממילא אתי, אבל התם צריך להתרפא. ולענ״ד נראה דסברת המרדכי, דהא קיי״ל [ראש השנה כט.] דברכת המצוות אף על פי שיצא מוציא, (והתוס׳) [ורש״י] [שם ד״ה אע״פ] כתב משום ערבות, אבל הוא סבירא ליה דדוקא נשים וקטנים, דאינן מין חיובא, אבל הכא זמן תוספת וגם סומא אינהו הוה בני חיובא, והא דפטורים עכשיו אינו אלא כמו שיצא דמוציא. וצ״ע. (חבל יוסף – גנזי חיים)

ע) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית.

כתב מג״א (סק״א), וצ״ע, דהא קטן אינו מוציא גדול. ונלענ״ד דגבי קטן לא אמרו חכמים דהקטן יהיה כהגדול לענין חיובא, רק משום מצות חינוך אמרו דיקיים המצוה, לכן אינו מוציא גדול, אבל תוספת שבת עשאו כשבת עצמו, לכן יוציא בקידוש שקידש בתוספת שבת. (שלחן אש – חדושי בן הרהמ״ח)

עא) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית. עיין מג״א (סק״א) שהביא מהמגיד משנה [הלכות שבת פכ״ט הי״א] דאע״פ שמבעוד יום קידש או הבדיל מותר לו לערב לאכול בקידוש זה וכו׳. ובמרדכי [מגילה סימן תשצ״ח] כתב, דמאן דאמר תוספת שבת דרבנן, אפילו הכי יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון דבשעה שמקדש יבא אח״כ לחיוב דאורייתא. ע״ש. (ועיין משבצות זהב סוף סימן רע״ג [סק״ד] שהביא דברי המרדכי, וכתב שכמה הלכתא גבורתא שמעינן מינה), וכתב המג״א, וצ״ע, דהא קטן אינו מוציא הגדול, כמו שכתוב סימן קפ״ו [ס״ב], ואע״פ שיבא אח״כ לידי חיוב דאורייתא. ע״ש.

ולכאורה רציתי לחלק בין לפטור את עצמו לבין לפטור אחרים, דלפטור אחרים אינו יכול בזמן שהוא אינו בר חיובא. אך בצל״ח (פסחים) [ברכות] דף י״א [ע״ב] בתוספות ד״ה שכבר [ד״ה והיה אומר ר״ת], במה שנסתפק לדעת ר״ת אם יכול לברך קודם השחר לפטור הלימוד לאחר השחר, דעתו ששוים הם מי שאינו מחויב בדבר לפטור את המחויב, כמו לפטור את עצמו בשעה שאינו מחויב על השעה שיתחייב. ע״ש.

ולכן נלפענ״ד לחלק, משום דכל דרבנן משום לאו דלא תסור הוי ליה דאורייתא, כמו שכתב המגלת אסתר [השרש הראשון עמוד כ״ו ד״ה ונראה][56] ליישב דברי הרמב״ם ז״ל במנין המצות, ועיין פמ״ג בפתיחה לאו״ח (ח״ג אות ל׳), לכן יוצא ידי חובת קידוש בזמן התוספת משום תקנתא דרבנן, וכיון דמקבל עליו התוספת הוי אצלו אז כלילה ממש, ועיין ט״ז בסימן רצ״א (סק״ו), משא״כ קטן דלאו בר קבולי עליה תקנתא דרבנן הוא, כמו שכתב רש״י נדה דף מ״ו ע״ב ד״ה איסורא נמי ליכא. ועיין רש״י ברכות דף מ״ח [ע״א ד״ה עד] דקטן אפילו מדרבנן לא מיקרי בר חיובא, רק דאביו מחויב לחנכו. ועיין בר״ן קידושין דף ל״ו [יג. סוף דבור ראשון] דאף מי שאכל כביצה אין קטן מוציא אותו בברהמ״ז, דאף חיוב דרבנן ליכא אצלו. ועיין במג״א סימן תקצ״ו (סק״ג) ובאשל אברהם שם דהחיוב הוא הוא רק על אביו, או אפילו על אחר לחנך לקטן, אבל הקטן עצמו פטור. ועוד יש ליישב לדעת הלבוש [סימן רס״ג סי״ז] שתוספת שבת הוא מחמת נדר, ואף אם נאמר שתוספת שבת דרבנן, מ״מ אם קבל עליו הרי הוא נדר והוי כדאורייתא, משא״כ קטן דלאו בר קבולי נדר הוא.

אך לכאורה קשה מפ״א דתרומות (מ״י), דאין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו וכו׳, ואם תרמו תרומתן תרומה. ואם כן חזינן דאע״ג שאין עליו שום חיוב תרומה בזמן שלא נגמרה עדיין מלאכתו, אפילו הכי מהני מה שתרם בזמן הפטור לפטור החיוב שבא אח״כ.

ואפשר לומר דדוקא בדבר שמחוסר מעשה ואינו בידו הוא דאינו נפטר בזמן החיוב במה שעשה בזמן הפטור, משא״כ בדבר שבידו רק שמחוסר זמן, שפיר נפטר בזמן החיוב במה שעשה בזמן הפטור, משום דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי. ועיין תוספות [ד״ה נקטם] ור״ן [טו: ד״ה ועלתה] סוכה דף ל״ג ע״א לענין יש דיחוי אצל מצוה, דכתבו דשאני התם לפי שבידו, אע״ג שאין ממעטין מ״מ בידו הוא. ע״ש. ועיין תוספות זבחים דף קי״ד [ע״ב] ד״ה היתר, דמוכח דקדושה חל על מחוסר זמן.

והנה האחרונים נסתפקו במה שמוציאין את הנשים בקידוש ליל שבת, והאנשים כבר התפללו והוי הקידוש רק מדרבנן, ואיך אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ועיין במשבצות זהב (סימן רע״א סק״א) דכתב דמוציא מטעם ערבות. ועיין בתשובות מוצל מאש (סימן י״ב) שדעתו דגם האנשים אינם ערבים בעד הנשים. ע״ש. ועיין בתשובות הגרע״א ([קמא] סוף סימן ז׳) ומשבצות זהב ([סימן רע״א] סוף סק״א) ובאשל אברהם [שם] סק״ב.

ואפשר לומר כיון דתיקנו חכמים להתפלל וגם לעשות קידוש, על כן כל זמן שלא קידש, גם הדאורייתא בתפלה לא יצא. כמו שכתב הפמ״ג בפתיחה הכוללת (ח״ג אות ח׳). ע״ש ובאשל אברהם סימן תרל״ד (סק״ב) לענין סוכה, דכל שאפשר לעשות כהוגן ועבר על דברי חז״ל לא יצא ידי חובתו כלל, וכאלו לא אכל מן התורה כלל בסוכה[57].

ויש סעד לזה מדברי המשנה למלך ((פ״ה) [פ״ב] מהלכות כלי המקדש הלכה ג׳) במה דאמרינן אם חיסר מעלה עשן עובר, אף דחיוב זה דמעלה עשן ומלח סדומית אינו כי אם מדרבנן, ואיך יעבור מדאורייתא משום ביאה ריקנית, אך מ״מ כיון דחכמים הצריכוהו חשוב ביאה ריקנית. הרי דמה דאינו ראוי מדרבנן מיקרי אינו ראוי מדאורייתא, ודו״ק.

הערות וציונים

56. צוין לפי רמב״ם מהדורת פרנקל. **57.** עיין בשו״ת יביע אומר ח״א סימן ט״ו אות ב׳ בהערה.

סימן רסז סעיף ב

אוצר ההלכה

ועיין תוספות סוכה (דף ג׳ ע״א) ד״ה דאמר, שכתבו, היכא דבית הלל מחמירין מדרבנן ובית שמאי מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן, אם עשה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו אפילו דאורייתא, כדאשכחן לבית שמאי היכא דיתיב אפיתחא דמטללתא דגזרו שמא ימשך אחר שלחנו, וקאמר לא קיימת מצות סוכה מימיך, דאפילו מדאורייתא לא קיים, ומדבית שמאי נשמע לבית הלל.

ועיין ברמב״ם פ״א מהלכות נערה בתולה (הלכה ה׳) דכתב, ואפילו שניה, הרי זה לא ישאנה, שנאמר ״ולו תהיה לאשה״ [דברים כ״ב, כ״ט], אשה הראויה לו. וכתב הכסף משנה לענין שניה, קשה כיון דמדאורייתא שרי, אשה שהיא ראויה לו היא, ותירץ כיון דלכל מילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור, שפיר איכא למימר דהוי אינו ראוי לו. ועיין פמ״ג בפתיחה לאו״ח (ח״ג אות ל׳).

ועיין תשובות חתם סופר (סימן כ״א וסימן קמ״ג) שכתב, דמסתמא אם בדעתו לקדש על הכוס אינו מכוין לצאת ידי חובה בתפלה, וממילא חייב בקידוש מן התורה. (שביבי אש)

עב) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית וכו׳. בחידושי רע״א או״ח סימן רס״ז [סק״א] כתב וז״ל: מסתפקנא אם אחר שלא קיבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקיבל עליו שבת, דיש לומר דלזה שלא ״קידש״ (כ״ה באו״ח אשר לפני דפוס יאניסבורג, אבל לפענ״ד דצ״ל דלזה שלא ״קיבל״) [דהוא חול אצלו, הוי כאינו מחוייב בדבר], כההיא דירושלמי [מגילה פ״ב ה״ג] דבן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך, דהוי אינו מחויב בדבר. או דהוא עדיף, דיכול להביא [עצמו] לידי חיוב, לקבל עליו שבת, וצ״ע לדינא. עכ״ל. ולפענ״ד צ״ע בזה, דהא בב״י או״ח סימן תרפ״ח [ס״ה] כתב וז״ל: גדולה מזה אמרו בירושלמי [שם], דבן עיר שעקר דירתו בליל ט״ו נתחייב כאן וכאן. ע״כ. הרי דאף אם כבר קרא בי״ד, אפילו הכי אם עקר דירתו לכרך בליל ט״ו מחויב לקרוא גם בט״ו, וא״כ גם הבן עיר הרי יכול להביא [עצמו] לידי חיוב קריאת המגילה בט״ו, ואפילו הכי אינו יכול להוציאו. ולפ״ז ודאי דגם בקידוש אינו יכול להוציאו, אם לא שנאמר דהירושלמי איירי כגון שהבן כרך הוא בעיר, והוא צריך לקרות בט״ו כמבואר סימן הנזכר (סעיף ה׳), ולכך אינו יכול להוציאו מפני שמחוסר מעשה הוא לעקור דירתו לכרך, ואין זה מיקרי בידו. וכן כתב האמרי בינה (דיני שבת סוף סימן י״א). אך לפענ״ד צ״ע, דהא תני בירושלמי סתמא, ומשמע דאפילו אם הבן עיר הוא בכרך נמי אינו יכול להוציא, וצ״ע. גם מה שכתב שם דהמהר״ם חביב[58] י״ל דאיירי דוקא בבני חו״ל שבאו לארץ ישראל וכו׳, עיין בחידושי רע״א (או״ח סימן תצ״ו סעיף ג׳) דמשמע שם דאפילו בני ארץ ישראל שבאו לחו״ל ג״כ אינם יכולים להוציאם. גם מה שכתב שם וז״ל: ואף באמצע היום, מיד כשקבע בדעתו להשתקע בחו״ל חל עליו חיוב מיו״ט שני, דכל שעה הוי חיוב בפני עצמו. ע״כ. לפענ״ד צ״ע בזה, דהא בסימן הנזכר [סימן תרפ״ח] בט״ז (סק״ו), הובא דלענין מגילה תליה רק בהתחלת היום. ועוד דלפי דבריו היאך נדיינו אם כבר גמר פלוני אלמוני להשאר שם, וחל עליו חיוב יו״ט, ואח״כ באיזה שעות חזר בדעתו לנסוע לביתו, אם פרח ממנו חיוב יו״ט או לא, וצ״ע.

ולענין ספיקו של הגרע״א, נלפענ״ד דיש לדמות דין זה למה שכתבו הט״ז [סק״א] והעטרת זקנים או״ח סימן קפ״ו בשם טור וב״י [שם ס״ב] ומהרש״ל [בהגהות הטור], דאם הוא לא אכל כלל אינו יכול להוציא בבהמ״ז לחבירו שאכל. ובירושלמי [ברכות פ״ג ה״ג] אסמכהו אקרא, דכתיב ״ואכלת ושבעת וברכת״ [דברים ח׳, י׳], ואמרינן מי שאכל הוא יברך. ע״כ. הרי דמשמע מזה דאי לאו אסמכתא דקרא, היה יכול להוציא לחבירו אף דאין עליו שום חיוב ולא היה עליו שום חיוב בהמ״ז היום (כגון דלא אכל עדיין), וע״כ דצ״ל דהוא מטעם דכיון שהוא בידו לאכול, ואז יהיה עליו חיוב בהמ״ז, לכך יכול להוציאו. (ולפענ״ד דאם המברך אסור לאכול היום, כגון שקיבל עליו תענית, או אפילו ביום הכיפורים והשני הוא חולה שצריך לאכול, אז מצאת הכוכבים אינו יכול להוציאו, כיון שאינו יכול להביא [עצמו] לידי חיוב). ה״נ לענין ספיקו של הגאון הנזכר, כיון שבידו לקבל עליו שבת ולהתחייב בקידוש, אז אפילו לא קיבל עליו עדיין, מ״מ יכול לקדש לחבירו ולהוציאו. והא דבבהמ״ז בעינן שיאכל (לדעת קצת הפוסקים, אבל (הגהת) הסמ״ק [סימן ק״ט עמוד פ״ה] סבירא ליה דליחיד יכול להוציא אפילו לא אכל כלל. כן הוא באמרי בינה [דיני שבת סימן י״א]), עיין באמרי בינה סימן הנזכר שהאריך בזה. וכן משמע ממה שכתב המג״א בסימן קפ״ו (סק״ג) וסימן תרפ״ט (סק״ד), דאף דקטן הוי תרי דרבנן, מ״מ כיון שבידו לעשות את עצמו חד דרבנן יכול להוציא אפילו לחד דרבנן. כנלפענ״ד.

ונסתפקתי אם מתענה בשבת (כמבואר או״ח סימן רפ״ח סעיף ה׳) אם צריך עכ״פ לקדש על היין ולצאת ידי קידוש. ואף שכבר יצא בתפלה, מ״מ הלא מצוה נמי לקדש על היין ולצאת ידי קידוש. ואף דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכמו שכתוב בסימן רע״ג [ס״א], (וע״ש ס״ג שכתב המחבר דאם קידש ולא סעד כלל, אף ידי קידוש לא יצא. ע״כ. (ובב״י שם כתב להוכיח זה מהא דאביי וכו׳ [פסחים קא.], ולפלא שלא הביא שכן הוכיח הר״ן פרק ערבי פסחים [שם כ. ד״ה ושמעינן][59]). ומשמע שם בב״י דבא להשמיענו אף דלא אכל כלל, אפילו הכי אינו יוצא ידי קידוש. משמע מזה דאכל במקום אחר גרוע מלא אכל כלל. ועיין בפמ״ג [אשל אברהם סק״ה] ובמחצית השקל [סק״ה] שם שכתבו בשם הלבוש [ס״ג] לענין נמלך, דאם היה בדעתו שלא

הערות וציונים

58. בתשובה שנדפסה בספר גינת ורדים (חלק או״ח כלל א׳ סימן י״ג). **59.** עיין בשיירי כנסת הגדולה (הגב״י סימן רע״ג סק״ז-ח׳) שכבר תמה כן על הב״י. ועיין בברכ״י (שם סק״ד) שתירץ, דהיות והדבר פשוט מאד מהסוגיא לא חש לומר שכן כתב הר״ן.

אוצר ההלכה

לאכול כלל, גרוע מאם היה בדעתו לאכול במקום אחר. וכן (מסתפר) [מסתבר]. ולפענ"ד יש לומר דכוונת הב"י כך הוא, דלא מבעיא כשסעד במקום אחר, ר"ל דרוצה לאכול במקום אחר, בודאי דאסור לאכול שם עד שיקדש, אלא אפילו אם אינו רוצה לאכול כלל היום, ואז הוה אמינא דיצא עכ"פ ידי קידוש, קמ"ל דלא), מ"מ זהו דוקא שאסור לאכול אח"כ בלא קידוש, אבל מ"מ עכ"פ מקיים בזה תקנת דמצות קידוש על היין, וכמו שכתב במחצית השקל (סימן רס"ט [סק"ג]) לענין קידוש בבית הכנסת, ובראי"ש ערבי פסחים [פסחים פ"י סימן ה'] בשם רבנו יונה (וזהו דלא כב"י הנז"ל).

ומצאתי בחידושי רע"א (סימן רע"א [סק"ב]) שכתב להביא ראיה דקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, מהא דלא מקדשין ביום הכיפורים שחל להיות בשבת לצאת ידי קידוש שבת דאורייתא, אלא על כרחך משום דיוצאין בתפלה. ע"כ. (ולפענ"ד צ"ע בזה, דמאי ראיה הוא, הלא יש לומר דבאמת אין יוצאין בתפלה, רק משום דקדוש במקום סעודה הוא דאורייתא, וביום הכיפורים כיון דאין שם סעודה, גם קידוש לא שייך שם. אך יש לומר דלזה נתכוון במה שסיים שם וז"ל: ואולם ק"ל מדברי הרא"ש [פסחים פ"י סוף סימן ה'] שהוכיח דאין קדוש במקום סעודה (הוא) דאורייתא ממה דפרכינן [פסחים קא.], למה לי לקידושי בבית הכנסת. והא מקדשין לצאת ידי דאורייתא, והא לענין זה כבר יצאו בתפילה. ע"כ. (וע"ש שכתב דלכאורה כל שמזכיר שבתא טבתא נמי יצא). ור"ל כוונתו, דלפי דברי הרא"ש נסתר ראייתו, וכנ"ל. ולפי מה שכתב שם לעיל מיניה [סק"א] דלדעת הר"ן [שבת י. ד"ה אמר רבא] משמע דקידוש על היין הוא דאורייתא. ע"כ. א"כ לפ"ז הרי צריך לקדש על היין ביום הכיפורים של שבת וכנ"ל. אך יש לומר דסבירא ליה כהרא"ש, דקדוש במקום סעודה הוא דאורייתא, ולכך אי אפשר לקדש). משמע מזה דכשמתענה בשבת אינו צריך לקדש על היין משום הני תרי טעמי, או משום דיוצא בתפלה, או משום דקדוש במקום סעודה הוא דאורייתא. אבל לפענ"ד דצריך עכ"פ להדר לשמוע מאחר העושה קדוש במקום סעודה, משא"כ ביוהכ"פ דאין לו ממי לשמוע, דהא כולם מתענים. (ולפי מה שכתב בחידושי רע"א סימן תרי"ח [סק"ב] דלהסוברים קדוש במקום סעודה הוא דאורייתא, א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת יש לומר דחולה צריך לקדש[60]. ע"כ. א"כ אפשר דבריא המתענה היודע מזה, צריך להדר לשמוע הקידוש ממנו).

ועיין בסימן רי"ט בחדושי רע"א [סק"ח] שכתב, דברכת הגומל יכול להוציא לאחרים אף שהוא אינו מחוייב כלל, והא לכאורה התם לא שייך לומר שביכולתו להביא את עצמו לידי חיוב (דהא לא יכניס עצמו לידי סכנה כדי שיחוייב בברכת הגומל). ועיין באמרי בינה סימן הנזכר, שכתב דלדעת רש"י [מגילה ב. ד"ה אלא] כיון שיש לו שייכות במצוה זו, אף דעכשיו אין עליו שום חיוב, יכול להוציאו. ולפ"ז ניחא בברכת הגומל, דהא לפעמים גם הוא מחוייב בברכה. אבל לדעת הירושלמי הנזכר [מגילה פ"ב ה"ג] בעינן שביום הזה יהיה חיוב עליו, וא"כ קשה כנ"ל. ויש לומר דשאני ברכת הגומל, דאף דהוא עצמו ודאי דלא יבוא לידי חיוב, מ"מ כיון שאפשר שביום זה יבוא עליו סכנה וינצל ממנה ויהיה עליו חיוב, לכך יכול להוציאו. ועיין סימן תקפ"ה [ס"ב] כתב שם הרמ"א, דאפילו אם התוקע כבר יצא ותוקע להוציא לאחרים, אפילו הכי יברך התוקע וכו'. ולפענ"ד צ"ע בזה, דמשמע דאפילו השומע יכול לברך בעצמו, אפילו הכי יברך התוקע ויוציאו, והא בסימן (רי"ג) [רע"ג] [ס"ד] כתב בפירוש, דאם כבר יצא ידי קידוש אינו יכול לקדש לאחרים היודעים בעצמן לקדש. ויש לומר דשאני הכא כיון דהם אינם יכולים לתקוע, ועל כן צריך הוא לתקוע בעבורן, לכך יכול נמי לברך. ולפי זה אם הם יודעים גם לתקוע, אינו יכול לתקוע להם ולברך אם כבר יצא. (ועיין במג"א שם [סימן תקפ"ה סק"ג] שכתב, דאם יכולים לברך בעצמן יותר טוב שיברכו השומעים, אך לא העיר מסימן (רי"ג) [רע"ג] הנזכר). ולפענ"ד דיש להוכיח מכאן דאם עבר ובירך להוציא לחבירו היכול לברך, דיוצא עכ"פ בדיעבד, ואינו צריך לחזור ולברך. וצ"ע. ועיין ט"ז או"ח סימן רע"ג (סק"ב) שכתב להוכיח מריש פרק ערבי פסחים [פסחים קא.] מהא דאמר אביי, כי הוינא בי מר, כי הוה מקדש הוה אמר לנא טעימו מידי וכו', משמע שאחר הקידוש אמר להם טעימו אף שלא היה בתחילה בדעתם לאכול שם, מ"מ איקרי קדוש במקום סעודה וכו'. ע"ש. (וע"ש בביאורי הגר"א (ס"ק יו"ד) דמשמע נמי שהסכים להט"ז בזה) ובנתיב חיים שם. ובקרבן נתנאל על הרא"ש פסחים שם [פ"י סימן ה' אות ע'] כתב על זה, ולי נראה דעל כרחך רבה אמר להם קודם הקידוש וכו', דליכא למימר כדברי הט"ז וכו', א"כ קשה למה ליה לרבה למימר דילמא אדאזליתו וכו', הא המה כוונו לצאת בקידוש רבה וכו', א"כ הכי הול"ל, טעימו מידי דבקידוש דהכא לא נפקיתו כו'. ע"ש. (ועיין פמ"ג [משבצות זהב סק"ב] מה שכתב בזה). ולפענ"ד נראה דפשטות לשון הגמרא משמע כדברי הט"ז, דהא אמרינן "כי הוה מקדש" הוה אמר לן טעימו כו'. משמע שקודם הקידוש לא אמר להם כלל. וזה אין לומר דר"ל כי הוי רוצה לקדש, דא"כ הול"ל נמי שאמר להם לצאת בקידוש שלו, ומזה לא הוזכר כלל בגמרא. ועוד דהא לדברי הנתיב חיים על כרחך צריך לומר דרבה היה סובר שאינם יודעים מקדוש במקום סעודה, (דאי לאו הכי הרי לא היה צריך לומר להם רק תכוונו לשמוע הקידוש ממני, דלמא לא תוכלו לקדש שם, וממילא דהיו טועמים בעצמם כדי שיהיה קדוש במקום סעודה), ולפ"ז למה אמר להם דלמא מתעקרא שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, (בראש"ש ליתא להני תיבות אבל ברי"ף [כ.] איתא), הא אפילו לא מתעקרא שרגא נמי לא יקדשו שם, דהא סמכו עצמם על קידוש שלו, אם לא שנאמר דהא דאמר

הערות וציונים

60. אמנם עיין בחזון עובדיה (ימים נוראים עמוד ש"ז) שפסק, שאף ביוה"כ שחל בשבת אין צריך החולה לקדש קודם שיאכל, כי מעולם לא חייבו חז"ל מצות קידוש ביוה"כ.

אוצר ההלכה

דילמא אדאזליתו וכו', קאי על מה שאמר להם שיכוונו לצאת, ומה שאמר להם ובקידושא דהכא וכו', קאי על מה שאמר להם טעימו וכו'. אבל לפענ"ד זה דוחק, דהא לא הזכיר כלל שאומר להם תכוונו לצאת. לכך נלפענ"ד דשיטת הט"ז בגמרא כך הוא, דבאמת גם הם ידעו דאין קדוש אלא במקום סעודה, ולכך אפילו היו שומעים קידוש מרבה היה בדעתם לקדש גם בביתם במקום סעודתם, אלא דהיו סוברים דאם לא היה הקידוש במקום סעודה, אז כשרוצה לאכול אח"כ צריך לחזור ולקדש, אבל אם אינו רוצה לאכול אח"כ, אז יצא עכ"פ ידי קידוש (וזהו כשיטת רבנו יונה המובא בראי"ש פרק ערבי פסחים [פסחים פ"י סימן ה'])[61], (ובפרט הכא דאצל רבה היה זה הקידוש במקום סעודה), ולכך אמרו הם לרבה שרוצים לצאת בקידוש שלו, (והיה כוונתם שאם יהיה איזה סיבה אשר לא יהיה ביכולתם לאכול בביתם ולקדש שם, שיהיו יוצאים עכ"פ ידי קידוש בזה), ותיכף אחר הקידוש היו רוצים לילך לבתיהם, (וכמו שכתב הרשב"ם שם [ד"ה כי], ואנו רוצים היינו ליפטר משם ולילך לבתינו), ואמר להו רבה, טעימו מידי, דילמא וכו', ובקידוש דהכא לא נפקיתו, ר"ל לא נפקיתו כלל אפילו ידי קידוש כיון שלא היה במקום סעודה (וכדמשמע בשו"ע סימן רע"ג הנז"ל), ולכך לא אמר להם סתם טעימו מידי דאין קידוש וכו', משום שרבה ידע שגם הם יודעים מזה, והיה סובר שבודאי יטעמו כאן, וכשראה שרוצים לילך לבתיהם הבין כוונתם שרוצים לצאת עכ"פ ידי קידוש, לכך אמר להם שבזה הקידוש לא יצאו כלל, וכנ"ל. וממילא דמוכח מזה כשיטת הט"ז, דאפילו אם מתחילה לא כוונו לאכול שם, ואח"כ נמלכו לאכול שם, הוי זה קדוש במקום סעודה. ולפ"ז מה שהוכיח הב"י [סימן רע"ג ס"ג] מזה המעשה, דאף דלא אכלו כלל מ"מ אף ידי קידוש לא יצאו, זהו רק לשיטת רבה, אבל אביי הוי סבירא ליה דאף דלא אכלו כלל, מ"מ יצאו ידי קידוש, וכנ"ל. וכן משמע ממה שסיימו רש"י [ד"ה דילמא] והרשב"ם [ד"ה דילמא] שם, ואפילו אתם הולכים לישן בלא אכילה וכו', ר"ל דלאכול שם על סמך (מ)זה הקידוש בודאי לא תוכלו, אלא אפילו ידי הקידוש נמי לא יצאתם בזה, משמע דאביי הוי סבירא ליה דעכ"פ יצאו ידי הקידוש. כנלפענ"ד ליישב שיטת הט"ז על נכון. **ניסן יהודה ליב חרל"פ**

בעיה"ק ירושלים תובב"א.

(ירחון המאסף – שנה ו' חוברת ז' סימן ע', וחוברת י' סימן ק')

עג) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית וכו'. וראיתי בהגהות רע"א ז"ל [סק"א] שמספקא ליה אם אחד שלא קיבל על עצמו עדיין קדושת שבת, אי יכול להוציא אז למי שקיבל עליו כבר בקידוש, דיש לומר כיון דאצל שלא קיבל עדיין חול הוא, הוי כאינו מחויב בדבר כההוא דירושלמי [מגילה פ"ב ה"ג] (הובא בתוספות יבמות דף י"ד ע"א [ד"ה כי]), בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך, דלא הוי מחויב בדבר. או דהכא עדיף, דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת. והניחו בצ"ע. ולענ"ד נראה בס"ד דהצל"ח (ברכות דף מ"ח [ע"א ד"ה ומדקתל]) כתב בדעת הרמב"ם [הלכות מלוה ולוה פכ"ה הי"ג], דלא קבלו ערבות רק בדאורייתא שהוא דבר של קצבה, ולא בדרבנן וסייגיהם שאין לדבר קצבה, דהכל לפי שהדור צריך לו, שאין אדם מקבל ערבות על דבר שאין לו קצבה[61]. ונלענ"ד, דאף דהמהר"ם חביב[62] והפמ"ג או"ח סימן קס"ז [משבצות זהב סק"ז] ס"ל דגם בדרבנן יש ערבות[63], י"ל דס"ל דאף דרבנן יש לו קצבה מקרי, דאף הם אמרו בכל דבריהם דבר קצוב ומדה קצובה, אבל בתוספת שבת דבמשהו יותר מבין השמשות הא דאורייתא הוא, ולא משכחת לה ספיקו של רע"א בזה הזמן, דאז כבר על כל אחד חל חיוב שבת. א"כ כל ספיקו אזמן שמוסיף זה חוץ מכל שהו יותר, וזה ודאי הוי דרבנן שאין לו קצבה, דהוה כמו מצוה שיכול מדעתו להוסיף או לגרוע, בזה לכולי עלמא לא שייך ערבות, ודמוציא אחד חברו מטעם ערבות הוא, וכיון דבדבר שאין לו קצבה לא שייך ערבות, שוב אינו יכול להוציא אז בקידוש האי שלא קיבל על עצמו שבת את מי שכבר קיבל. (שלחן אש)

עד) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב"י (דף קע"ד עמוד ב' שטה מ"א), וכתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד וכו'. נ"ב: אבל בספר חסידים (סימן רס"ט) כתוב, מי שאכל מבעוד יום בערב שבת, כגון שיצאו מבית הכנסת ולא נראו שלש כוכבים, כיון שמבעוד יום גמר סעודתו, יאכל לאחר צאת הכוכבים שיעור שיברך ברכת המזון, כדי לקיים מצות שלש סעודות בשבת. עד כאן. ואפשר דהגאון מהר"י אבוהב ז"ל מיירי להתחיל ולאכול, אבל צריך שיסיים בעוד לילה כדי שיאכל שלש סעודות בשבת. (כנסת הגדולה – הגב"י)

עה) שם ומפלג המנחה יכול להדליק נרות ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב מרן (סימן רס"ז) וז"ל: וכתב הגאון מוהר"י אבוהב ז"ל, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד, כך נראה מפסקים וכו'. ע"כ. עיין ג"כ מה שכתב מרן ריש סימן ער"א. ואמנם השלטי הגבורים [פסחים כא: אות ב'] דקדק מהא דאמרינן פרק ערבי פסחים [פסחים קה.], כשם שהשבת קובעת למעשר וכו', ומהא דאמרינן [שם קו.] זכרהו על היין בכניסתו, דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום עד צאת הכוכבים. יע"ש. ולכאורה הדבר תמוה, דמסקינן ריש פרק תפלת השחר [ברכות כז:], מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדוש על הכוס, ופסקו הרמב"ם ז"ל פכ"ט מהלכות שבת [הי"א]. יע"ש. ומדברי הרב המגיד ז"ל שם נראה דאיכא מקצת גאונים דסברי

---

61. וכ"כ הגאון ר' אברהם יצחקי זצ"ל בשו"ת זרע אברהם (או"ח סימן י"ב דף י"ט ע"ב) דבמידי דרבנן אין ערבות. ע"ש. **62.** בתשובה שנדפסה בספר גינת ורדים (חלק או"ח כלל א' סימן י"ג). **63.** וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (או"ח סימן קכ"ד סק"ג). וכתב עוד, שכן נראה מדברי רש"י והר"ן והתשב"ץ. ע"ש.

אוצר ההלכה

כסברת השלטי גבורים. וכן ראיתי בחדושי הרשב"א ז"ל שם [ד"ה הא] בהדיא. ומדכתב הרשב"א משם רבנו האיי והראב"ד ז"ל דאומר קידוש מיד קאמר, משמע דאיכא לפרושי דמשתחשך קאמר, ולא משמע הכין בסוגיא דהתם כלל כמבואר. וכי תימא דס"ל דההיא דרב [שם] משום דסבירא ליה כרבי יהודה [שם כו.] דמפלג המנחה זמן תפלת ערבית, אבל לדידן דנהיגנן כרבנן, לית לן לקדושי ולאבדולי אלא מבערב, וכמו שכתב שם הרשב"א ז"ל משם גאון. ליתא, דא"כ סגי בשקיעת החמה. ובשלמא לגאונים שכתבו מבערב, ניחא, אמנם לשלטי גבורים שכתב צאת הכוכבים קשה. וכבר הכריח בשלטי גבורים אשר סביב המרדכי שם [סימן פ"ט אות ב'], דעד הערב דקאמרי רבנן לאו היינו צאת הכוכבים כדעת מקצת רבוותא, אלא שקיעת החמה. יע"ש. ואמנם ראיתי לו ז"ל [להשלטי הגבורים על הרי"ף] שם בסוגיא [ברכות יח: אות ה'] שכתב וז"ל: ואע"פ שכך הלכה, אין להתפלל של שבת בערב שבת, ולא של מוצאי שבת בשבת, וכן הבדלה וקידוש, ואפילו בימיהם לא היו מתפללין אלא בשביל אונס גדול. ע"כ.

וראיתי להפר"ח הלכות פסח (סימן תע"ב [ס"א]) שכתב וז"ל: וכן דעת התוספות ריש פרק ערבי פסחים [פסחים צט: ד"ה עד] וכו', עד ומיהו הביאו משם ה"ר יחיאל דאף בערב שבת וערב יו"ט לא מצו להתחיל לאכול עד שתחשך, והביאו ראיה מהירושלמי [פסחים פ"י ה"א] וכו'. יע"ש. והוא ט"ס, וצריך לומר משם רבנו יהודה. ולע"ד דבר תמוה הבין בדברי רבנו יהודה, שכתב, דאתא לאשמועינן דאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום, אינו נאכל מבעוד יום וכו', שר"ל דודאי בערב שבת וערב יו"ט אינו יכול לאכול עד שתחשך, וערבי פסחים אצטריכא ליה, דאע"ג וכו'. והא דלא משני תלמודא הכי, משום דכבר אשמועינן באיזהו מקומן, וכמו שכתבו קודם משם ה"ר יחיאל ז"ל. וקשה, שהרי בתירוץ הר"י מקורבי"ל שכתב דסעודות שבת ויו"ט מצי אכיל להו מבעוד יום, הביאו ראיה מההיא דפרק תפלת השחר דקאמר מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום, וא"כ אי דעת רבנו יהודה דערב שבת ויום טוב שוה לערב פסח, תיקשי להו מהך סוגיא. ואיברא דלפי מה שכתב הרב הנזכר שם דמשמע מדברי הרשב"א ז"ל דעד כאן לא פליגי רבוותא אלא בקידוש, מכלל דלכולי עלמא אינו יכול להתחיל לאכול אלא בלילה יע"ש, ניחא, דמוקי לה רבנו יהודה לקידוש בלבד. ומ"מ דחיקא מילתא טובא איך לא נרגשו התוספות [שם] מההיא סוגיא שהזכירו קודם, ויתרצו כך. ותו יש לגמגם עליו ממה שכתב אח"כ, ומיהו בירושלמי [פסחים] בריש פרק עשירי תני וכו', ולפי דעתו זה סייעתא לדברי רבנו יהודה דקתני לא יטעום כלום עד שתחשך, וסתירה להר"י מקורביל ורבנו יחיאל, ובתר דבריהם הוה שייך למימר, ומיהו מבואר.

ואפשר לדעתו דהכי קאמר, ואומר הר"י מקורביל וכו' דבערב שבת ויו"ט מצי אכיל מבעוד יום כדמוכח ההיא דפרק תפלת השחר, אבל רבנו יהודה תירץ דדינן שוה לערב פסח, וערב פסח איצטריכא ליה וכדאמרן לעיל. כלומר, ולתירוצו קשה מההיא דפרק תפלת השחר, לזה כתבו ומיהו[64], כלומר, אע"ג דקשיא עליה ההיא דפרק תפלת השחר, מ"מ מסייע ליה הא דתני בירושלמי, לא יטעום כלום עד שתחשך. ואי נמי הכי קאמר, דאע"ג דלתירוץ רבנו יהודה קשה דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני עד שתחשך, וכמו שהקשו בריש דבריהם, משום הכי כתבו ומיהו, כלומר, אע"ג דבתלמודא דידן לא מתנייא, בירושלמי מיתנייא. את זה כתבתי לפי דעת הרב ז"ל, ואמנם לדידי מסתברא דרבנו יהודה נמי סבירא ליה כהר"י מקורביל ורבנו יחיאל, אלא דאתא לתרוצי בענין אחר, דלדעת הר"י מקורביל כיון דערב פסח וערב שבת ויום טוב חלוקים הן בדינן, דערב פסח משתחשך, וערב שבת ויו"ט מבעוד יום, הילכך איצטריך שפיר למיתני בערב פסח עד שתחשך דלא נימא דדינו שוה לערב שבת ויו"ט, אמנם לדעת רבנו יהודה אפילו שהיה דין ערב שבת ויו"ט משתחשך, איצטריך ערב פסח לגופיה, וקמ"ל דאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום וכו', ולעולם דלפום קושטא דמילתא, סבירא ליה דערב שבת ויו"ט מצי אכיל מבעוד יום, כדאמרינן פרק תפלת השחר ואומר קידוש היום מבעוד יום. ולהכי בתר כל התירוצים שכתבו סיימו, ומיהו בירושלמי וכו'. כנ"ל. ודע דלפי מה שדחה הרב הנזכר ההיא דירושלמי משום שלא קיבל עליו שבת, נדחו ג"כ ראיות השלטי גבורים [פסחים שם], והוא ברור. וכן כתבו התוספות [ברכות כז. ד"ה דרב] והרא"ש [שם פ"ד סימן ו'] ז"ל בההיא דרב צלי של שבת בערב שבת. יע"ש.
(לשון למודים – סימן קמ"א)

עו) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב"י (דף קע"ד ע"ב שיטה מ"א), וכתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד. נ"ב: וכן פסק בספר הקצר. וכתב בשל"ה [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ"ב בהגה] בשם ספר חסידים [סימן רס"ט], דמ"מ צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים שלש סעודות בשבת, וכן כתב הב"ח סימן תע"ב [אות א']. אבל בתוספות [פסחים צט: ד"ה עד] והרא"ש [שם פ"י סימן ב'] משמע דיכול לגמור הסעודה מבעוד יום, וכן כתב התרומת הדשן [סימן א'], וכן משמע ברבנו ירוחם [ני"ב ח"א דף ס"ו ע"ג]. ומ"מ טוב להחמיר. מג"א (סק"ב) [סק"א]. והט"ז לקמן בסימן רצ"א (סק"ה) [סק"ו] כתב, ולי נראה כיון דתוספת מחול על הקדש הוא דאורייתא, על כן יצא שפיר אפילו גמר קודם לילה. (יד אהרן – הגב"י)

עז) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב"י (שיטה מ"א), וכתב הגאון מהר"י אבוהב, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד כו'. נ"ב: עיין בשלטי הגבורים [פסחים כא: אות ב'] ובספר

---

64. לפנינו בתוספות ליתא לתיבת "ומיהו".

אוצר ההלכה

לשון למודים (חאו״ח סימן קמ״א)[65]. ועיין מה שכתבתי במהדורא קמא בסימן רע״א בהגהת הטור[66].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ב)

עח) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. בספר חסידים [סימן רס״ט] כתב, דצריך לאכול כזית בלילה לקיים שלש סעודות בשבת, וכתבוהו האחרונים. ותמה הרב עולת שבת [סק״א], דתוספת שבת דאורייתא. ותירצו בספר אליה רבא [סק״ב] ובספר תוספת שבת [סק״ג], דשלש סעודות נפקא לן משלש ״היום״ דכתיבי בקרא, וזהו בעיצומו של יום שבת. עכ״ד. ויש לגמגם בזה, דאי הכי, לא הוה ליה לקדש מבעוד יום, דכתיב ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳], ונימא דהקידוש אצטריך בעצומו של יום, וטפי הוה ליה להקפיד על קידוש משלש סעודות, דתלתא ״היום״ אסמכתא בעלמא. ויש ליישב. (מחזיק ברכה – סק״ה)

עט) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב הטור, ופירשו התוספות [ברכות כז. ד״ה דרב] שמפלג המנחה ולמעלה כו׳. כתב הרב ב״י וז״ל: וכתב הגאון מהר״י אבוהב וז״ל, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד כו׳. ויש לדקדק, דמשמע דזה הדין הוא בהדיא בגמרא שם [כז:], דאמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ומקדש על הכוס. ואפשר לומר דחידוש דמהר״י אבוהב שיוצא בזאת אכילה מסעודת שבת, ולא אמרינן דמצותה דוקא בלילה כמו מצה, ומה שאמרינן בגמרא ומקדש על הכוס, היינו לאשמועינן דלא הוי כמו ברכה לבטלה, דעדיין אינו שבת ואינו ראוי לקדש, אבל אין הכי נמי דצריך לאכול בלילה משום סעודת שבת, קמ״ל מהר״י אבוהב דיוצא בזאת אכילה. ומיהו קשה על סברת הגאונים ז״ל שהביא הרשב״א [שם ד״ה הא], דאינו מקדש ואינו מבדיל עד הערב, דבהדיא אמרינן בגמרא ומקדש על הכוס. ועיין במג״א [סק״א] מה שהביא בשם בעל הלכות גדולות [ברכות פ״ד עמוד מ״ן] שדבריו צריכין ישוב.

ועיין שם תוספות ד״ה הואיל והתפללו, הכא נמי נימא לענין חומרא, ובקונטריס [שם ד״ה הואיל] פירש בענין אחר. ודבריו צריכין ביאור. ועיין שם בדברי מהרש״א ז״ל שדבריו אינן מיושבים. ונוכל לפרש דהתוספות ז״ל הוקשה להם לפירוש רש״י, דמאי דמיון שם מתפלה לקבלת מלאכה, שאני תפלה, כיון שהיא זמן תפלה ובכונה התפלל, למה לא יצא מידי תפלה אפילו שהוא בטעות. הא למה זה דומה, למי שטעה שהוא חצות לילה והוא תחילת הלילה, ודעתו היה להתפלל בחצות, דודאי יצא. וכך הוא נמי לרבי יהודה מפלג המנחה. אבל קבלה שלא לעשות מלאכה הוי קבלה בטעות, ולא היה דעתו ליאסר במלאכה מזאת השעה. אלא התוספות ז״ל מפרשים דהקושיא של הגמרא היא, דכיון דהתפלה עלתה להם, ראוי היה שיאסור להם לעשות מלאכה, כיון שעלתה לו התפלה לשל שבת, אם אחר כך עושה מלאכה משמע תרתי דסתרן. ולכך הביא הגמרא הא דאבידן, משום דאי לאו ההיא דרבי, הוה אמינא דלא עלתה להם התפלה וליכא תרתי דסתרן, אבל כיון שעלתה להם התפלה, ראוי להחמיר כי היכי דלא ליחזי תרתי דסתרן. (ידיו של משה)

פ) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב״י, וכתב הגאון כו׳. נ״ב: ועיין להרב מג״א בסוף סק״א דכתב משם השל״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ״ב בהגה] וספר חסידים [סימן רס״ט], דמ״מ צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים שלש סעודות בשבת כו׳. ועיין בכנסת הגדולה (בהגב״י)[67] דכתב, דאפשר דהגאון ז״ל איירי להתחיל ולאכול, אבל צריך שיסיים בעוד לילה כדי שיאכל שלש סעודות בשבת. ע״ש. ועמ״ש הרב מחזיק ברכה ז״ל (בסק״ה)[68]. עמ״ש הרב לשון למודים ז״ל (בסימן קמ״א)[69]. ועמ״ש הרב ידיו של משה בסימן זה[70]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ג)

פא) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. עיין באר היטב [סק״א]. ובתשובות בנין עולם (סימן ז׳) הסכים, דהעיקר כהפוסקים דאין צריך לחזור ולאכול בלילה. ע״ש. (פתחי תשובה)

פב) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. עיין באר היטב (סק״א). ועיין בשו״ת בנין עולם (סימן ז׳) שהסכים דהעיקר כהפוסקים דא״צ לחזור ולאכול בלילה. ע״ש.

[הערת מהרשי״ם: עיין מג״א [סק״ב] ומחצית השקל [שם] דצריך לקרות קריאת שמע בלילה שנית.
ועיין במחצית השקל לעיל סימן רל״ה [סק״ב] שביאר היטב דלדידן אסור לקדש ולאכול בתחלת הלילה עד שיקרא שנית קריאת שמע אחר צאת הכוכבים, ובפרט אם התפללו מנחה אחר פלג המנחה, דהוי תרתי דסתרי, כמו שכתב מג״א [שם סק״א] בשם המרדכי [מועד קטן סימן תתקכ״ג], פשיטא דלא יצאו במה שקראו קריאת שמע קודם צאת הכוכבים. ועיין תשובות רש״ל (סימן ס״ח) ובט״ז סוף סימן תרס״ח [סק״א], שכתבו ג״כ דצריך לקרות קריאת שמע שנית בלילה. ועיין עוד בתשובות רש״ל (סימן י״ג)].
(ארחות חיים – ספינקא – סק״ג)

פג) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. היינו שיקדש מקודם הסעודה אפילו שהוא עוד היום גדול. עיין מג״א בזה (סק״א) בשם התרומת הדשן [סימן א׳], ושם היה שהלכו כבר אחרי ברכת המזון לטייל סמוך לנהר דאנויא, ואז שקעה החמה. ע״ש. והוא מקורו בש״ס ברכות (דף כ״ז ע״ב) דמקדש ואוכל מבעוד יום. ע״ש. והנה

הערות וציונים

65. נדפס לעיל אות ע״ה. **66.** נדפס לקמן בסימן רע״א אות קע״ג. **67.** נדפס לעיל אות ע״ד. **68.** נדפס לעיל אות ע״ח. **69.** נדפס לעיל אות ע״ה. **70.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

איך מותר זה, כיון שמבעוד יום קידש שיאכול על סמך זה בליל שבת, כבר כתב המג״א בזה בשם המגיד משנה [הלכות שבת פכ״ט הי״א]. והמרדכי [מגילה סימן תשצ״ח] תירץ דאף למ״ד תוספת שבת דרבנן, אפילו הכי יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון שיבוא אח״כ לחיוב דאורייתא. ע״ש במחצית השקל הפירוש, היינו דלא דמי למה דאמרינן בברכות (דף כ׳ [ע״ב]), דאי נשים בבהמ״ז רק דרבנן, אין יכולות להוציא את האנשים שהם מחוייבים מדאורייתא, ועל זה חילק כיון שהוא בעצמו יבא לידי חיוב דאורייתא אח״כ כשיחשיך ליל שבת קדש, משא״כ הנשים שלעולם לא יבואו לידי חיוב דאורייתא בבהמ״ז, (אם נאמר שהם מחוייבות בבהמ״ז רק מדרבנן).

אמנם על זה כבר השיג בס״ק הלז במג״א בד״ה וצ״ע, דהא קטן אינו מוציא הגדול, ואפילו שיבוא אח״כ לידי חיוב דאורייתא. ע״ש. ולכאורה היה מקום לחלק, כיון דהגדול המקדש בערב שבת יבא בשבת זה לידי חיוב דאורייתא מיד, והוי כתוספת מרובה על העיקר שבת, והיינו הך כחד חשיבי, משא״כ קטן שיבא לידי חיוב אחרי ימים או שנים. וגם זה קשה, דהוה ליה לחלק בין אם הקטן יהיה למחר בר מצוה. ואין להאריך. אך גם בזה לא מצאתי מנוח ומרגוע. ועוררני ג״כ מתלמידי הישיבה הי״ו על ככה כיון דקידוש הוא דאורייתא, רק שיוצא הדאורייתא מה שמתפלל ומברך מקדש השבת בתוך התפלה של ערבית, ואיך יעשה התפלה וגם הקידוש מבעוד יום ערב שבת, ועל ידי זה נמצא שבתוך הזמן דאורייתא (היינו משחשיכה שבת קודש) לא יברך כלל. ולכאורה יש לדמות זה לענין ראוי מדרבנן אי הוי ראוי מדאורייתא. דהא גם למ״ד תוספת שבת דאורייתא, היינו רק משתשקע החמה בתחלתה, כמבואר לעיל סימן רס״א ס״ב ובמג״א (סק״ח) שם, דאז הוי התוספת מצות עשה דאורייתא, משא״כ מבעוד היום גדול, בודאי לא הוי יותר מדרבנן מה שקיבל והחמיר על עצמו לקבל שבת מבערב שבת. ועל ידי זה אין לנו היתרא שכתב הט״ז לקמן סימן רצ״א (סק״ו), דכיון דתוספת שבת דאורייתא, הוי בכהאי גוונא כאלו בירך וסעד בתוך הזמן שבת בעצמו, דהא זהו מיירי בקידש עוד קודם זמן תוספת שבת כנזכר.

והנה בחידושי שו״ת מנחת אלעזר (חלק ד׳ סימן א׳) ביארנו באורך בעזרת ה׳ יתברך הני כללי דכיילינהו לענין ראוי מדרבנן וכו׳, ושם בחלוקה רביעית ביארנו דלענין ברכות יש לומר כיון דמסרו הדבר לחכמים שהמה תקנו נוסחי הברכות, ובפרט לפי דברי הרמב״ם בספר המצוות[71] ודעימיה שעובר על לא תעשה מדאורייתא כשמברך ברכה לבטלה, אם כי עיקר הברכות תיקנו רק חכמים, על כרחך בודאי הוי ראוי מדרבנן ראוי מדאורייתא, ויכולים לברך גם מבעוד יום שקיבל עליו השבת, ויהיה מהני גם לדאורייתא. אך הלא העיקר הוא דאורייתא מה שצריך לומר בתפלה מקדש השבת, שזהו במצות עשה דזכור את יום השבת לקדשו (אם כי דזכרהו על היין הוא רק אסמכתא, ואכמ״ל), ואיך יפקיע המצות עשה הזאת לקיימה בפעם ראשונה מבעוד יום ערב שבת (שלא בזמן מצותה מדאורייתא), וגם הקידוש שלאח״כ יעשה במבעוד יום כשהשמש זורח עוד, וא״כ הוי לקולא להפקיע המצות עשה דאורייתא מבזמנה, ואיך נאמר לקולא ראוי מדרבנן כראוי מדאורייתא כדי להפקיע את המצות עשה דאורייתא מזמנה.

אולם במנחת אלעזר בתשובה הנזכרת בחלוקה שניה ביארנו, דגם כשיבוא על ידי זה קולא כשנאמר ראוי מדרבנן ראוי מדאורייתא, כשהוא רק בשב ואל תעשה אז נאמר כן, כמו שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (כדמסקנא ביבמות [צ.] בסוגיא בזה). אך באמת היכן מצינו שתקנו חכמים זה לעקור הברכה מזמנה היינו על מבעוד יום, דבשלמא בתוספת שבת שהוא מתחלת השקיעה, (ובפרט למאן דאמר דאורייתא), גם למ״ד שהוא רק מדרבנן יש לומר כשמברך אז הוי כמברך בשבת עצמו, משא״כ מבעוד יום והחמה זורחת עוד כנזכר. אולם יש לומר כיון דמסקינן להלכתא בש״ס ברכות (דף כ״ז ע״ב), דמתפלל ומקדש מבעוד יום, על כרחך הוי שפיר מתקנת חכמינו ז״ל, ויש להם כח לעקור בשב ואל תעשה, (כשלא יקדש על ידי זה בשבת עצמו כנזכר), ובפרט דגם הקידוש דאורייתא הוא מוטבע בנוסח תקנת חכמינו ז״ל, וכמו שכתבתי שם במנחת אלעזר חלוקה רביעית כנ״ל.

והנה מה שהקשה המג״א הנ״ל מסימן קפ״ו (סעיף ב׳) דאין קטן מוציא את הגדול אפילו דאתי (הקטן) אח״כ לידי חיובא, הנה במחבר שם פסק באמת דהיכא דהוא כבר בר חינוך אז מוציא את (אביו) הגדול. ולפי״ז לק״מ, דגם כאן כשמוסיף מבעוד יום והוי עכ״פ דרבנן כנזכר, א״כ יוכל לצאת בהברכה על דאורייתא היינו בשבת עצמו. אך המג״א שם (סק״ג) הביא בשם התוספות מגילה [יט: ד״ה ורבי] דחולקים על זה, עם כל זה ההלכה פשוטה שם כן בלי חולק, וא״כ לא קשיא מזה.

ולכאורה העירותי דיש לדמותו לעיל סימן ל׳ (סעיף ג׳) בהיה יוצא לדרך באשמורת הבוקר מבעוד לילה, ומוכרח להניח תפילין אז, וכשיאיר היום ימשמש בהם ויברך עליהם, והלא קיי״ל דמדאורייתא זמן תפילין גם בלילה, אלא שחכמים גזרו שמא יפיח בהם[72], ואף על פי כן אסרו לברך אז בעוד לילה שיהיה מהני הברכה על הנחתן עליו ביום, א״כ מכל שכן הכא בקבלת שבת ביום ערב שבת, דאינו אז מדאורייתא כלל אפילו מטעם תוספות, ולמה מותר לברך ולקדש אז על סמך שיהיה אח״כ שבת ודאי לילה. אך זה אינו ראיה, דאדרבה, שם בתפילין

הערות וציונים

71. לא מצאנו שם. ומ״מ כן נראה מדבריו בהלכות ברכות (פ״א הט״ו) ובהלכות שבועות (פי״ב ה״ט). ע״ש. וכן מבואר מדבריו בתשובה (ירושלים תרצ״ד סימן פ״ד, ובפאר הדור סימן ק״ה). וע״ע בשו״ת יביע אומר (ח״א חאו״ח סימן ל״ט אות ז׳), ובהערת הרה״ג ר׳ דוד יוסף שליט״א בשו״ת פאר הדור שם (הערה 4). **72.** וכמבואר בש״ע שם סעיף ב׳.

סימן רסז סעיף ב

אוצר ההלכה

כיון דחכמים אפקו למצות תפילין בלילה משום גזירה שמא יפיח, הרי שב ואל תעשה יש כח בידם, וא״כ לא שייך לברך אז מבעוד לילה כלל, (ועיין בדברינו באות חיים [סימן ל׳ סק״א] ע״ש), וכיון דהברכות הם תיקנו והם אמרו וכו׳, כנ״ל מחלוקה רביעית מתשובת מנחת אליעזר לענין ראוי מדרבנן וכו׳, משא״כ הכא, אדרבה, המה חכמינו ז״ל תיקנו כן שמותר לברך אז בערב שבת כנ״ל. וגם הטעם דאסור לברך על התפילין מבעוד ליל, יש לומר כמו שכתב בב״י [סימן ל׳ ס״ד] ומובא במג״א שם (סק״ו) לענין שקעה החמה, שיניח ידו עליהם משום הרואים (דיסבור) [דיסברו] דמותר להניחם בלילה, (ויבואו לידי מכשול הפחה בהם), משא״כ הכא מה מכשול יהיה אם ימהרו לקבל השבת מבעוד יום, וזה פשוט.

והנה מנהג הרבה גאוני אשכנזים ז״ל גם במדינתנו, שנהגו במקומותם להקדים להתפלל קבלת שבת, שימתינו אחרי תפלת ערבית עד צאת הכוכבים ויאמרו קריאת שמע בזמנה שם בית המדרש שלהם עם תלמידיהם, ואח״כ הלכו לביתם לקדש ולסעוד. והנה מלבד שהרויחו לענין קריאת שמע בזמנה שלא יבואו הם או תלמידיהם לידי מכשול, שישכחו או שלא יכוונו בקריאת שמע שעל המטה, כמו שאמרו חז״ל [ברכות ד:] שלא יאמר אדם אאכול קימעא ואשתה קימעא ואח״כ אקרא קריאת שמע וכו׳, וכמו שכתבתי לעיל סימן (רס״ה) [רל״ה] [סק״ב] בזה. עוד זאת יצאו בזה דעת המהרש״ל[73] והשל״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ״ב בהגה] והב״ח [סימן תע״ב ס״א], דהסעודה צריך להיות עכ״פ כזית בלילה, לאכול משתחשך ליל שבת קדש, והמג״א סיים ג״כ בזה להחמיר, ועל ידי זה שילכו לביתם אחר צאת הכוכבים וקריאת שמע לעשות קידוש ולסעוד בלילה.

עוד זאת שלישית נוסף על כל אלו, כי הנה כבר נסתפקו גדולי האחרונים ז״ל במה שמוציאין את הנשים בקידוש ליל שבת, והאנשים כבר התפללו והוי הקידוש רק מדרבנן, והנשים הרבה מהם לא התפללו והוי אצלם דאורייתא, ואיך אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. עיין ישועות יעקב (סימן רע״א סק״ב)[74], וגם בדברי הפמ״ג [שם משבצות זהב סק״א] ובדברי קדוש זקיני בעל בני יששכר בתקנות תמכין דאורייתא שנדפסו בזמנינו. וצריך לומר לשיטתו בע״כ משום דתקנו חכמים להתפלל וגם לעשות קידוש, על כן כשלא קידש, גם הדאורייתא בתפלה לא יצא, כמו שכתב הפמ״ג על פי דברי התוספות סוכה [ג. ד״ה דאמר], כדברי בית שמאי לא קיימת מצות סוכה מימיך, היינו גם מדאורייתא. וכתבתי בדרך זה בחיבוריי בעזרת ה׳ יתברך, אך גם זה אינו מוסכם בפוסקים. ולפי מנהג הגדולים הנ״ל אתי שפיר, כיון שהם נוהגים להוציא בני ביתם בקידוש, ויש בהם גם הנשים המשרתות שבודאי לא התפללו כלל, ואיך אתי דרבנן ומפיק דאורייתא כנ״ל. וכשהתפללו המה מבעוד יום, נמצא יש לומר לחומרא דלא אתי ראוי דרבנן (כי דלא היה אז רק מדרבנן או בתוספת שבת) להיות ראוי מדאורייתא, על כן כשהקידוש אח״כ בלילה ממש, (כמנהגם הנזכר), הוא מדאורייתא, (יען שהתפלה מקודם היתה מבעוד יום כנזכר), ואתי דאורייתא ומפיק להנשים מדאורייתא בקידוש, ואתי שפיר ונכון ודו״ק.

והנה ברבנו יונה שם בברכות [יח: ד״ה רב] כתב, דמה שקיבל עליו בתוספת שבת גם מבעוד יום, הוי כמו שבת בעצמו. וכמו בתרומה, דחטה אחת פוטרת את הכרי, אף על פי כן גם אם הוסיף הוי כל מה שהפריש תרומה[75]. ע״ש. ועדיין אין זה מעלה ארוכה לקושיא הנזכרת, דמ״מ למה לא יברכו בזמן העיקר שהוא שבת בעצמו, ושאני בתרומה דבשעה שמברכין עליה הוא מפריש יחד באותו זמן גם החטה העיקרית, משא״כ בזה, דהמקבל שבת מבעוד יום ומקדש אז, הרי הוא בזמן אחר של שבת העיקרי, שאינו אז שבת לאחרים, (גם להדרים באותו האופק), רק הוא קיבל עליו, על ידי זה אינו מקדש ומברך בזמן השבת בעצמותו ועיקרו. וכן ראיתי בירושלמי ברכות (פ״ד הלכה א׳) בפירוש הקדוש בעל החרדים זי״ע (שם) כתב על הך דמצלי אבא (היינו רב) של שבת בערב שבת וכו׳, שכן מוסיפין [וכו׳], פירוש החרדים [ד״ה שכן מוסיפין], שכן קרוי שבת לענין חילול שבת, ושפיר קרוי נמי לענין תפלת ערבית. עכ״ל הטהורה. ופשוט דאין כונתו על חילול שבת היינו עונש דחילול שבת אם עשה אז מלאכה מבעוד יום, דהא גם על תוספת יוה״כ (היינו משקיעת החמה כנ״ל) אין ענוש כרת כדאמרינן ביומא (דף פ״א ע״א), כל שכן מהתוספת שמוסיף בעצמו מבעוד יום שאינו ענוש כלל, רק כונתו דאסור לעשות מלאכה וכדפסק בשו״ע בזה, על כן הוי גם לענין תפלת ערבית כן, וזה פשוט וברור.

(נמוקי אורח חיים – סק״ב)

פד) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. המג״א (סק״א) כתב משם הרב המגיד [הלכות שבת פכ״ט הי״א], שאע״פ שקידש מבעוד יום, מותר לו לאכול בערב בקידוש זה, דתוספת שבת דאורייתא. ומשם מרדכי [מגילה סימן תשצ״ח] כתב, דאפילו אם תוספת שבת דרבנן יוצא בקידוש של מבעוד יום. ולבסוף הביא משם של״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ״ב בהגה] בשם ספר חסידים [סימן רס״ט], דמ״מ צריך לאכול כזית בלילה לקיים שלש סעודות בשבת וכו׳. וסיים מג״א, דמתוספות [פסחים צט: ד״ה עד] ורא״ש [פסחים פ״י סימן ב׳] משמע דיכול לגמור הסעודה מבעוד יום, דאחר פלג המנחה חשבינן לילה, ומ״מ טוב להחמיר. ע״כ דברי קדשו. וצ״ע, דמאחר שכתב דיכול לעשות קידוש מבעוד יום ולאכול על ידו בלילה, כמו כן לענין סעודת שבת, וכמו שכתב הט״ז באמת (סימן רצ״א [סק״ן]), כיון דתוספת דאורייתא יצא

הערות וציונים

73. במהרש״ל לא מצאנו, אבל עיין בט״ז (סימן רצ״א סק״ו) שכתב, ורש״ל נהג שלא אכל בליל שבת עד הלילה. ע״ש. וכעין זה כתב הפרישה (סימן רע״א סוף אות ד׳). ע״ש. ואפשר שצ״ל מהר״ל (גבורות ה׳ פרק מ״ח). **74.** נדפס לקמן בסימן רע״א אות ק״ד. **75.** וכדאיתא בתרומות (פ״ד מ״ה).

אוצר ההלכה

אפילו גמר קודם הלילה. וגם מה זה שדייק מג״א דאחר פלג המנחה חשבינן לילה, וגם למה לא סיים בקידוש ומ״מ טוב להחמיר כמו בסעודה.

וניל בכוונת המג״א, דהעולת תמיד [עולת שבת] סימן רס״ז [סק״א] הביא דברי ספר חסידים ואחרונים, דצריך לאכול עכ״פ כזית פת בלילה ממש כדי לקיים שלש סעודות, והטעם כתב אליה רבה [סק״ב], דאף דתוספת שבת דאורייתא, שלש סעודות נלמד משלש פעמים ״היום״ דכתיבי בשבת, דמשמע יום שבת ממש בעי, ולא תוספת שבת. ונ״ל דזה היה קשה גם להמג״א, איך אפשר לקיים בסעודה שאכל מבעוד יום חיוב סעודת שבת הנלמד משלש פעמים ״היום״, דאף דתוספת שבת דאורייתא, על כרחך יום שבת ממש ליכא, על כן התחכם וכתב דאחר פלג המנחה חשבינן לילה, דחשוב כשבת ממש. וסברא זו אינה חדשה, כי כן כתבו תוספות (מועד קטן דף ג׳ [ע״ב ד״ה יכול]) לענין שביעית. ולפי שאעפ״כ היה זה דחוק בעיניו, לכן סיים, ומ״מ טוב להחמיר. אבל בקידוש יכול לצאת מן התורה מבעוד יום, דאף [דגם] בזה כתוב ״זכור את יום השבת לקדשו״ [שמות כ׳, ח׳], מ״מ בזה פשיטא שיכול לקדשו מבעוד יום כקבלת פני מלך, שכל מה שיוצאים לקראתו דרך יותר רחוק לקבלו, הרי זה משובח. (שלחן אש – חדושי בן הרהמ״ח)

פה) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתוב בשל״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ״ב בהגה] בשם ספר חסידים [סימן רס״ט] דמ״מ צריך לאכול כזית בלילה וכו׳. עיין מה שכתבתי להלן (סימן רצ״א סעיף ג׳) על דברי הט״ז (סק״ו) שם. (נפש חיה – מרגליות)

פו) שם ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. מקורו בברכות (כז:), אמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. וכתב הרשב״א [שם ד״ה הא] על זה בשם רבנו האי גאון והראב״ד, דהא דאמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר עליו קדושת היום על הכוס, מיד קאמר, ואפילו קודם שתחשך, ומותר לאכול אחר כך בשבת על ידי קידוש זה. ואע״פ שיש מקצת מן הגאונים שכתבו שאינו אומר קידוש עד הערב, אין לדבריהם טעם, והעיקר כמו שכתבנו להקל. ע״ש. וכתב הב״ח בתשובות החדשות (סוף סימן נ״א), שכן המנהג. ועיקר. וכן פסק הגרי״ח בבן איש חי ([ש״ב] פרשת (משפטים) [בראשית] אות י״ג), שאע״פ שהקידוש של ליל שבת הוא מן התורה, מותר לכתחלה להתפלל ולקדש מבעוד יום, משום דסמכינן על הפוסקים דסבירא להו תוספת שבת דאורייתא, ואף על פי שהרמב״ם[76] וסיעתו חולקים על זה, וסבירא להו שאין דין תוספת שבת מן התורה, מ״מ גם הרמב״ם (בפרק כ״ט הלכה י״א) כתב, שיכול לקדש מבעוד יום אע״פ שלא נכנסה השבת. (ועיין בשו״ת בית לוי חאו״ח סימן כ״ז), יש לסמוך על מה שכתב המרדכי (ספ״ב דמגילה [סימן תשצ״ח]), שאפילו למ״ד תוספת שבת דרבנן, יוצא ידי חובתו בקידוש זה, כיון שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא, ואף שהגאון רעק״א [סק״ב] כתב שמרן הכסף משנה [הלכות קרבן פסח פ״ה ה״ז] סבירא ליה דלא כהמרדכי, מ״מ יש כאן ספק ספיקא להקל. ע״כ. ולכאורה לפי מה שכתב מרן הבית יוסף (סימן רס״א), שלדעת הרמב״ם והטור אין דין תוספת לשבת אפילו מדרבנן, לא מהני לסברתם מה שכתב המרדכי. ועוד שהרב מוצל מאש (סימן י״ג) כתב, דלא מהני ספק ספיקא במקום מצות עשה. וכן כתב בשו״ת אבני נזר (חאו״ח סימן תפ״ד), כי לדעת הרמב״ם [הלכות טומאת מת פ״ט הי״ב] דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, הטעם שספק ספיקא מועיל בדאורייתא, משום שבספק אחד הוי ליה דרבנן, ובספק השני הוי ליה ספק דרבנן ולקולא, אבל במצות עשה גם הרמב״ם מודה שספקה לחומרא מן התורה, כמו שכתב הגאון החוות דעת (סימן ק״י [בבית הספק]), הילכך לא מהני ספק ספיקא במצות עשה. ע״כ. והנה כדברי החוות דעת דלכולי עלמא ספקא דאורייתא במצות עשה לחומרא מן התורה, כתבו גם המהרי״ט אלגאזי (פ״ג דבכורות [אות מ׳ (הראשון) סק״ב]), ובשו״ת עונג יום טוב (סוף סימן ע״א), ובשו״ת בית אפרים (חאה״ע סימן ב׳), והמשמרות כהונה (עבודה זרה כד.), והרב יד אליהו רגולר בפסקים (סימן ע״ה אות ט׳). ע״ש. אולם אחרונים רבים סבירא להו דלא כהחוות דעת וסיעתו בזה, ומהם הרב פרי חדש בליקוטים (סימן קפ״ד), והשאגת אריה (סוף סימן כ״ה), ובשו״ת הלכות קטנות ח״ב (סימן רע״ז), כולהו סבירא להו שאף במצות עשה ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן לדעת הרמב״ם. ואדרבה הפרי מגדים (אשל אברהם סימן י״ז סק״ב) כתב, דבמצוות עשה דהוי שב ואל תעשה לכולי עלמא ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן. ועיין עוד בפני יהושע (ברכות יב. [ד״ה ויותר]). ולכן דעת רבים מרבותינו האחרונים דמהני ספק ספיקא במצוות עשה. וכמבואר בטורי אבן (ראש השנה כט. [ד״ה טומטום]), ובברכי יוסף (סוף סימן קפ״ו), ובשו״ת קול אליהו (חאו״ח סימן ו׳), ובספרו ארעא דישראל (מערכת ס׳ אות י׳), ובשו״ת רעק״א (סימן ו׳), והרב שרשי הים ח״א (דף ל״ב ע״ב), ובחידושי הרש״ש (ראש השנה כט.). ע״ש. ועוד. ובשו״ת מהרש״ם ח״ו (סימן י״א [א׳]) כתב, שאפילו לדעת החוות דעת, ספק ספיקא מהני להקל במצוות עשה, דספק ספיקא עדיף מרובא. ודלא כהמוצל מאש. ע״ש. וכדבריו מתבאר מדברי מהרי״ט אלגאזי בשו״ת שמחת יו״ט (סימן צ״ד), דמהני ספק ספיקא להקל במצוות עשה, אע״ג דהמהרי״ט אלגאזי גופיה סבירא ליה שאף הרמב״ם מודה במצוות עשה דספק דאורייתא לחומרא מן התורה. ועיין עוד בשו״ת מכתב לחזקיהו (סוכה מב: דף צ״ב ע״א), ובשו״ת אור לי (דף קמ״א סוף ע״ב), ולימודי ה׳ (לימוד

הערות וציונים

76. עיין להרב המגיד בפ״א מהלכות שביתת עשור ה״ו, ובב״י סימן רס״א (ס״ב). ועיין באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אותיות ק״ה - קט״ז.

אוצר ההלכה

קפ״ד), ובשו״ת כפי אהרן ח״א (דף ל״ח ע״א). ולפי זה שפיר כתב הרב בן איש חי לסמוך על ספק ספיקא להתיר לקדש מבעוד יום. ובאמת דמה שכתב הגרע״א דמרן הכסף משנה בהלכות קרבן פסח פליג על דברי המרדכי, כבר כתבנו במקום אחר[77] שגם מרן הכסף משנה מודה לדברי המרדכי, ושאני קטן שאינו חייב במצוות לא מן התורה ולא מדרבנן, להכי שפיר סמכינן על דברי המרדכי. ועוד שנראה, דנקטינן כדעת רוב הפוסקים דסבירא להו שתוספת מחול על הקדש הוי מן התורה, וכמו שכתב מרן החיד״א במחזיק ברכה (סימן רס״א סק״ו)[78], שדעת הרי״ף [יומא ב:] והרא״ש [שם פ״ח סימן ח׳] והרמב״ן [תורת האדם ענין אבילות ישנה עמוד רנ״א] והרשב״א [ראש השנה ט. ד״ה הא] והר״ן [יומא ב: ד״ה ת״ר ועניתם] וסיעתם, כולהו סבירא להו שיש מצות תוספת מחול על הקודש. והרדב״ז [ח״ה] בלשונות הרמב״ם (סימן (קל״ג) [קי״ג ורס״ח) כתב, שאף הרמב״ם מודה שיש דין תוספת לשבת. ע״ש. וכן כתבו התוספות (פסחים צט:) בד״ה עד, והרא״ש שם [פ״י סימן ב׳], שסעודת שבת ויום טוב מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמרינן בברכות (כז:). ע״ש. וכן כתב הארחות חיים ([הלכות שבת דין קידוש היום] דף ס״ג ע״ד אות י״ח), בשם רב האי והראב״ד והרשב״א לענין הקידוש. וכן כתב הכל בו (סימן ל״א דף ל״ד ע״ג). ומכל מקום טוב להחמיר כמו שכתב בספר חסידים (סימן רס״ט), שאם סעד בליל שבת מבעוד יום, יש לאכול כזית אחר שיהיה לילה ודאי. וכן כתב הב״ח ((סוף) [ריש] סימן תע״ב) בשם המהר״ל מפראג [גבורות ה׳ פרק מ״ח]. (והרב עולת שבת [סק״א] תמה על זה דהא תוספת שבת דאורייתא. ותירצו הרב אליהו רבה [סק״ב] והרב תוספת שבת [סק״ג], דבגמרא (שבת דף קי״ז סוף ע״ב), נפקא לן שלש סעודות מדכתיב (שמות ט״ז), אכלוהו ״היום״ כי שבת ״היום״ לה׳, ״היום״ לא תמצאוהו בשדה. שלש פעמים ״היום״ נגד שלש סעודות שיהיו בעיצומו של יום, והביאם החיד״א בספר ברית עולם על הספר חסידים (סימן רס״ט). ועיין מחזיק ברכה (סימן רס״ז סק״ה)[79]. ודו״ק). ואע״פ שהט״ז (סימן רצ״א סק״ו) אחר שהביא דברי הספר חסידים הנ״ל, כתב, ולי נראה שכיון שתוספת שבת דאורייתא, אפילו גמר סעודתו קודם הלילה שפיר דמי. ע״ש. ובלאו הכי לדעת כמה ראשונים כל ענין שלש סעודות של שבת אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכמו שכתוב בתשובת הרשב״א חלק ה׳ (סימן ג׳), ובספר פרדס הגדול לרש״י (סימן צ״ח). וכן כתב רבנו ישעיה הראשון (פסחים צט:), ובשו״ת מהרי״ל (סימן צ״ד [אות ב׳]). וכן כתב המבי״ט בקרית ספר ([הלכות שבת] פרק כ״ט), ובאליה רבה (סוף סימן קס״ז) בשם התוספות יו״ט [מלבושי יום טוב סימן קס״ז סק״ד]. מ״מ טוב להחמיר.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הערה ג׳)

פז) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב״י (דף קע״ד ע״ב שטה מ״ז), ויש לומר דכיון דאיכא רבותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע וכו׳, לא מקרי אוכל קודם זמן קריאת שמע כו׳. נ״ב: ודוחק, ולי נראה כו׳. לחם חמודות [דברי חמודות ברכות פ״ד סימן ו׳] אות כ״ט.

(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״א)

פח) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב מג״א (סק״ב), ועכ״פ הנוהגים להתפלל בחול ערבית משחשיכה, אף ש(ה)מתפללים בערב שבת מבעוד יום. כצ״ל.

(שמוש חכמים)

פט) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב״י (שיטה ן׳), ומ״מ לא מקרי אוכל קודם קריאת שמע. נ״ב: ועכ״פ הנוהגים להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, מ״מ כשיגיע חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע אסורין להתחיל לאכול, דלא נפקי כלל בקריאת שמע דיממא. מג״א ז״ל (סק״ב).

(יד אהרן – הגב״י)

צ) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב מג״א (סק״ב), ולאכול מיד [וכו׳] ולא ראה [וכו׳]. הנה בב״י שלפנינו כתובים דברי הרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳] אלו, דרב קרא קריאת שמע אחר צאת הכוכבים, ולא סמך גאולה לתפלה. ולעניין הקושיא, אפשר דדעת הב״י בפירוש דברי הרא״ש, דבאמת מתחלה קורא קריאת שמע ומתפלל. ובאמת שהמעין בטור יראה קצת שדעתו כן היא. ומה שכתב הרא״ש, ולא סמך גאולה לתפלה, ר״ל בלילה בזמן קריאת שמע, דמה שסומך בפלג המנחה אין זו סמיכה, כיון שהיא קודם זמנה, ולכך הוצרך הב״י לתירוצו. וז״ל הש״ע (סימן רל״ה ס״א): ואם הצבור מקדימין לקרות קריאת שמע מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשהגיע זמן קורא קריאת שמע בלא ברכות. וכתב העטרת צבי נחלת צבי ז״ל: יתפלל עמהם, ולהתפלל עם הצבור עדיף מסמיכות גאולה לתפלה וכו׳. ומבואר דמה שסומך קודם הזמן אינו מועיל כלום.

(ברכת דוד)

צא) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב מג״א (סק״ב), לאכול מיד וכו׳, ועכ״פ הנוהגים [וכו׳]. אבל האחרונים חולקין, מאחר שקורא כבר קריאת שמע מפלג המנחה ואילך מותר להתחיל ולאכול, ולכשיגיע זמן קריאת שמע יקרא. והתוספת שבת [סק״ד] לא הבין כן מדבריו, אלא מפרש בענין אחר דבריו, ואינו נכון. גם מה שכתב המג״א בשם הרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳], אינו מבואר כן בהרא״ש, אלא שהוא מפרש דברי הרא״ש כן, וכן פירשו הלחם חמודות [דברי חמודות שם אות כ״ט], אבל אינו מוכרח בדברי הרא״ש. עיין שם.

(בגדי ישע)

צב) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב בנר ישראל ([מג״א] סק״ב), ולא ראה מה שכתב הרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳] כו׳. המעיין בב״י שכתב כן על הרמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ז] ומהר״י אבוהב, אין מדקדקין בזמנה כו׳, משמע

הערות וציונים

77. עיין שו״ת יביע אומר (ח״ט חאו״ח סימן כ״ו אות ה׳). **78.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ק״י. **79.** נדפס לעיל אות ע״ח.

אוצר ההלכה

על נהוג הצבור יש לעשות כך לכתחלה. ולשונו שם קודם שתשקע החמה משמע קודם סוף שקיעה אף שאינו חצי שעה, כמו שכתבו תוספות במנחות (דף כ' [ע"ב ד"ה נפסל]), משקיעת החמה תחלתו, ומשתשקע פירוש סופו, גם הכא הוי מצי למימר קודם שקיעה, אלא קודם שתשקע משמע סתם קודם לילה מתפלל ואוכל אח"כ, ואין מדקדקין בזמנה משום כבוד שבת. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי"ח ע"א)

צג) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב ב"י, ויש לומר דכיון דאיכא רבוותא כו'. עמ"ש הרב מאמר מרדכי ז"ל (בסק"ב). (דברי מנחם – הגב"י סק"ד)

צד) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב במג"א (אות ב'), ולא ראה מה שכתב הרא"ש [ברכות פ"ד סימן ו'] כו'. עיין דרישה [אות א']. (הלכות עולם)

צה) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב הבאר היטב (סק"א), ועכ"פ הנוהגים להתפלל ערבית מבערב שבת מבעוד יום, מ"מ כשיגיע חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע אסורים להתחיל לאכול וכו'. היינו אם התפללו [ערבית] קודם פלג המנחה. אשל אברהם [סק"ב], לבושי שרד [סק"ז]. וביד אפרים [על מג"א סק"ב ד"ה ועכ"פ] פירש דר"ל דרק בערב שבת מתפלל מבעוד יום, אבל בחול מתפלל משחשיכה, בזה גם הב"י מודה דאסור לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע. וכן כתב בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ב]. ובמחצית השקל [סק"ב] [ביאר] דהנוהגין בכל פעם כרבי יהודה [ברכות כו.] [ו]סומכין על רש"י [שם ב. ד"ה עד] ור"ת [שם ד"ה מאימתי], אע"ג שעיקר מה שיוצאין הוא בקריאת שמע שעל המטה[80], כתב המג"א (סימן רל"ה ס"ב [סק"ב]) דרשאין לאכול, אבל המתפללין כל השבוע משחשיכה, א"כ אין מתכוונין לצאת בקריאת שמע שעל המטה, אסור לאכול קודם קריאת שמע שבצאת הכוכבים. ע"כ. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

צו) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב מג"א (סק"ב), ולא ראה מה שכתב הרא"ש [ברכות פ"ד סימן ו'] וכו', כיון שהרב ב"י העתיק דברי הרא"ש הנ"ל, וכתב עליו דברים אלו, וא"כ מוכרח לומר שהרב ב"י ז"ל ימאן בתירוץ זה שכתב המג"א שהתחיל לאכול חצי שעה קודם זמנה, יען שהגמרא אמר סתם בערב שבת, דמשמע אפילו בתוך חצי שעה שקודם זמן ערבית. וכן משמע לשון הרא"ש בריש פרק ערבי פסחים [פסחים פ"י סימן ב'], שכתב, שיכול לאכול ג"כ קודם שתחשך אחר שקיבל עליו השבת, על כרחך ממה שכתב קודם שתחשך, משמע אפילו בתוך חצי שעה סמוך לחשיכה. ועיין מה שכתב הרב דברי חמודות בריש פרק תפלת השחר [ברכות פ"ד] סעיף כ"ט. (מגן בעדי)

צז) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. המג"א (סק"ב) הביא דברי הב"י שהקשה, דאיך יאכל קודם קריאת שמע, ומתרץ, כיון שקרא קריאת שמע מפלג המנחה, אע"פ שצריך לחזור ולקרות, רשאי לאכול. וכתב עליו המג"א, דלא ראה מה שכתב הרא"ש [ברכות פ"ד סימן ו'] דרב קרא קריאת שמע אחר צאת הכוכבים ולא סמך גאולה לתפלה, הרי דלא קרא כלל קריאת שמע מקודם. ע"ש. והנה לא אישתמיט מיניה דברי הרא"ש, שהרי הביאם כאן, אך הב"י לאו ארב קאי, רק לדינא כתב כן, והרי מפורש כן בדברי רש"י ריש ברכות [ב. ד"ה עד] דעיקר קריאת שמע יוצאין במה שקורא על מטתו. ומ"מ אוכל קודם, כיון דהתפלל וקרא קריאת שמע. שוב ראיתי דכן כתב המג"א עצמו לעיל סימן רל"ה (סק"ד) [סק"ב], ואין השגה על הב"י.

שוב ראיתי במחצית השקל [סק"ב], הביא דברי המג"א דלעיל. ושוב ראיתי דהיד אפרים [על מג"א סק"ב ד"ה ועכ"פ] מתרץ דברי המג"א, להנוהגין להתפלל בכל יום כרבנן דאין סומכין ארבי יהודה, א"כ אף בזה אין להם לאכול. והיינו המג"א לשיטתו בסק"א. ולפי מה שכתבתי [סק"א][81], הנוהגין כרבנן אין ראיה דפליגו ארבי יהודה. אולם רש"י סובר דאין יוצאין ידי קריאת שמע לעולם קודם שתחשך אף לרבי יהודה, ומ"מ מותרין לאכול. ולשיטתו צריך לומר דרבנן דאסרו לאכול קודם, לא אסרו בקרא מבעוד יום. ולפי דברי המג"א א"כ יקשה, כיון דנוהגין כרבנן איך יוצאין קריאת שמע בברכותיה. והרמב"ם [הלכות תפלה פ"ג ה"ז] כתב בפירוש דקריאת שמע אין יוצאין אף דעבד כמר עביד. ואולי סבירא להו ג"כ כרש"י, דקראו ג"כ קודם ומותרין לאכול. ודו"ק. (גנזי חיים – סק"ב)

צח) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. וכן כתב ג"כ הרמ"א לעיל סימן רס"א (ס"ב), שהרשות בידו לקבל עליו השבת מפלג המנחה ואילך. ובמג"א סימן רס"ז (סק"ב) הביא קושיית הב"י, דהא קיי"ל [סימן רל"ה ס"ב] דאסור לאכול קודם קריאת שמע, ותירץ המג"א דמירי שהתחיל לאכול חצי שעה קודם זמנה.

וצ"ע, דהא המג"א (סק"א) הביא מהשל"ה [ח"ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ"ב בהגה] והב"ח [סימן תע"ב אות א'], דהמקדימין לאכול סעודת שבת מבעוד יום אחרי שקיבלו שבת מפלג המנחה וכו', יאכלו כזית בלילה כדי לקיים שלש סעודות בשבת. ע"ש. וא"כ לפי"ז גם אם מתחיל לאכול קודם חצי שעה לפני זמנה, כיון דממשיך סעודתו עד תוך הלילה כדי לאכול הכזית פת בלילה כנ"ל, א"כ ידע שתמשך סעודתו בתוך הלילה והוי כמו התחיל באיסור, וכדאיתא להדיא במג"א (סימן תע"א סק"א), והדרא קושיא איך מותר להתחיל לאכול קודם קריאת שמע.

הערות וציונים

80. זהו דעת רש"י שם, אבל ר"ת שם סובר שיוצאים ידי חובה בק"ש שקוראים בפלג המנחה. **81.** נדפס לעיל אות נ"ד.

סימן רסז סעיף ג

ג [7]**בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל, אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו, אומר, ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלם עירך, ברוך אתה ה׳ הפורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלם:**

באר הגולה
ד. טור על פי המדרש ושכן איתא בירושלמי [ושכן כתבו הגאונים]:

אוצר ההלכה

וצריך לומר כיון שעיקר סעודתו נשלמת לגמרי קודם הלילה, רק שממתין לאכול ״כזית״ בלילה, א״כ נחשב גמר סעודתו ביום, והוי כאילו התחיל בהיתר. (התעוררות תשובה)

צט) שם ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. כתב הטור, שמפלג המנחה ולמעלה יכול כו׳, ולקבל שבת בתפלת ערבית, רק שימתין לקרות שמע עד עונתה. וכתב הב״י וז״ל: וכן כתב רבנו ירוחם בח״א [נ״ב דף ס״ו ע״ג]. וא״ת אע״ג שיכול לאכול מיד ונפיק ידי סעודת שבת, מ״מ איכא למיסר לאכול קודם שיקרא קריאת שמע כו׳. ויש לומר כיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע כו׳, אע״ג דמשום דאיכא מאן דסבירא ליה דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מ״מ לא מיקרי אוכל קודם קריאת שמע. עכ״ל. נ״ל להסביר דבריו, דנהי דמשום ספיקא דאורייתא צריך לקרותה משתחשך, אבל איסור אכילה קודם קריאת שמע אינו אלא מדרבנן, ולזה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ודו״ק היטב.

ועיין מה שכתב המג״א כאן (סק״ב), ועכ״פ הנוהגים להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום וכו׳. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן רל״ה (ס״א) בביאור דבריו. (אמת ליעקב)

ק) שם הגה ועיין לעיל סימן רל״ג כיצד משערין שיעור פלג המנחה. עיין מה שכתבתי לעיל סימן נ״ח [דף כ״א ע״ב] ורל״ג [דף מ״ב ע״ב]. ואם לפעמים צבור מקדימין כמו בקיץ, ליכא קפידא, דאיכא סמוכין בתלמידי רבנו יונה [ברכות יח. ד״ה תפלת המנחה] ולבוש [סימן רל״ג ס״א] ואליה רבה [שם סק״א] (ו)לחשוב מתחלת שקיעה כמו שכתבתי לעיל.
(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ג ע״א)

קא) שם הגה ועיין לעיל סימן רל״ג כיצד משערין שיעור פלג המנחה. כתב הרב הלבושים [סוף ס״ב] ז״ל: ולדידי נ״ל מתוך דברי התוכנים האלהיים בפשיטות שיטות גמור הוא, ולא היה דעת רז״ל לעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה. וזה נ״ל הלכה למעשה בכל הדינים הנאמרים בסגנון זה שתלו אותה בשעות היום. ע״כ. קשה לי בדברי הרב ז״ל מדברי התוספות פרק היו בודקין [סנהדרין] דף מ״א ע״ב ד״ה אחד אומר בשתי שעות, וז״ל: תימא אמאי [עדותן] קיימת, ואלו דייקינן בהני סהדי דהאי דקאמר בשתי שעות בתחלת שתים, דהוה ליה קודם הנץ החמה, ועדותן בטלה, דהא תחלת שתים קודם הנץ החמה, כדמוכח פרק מי שהיה טמא [פסחים צג:] דמעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין, והם שמינית היום, דהיינו שעה ומחצה וכו׳. וכאן נראה שמחשבין השעות מקודם הנץ החמה. וכפי זה צ״ע. ואולי לחומרא דשבת מחמרינן יותר לפי סברת הר״ב הלבוש ז״ל. מנימוקי הרב הקדוש מוהר״ש ויטאל ז״ל בס״ה **חיים שנים ישלם** כ״י. ועיין להרב אליה רבה ז״ל (סק״ה).
(פתח הדביר ח״ג – סימן רס״ו סק״ג)

סעיף ג׳

קב) סעיף ג׳ בברכת השכיבנו וכו׳. כתב הטור (עמוד שני שטה י׳), וזה מנהג טעות וכו׳. נ״ב: והרשב״א ז״ל בתשובה (סימן י״ד) כתב, שיש שאין אומרים אותה אפילו בחול, וכך הוא מנהג הספרדים. (כנסת הגדולה – הגה״ט)

קג) שם בברכת השכיבנו וכו׳. בטור, ואדוני אבי ז״ל לא ענה אמן. פירוש, במקומו טוליטילא, על ברכת המולך דרישא. (מאורי אור חלק קן טהור – דף קס״ה ע״ב)

קד) שם בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל. כתב הטור (דף קע״ד ע״ב שיטה ו׳), ואינו נכון כו׳. נ״ב: עיין בתשובות הר״ש בן הרשב״ץ ז״ל (סימן רנ״ה).
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״א)

קה) שם בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל. וכן כתב הרדב״ז בספר מגן דוד דף (ל׳) [כ״ז ע״ד], דטועים החותמים שומר עמו ישראל.
(ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״א)

קו) שם בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל. הטעם כתב רבנו הטור דבשבת אינו צריך שמירה. ועיין להרב ט״ז ז״ל [סק״א], ולהרב מוה״ר יהודה עייאש ז״ל בספר וזאת ליאודה בביאור ענייני השלום (דף י״ט ע״א וב׳). ועיין מה שכתבתי אני עני לקמן סימן ר״ף [סק״א] בס״ד. ועיין דברי הזהר חדש [רות, דף ע״ט ע״ב] שהבאתי לקמן בסמוך (אות ו׳)[82], דאמירת שומר עמו ישראל נאסר כמו והוא רחום, דהוי קלנא ח״ו למלכא, דהיינו השבת כיע״ש. (פתח הדביר ח״ג – סק״ג)

קז) שם בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל. כתב הטור, ובטוליטילה נוהגין לחתום בשבת כמו בחול, שומר עמו ישראל לעד, ואינו נכון כו׳. נ״ב: עיין ג״כ שופטים רבה פרשה ה׳ [פסקא ט״ו], קריאת שמע חותמת בשלום כו׳. (המאיר לארץ – סולובייצ׳יק)

הערות וציונים

82. נדפס לעיל אות ה׳.

אוצר ההלכה

קח) שם בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל.

בבאור הגר"א [סק"ד] ציין מקורו לירושלמי. ואינו לפנינו. ויעוין בספר מגן אבות להמאירי (נדפס מחדש מכת"י [מהדורת לונדון תרס"ט] עמוד כ') דמוכח שגם בחול אמרו ופרוס. ועמ"ש בהגהות חלק שלמה סוף סוכה. ויעוין באשכול להראב"ד (הלכות מנחה ומעריב [סימן כ"ו עמוד 60]) שהביא, אמר רבא משל לרועה, כשצאן במדבר בין הזאבים מתפלל על שמירתן, וכשצאן בעיר אינו מתפלל על שמירתם. בחול שרים ממונים על העולם צריך לומר שומר עמו ישראל, דכמה מקטריגים לישראל בכל יום, כיון שנכנס שבת כולם זזים, ונשגב ה' לבדו, והצאן נשמרים תחת סוכת שלום, כמ"ש[83] הפורס וכו'. ע"ש. ויעוין בזוהר הקדוש פרשת בראשית (דף מ"ח ע"א), ויקהל (דף ר"ה ע"א), שם (דף ר"ז ע"א) ופרשת פנחס (דף רמ"ג ע"ב), ובנצוצי אורות פרשת תרומה (דף ק"ל ע"א) שאך בתפלת ערבית אין לומר (ויהי) [והוא] רחום, אבל לא ישמיט בזמירות. ועיין בהלכות קטנות ח"ב (סימן קע"ב) שצריך לומר. ועמ"ש שם. (נפש חיה – מרגליות)

קט) שם בברכת השכיבנו אינו חותם שומר את עמו ישראל.

בערבית של שבת בברכת השכיבנו, אחר "והגן בעדינו", מסיים, ופרוס עלינו ועל ירושלים עירך סוכת שלום, בא"י הפורס סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים, אמן. ואינו חותם כמו בערבית של ימי החול, השומר את עמו ישראל לעד, כי בשבת אין ישראל צריכים להתפלל לשמירה, כי השבת עצמה היא השומרת על ישראל. כן כתב הטור (סימן רס"ז). וז"ל ראבי"ה (סימן ל"ג): ראיתי בירושלמי[84], שבברכת השכיבנו מסיים שומר עמו ישראל לעד, אמר רבי לוי הדא דתימא בחול, אבל בשבת ויום טוב חותם פורס סוכת שלום. וכן הוא עוד שם סימן קצ"ו (עמוד רמ"ג). ועיין עוד שם סימן פ"ז (עמוד ס"ה). גם הרב המנהיג (הלכות שבת אות ג') כתב, שבליל שבת חותמים בא"י הפורס סוכת שלום, ואין חותמים השומר עמו ישראל, כי אין צריכים שמירה אם ישמרו את השבת, דכתיב מזמור שיר ליום השבת, יום ששובתין כל המזיקים בעולם. וכן כתב הרוקח (סימן מ"ט) בשם הירושלמי פרק א' דברכות. וכן במדרש תהלים (מזמור ו') איתא, וחותם בשבת ויו"ט הפורס סוכת שלום עלינו, ובחול שומר עמו ישראל. ובזוהר (פרשת ויקהל דף ר"ה ע"א) איתא, ולא בעינן לצלאה על נטורא בליליא דשבתא, כיון דישראל נטירין ברוחא קדישא וסוכת שלום פריסת גדפהא עלייהו, ואינון נטירין מכלא, ואי תימא הא תנינא דלא יפוק בא נש יחידאי לא בליל רביעאה בשבת ולא בליליא דשבתא, ובעי בר נש לאסתמרא, והכא אמרינן דבליליא דשבתא נטירין בני נשא מכל מקטרגין דעלמא, ולא בעינן לצלאה על נטורא. תא חזי הכי הוא ודאי וכו', אלא דבר נש יחידאי בעי לאסתמרא, דאע"ג דלא יכלין לשלטאה אתחזיין לזמנין, אבל לעמא קדישא נטירו אשתכח בשבתא. ע"כ. והנה הב"ח (סוף סימן רס"ז) קרא תגר על בני אשכנז הנוהגים לסיים בשבת כי אל שומרנו וכו' ושמור צאתנו ובואנו וכו', וכתב שמנהג טעות הוא, והנהיגו אותו שליחי צבור שאינם מהוגנים. והמג"א [סק"ג] יישב על פי דברי הזוהר הנ"ל, שיש חילוק בין יחיד לרבים. ולכן יש לומר ושמור צאתנו ובואנו, דקאי על כל יחיד ויחיד, אבל החתימה הפורס סוכת שלום וכו', מיירי על כלל ישראל. ע"כ. וכן כתב בשלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ"ג ע"ד).

ולפ"ז ניחא הא דאמרינן (בשבת כד:) דרבנן תקינו ברכה מעין שבע בליל שבת משום סכנה. ופירש רש"י [ד"ה משום], דהיינו סכנת המזיקים, כי לא היו בתי הכנסת שלהם ביישוב, ובליל שבת היו באים הכל לבהכ"נ, וחששו חכמים שאם ימהרו לצאת, אלו ששהו לבא יבאו לידי סכנה, לפיכך תקנו להאריך בתפלה על ידי ברכה מעין שבע. ע"כ. וכן כתב במחזור ויטרי (סימן ק"ה עמוד פ"ג), שתקנו ברכה מעין שבע מפני הסכנה, כדאיתא בפסחים (קיב:), לא יצא אדם יחידי בלילי רביעיות ובלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת יוצאת וכו', ואף בדרי בתראי לבתר דאביי גזר עלה שלא תעבור ביישוב לעולם, מ"מ איכא סכנת נפשות וכו', וחשו חכמים שמא בתר דנפקי צבורא, מאן דלא צלי בהדייהו ומתפלל יחידי יסתכן. ע"ש. והיינו משום שעל היחיד מוטל לשמור עצמו לבל יסתכן מן המזיקים, לכן תקנו ברכה מעין שבע. והנה ז"ל הטור (סימן תפ"ז), כתב בעל (העיטור) [המנהיג][85] [הלכות פסח סימן נ"ב] בשם רבנו נסים גאון, שאם חל פסח בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע, משום שלא נתקנה ברכה זו אלא משום המתאחרים לבא לבהכ"נ, ויסתכנו מן המזיקים, ובפסח אין צריך, כי ליל שמורים הוא לה'. וכן כתבו הרבה פוסקים. וכן פסק מרן בש"ע (סימן תפ"ז [ס"א]). והקשה הראש יוסף [אישקאפה, סק"א], שהרי כתב הטור שבכל ליל שבת חותמים הפורס סוכת שלום, ואין אומרים השומר את עמו ישראל, שבשבת אין צריכים שמירה, ואע"פ כן תיקנו ברכה מעין שבע, ואם כן גם כשחל פסח בשבת למה לא יאמרו ברכה מעין שבע. ולפי האמור ניחא, שתקנת ברכה מעין שבע היתה בשביל יחידים המתאחרים, ואמנם היחידים צריכים להשמר מן המזיקים, כמו שאמר הזוהר, מה שא"כ ליל פסח ליל שמורים הוא לה' גם על היחידים. שוב ראיתי שכן תירץ הרב שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ"ז ע"ג). והרב יד אהרן (סימן תפ"ז [הגה"ט]) תירץ, שהשבת אינה שומרת על העם שבשדות, דאתרא דשכיח היזקא הוא, אבל ליל פסח שהוא ליל שמורים אצולי מציל גם על העם שבשדות. ע"ש. ויש סיוע לזה מלשון הרב ר' דוד אבודרהם (דף נ"ז ע"ד) [סדר תפלות הפסח עמ' רי"ד]. ודלא כמו שכתב הרב קמח סולת (דף קט"ו ע"א) בשם הרב יוסף עליכם. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן כ"ה אות ט"ז). והנה בספר הפרדס לרש"י (ריש סימן ג') כתב בשם רב נטרונאי גאון, שבליל שבת אין לומר פסוקי יראו עינינו, משום דשכיחי מזיקים בליל שבת יותר מבחול, הילכך יש למהר

הערות וציונים

83. בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן פ') הגרסא "ועל כן צ"ל". **84.** הראבי"ה ציין לירושלמי פ"א דברכות, ולא נמצא לפנינו. **85.** כך תקנו בטור מהדורת שירת דבורה.

אוצר ההלכה

ולסיים התפלה. וכן כתוב בספר העתים (עמוד קע״ג) בזה״ל: דהני פסוקי דיראו עינינו לא תקינו אלא בחול אבל לא בשבת, כיון דשכיחי שדים ומזיקים וצריכים ישראל להכנס לבתיהם קודם שתחשך. ע״ש. וכן הוא בסדר רב עמרם גאון (מהדורת מוסד הרב קוק עמוד ס״ב), ובספר שבולי הלקט (סימן ס״ה). וצ״ע. ואפשר שהוא מפני שאין מוחזקים כולם לשומרי שבת. והשבת מגינה רק על שומרי שבת. ודו״ק.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ו׳)

קי) שם אינו חותם שומר את עמו ישראל. בט״ז (סק״א) מביא הטור בשם (המדרש רבה) [הזוהר] [בראשית דף מ״ח ע״א] דשבת אין צריך שמירה. ואמרתי רמז לדבר ״אם שמר תשמרון״ [דברים י״א, כ״ב], ר״ל אם חפצים אתם להשמר, אזי תשמרון המצוה הזאת של שבת. עיין במדרש רבה פרשת ראה [פרשה ד׳ פסקא ד׳], דאיתא התם, מהו את כל המצוה הזאת, זו השבת. (ברית אברהם – אות רל״א)

קיא) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. כתב הטור (ע״ב שטה כ״א), ואין לומר ושמור צאתנו כו׳. נ״ב: ואין לומר כי שומרינו כו׳. כצ״ל. ב״ח [אות ג׳]. ושם קרא תגר על המנהג שנוהגים עכשו לאמרו במקומו. ועיין בספר הלבוש [ס״ג]. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ג)

קיב) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. ואף דלפי מה שכתוב בזהר (פרשת ויקהל [דף ר״ה ע״א] שהועתק במג״א סוף הסימן), יש לומר בערבית דשבת ושמור צאתינו ובואינו, כתב בש״ע כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס עלינו וגו׳, ולכן כתב הטור בשם בעל המנהיג [הלכות שבת סימן ד׳], ואין לומר ושמור צאתינו ובואינו, כי הוא להסמיך מעין חתימת החול. ע״ש. (בן יוחאי – מענה קל״ב)

קיג) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. הרב מג״א ז״ל (סק״ג) מחלק בשם הזוהר הקדוש [שמות דף ר״ה ע״א] בענין זה דשבת אין צריך שמירה, דהיינו דוקא לרבים אבל לא ליחיד, ועיין מה שכתבתי אני עני ואביון שם בסימן ר״ף [סק״א] בס״ד. (פתח הדביר ח״ג – סק״ד)

קיד) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. כתב הטור, ואין לומר ושמור צאתינו כו׳. עיין בב״ח ז״ל [אות ג׳] שקרא תגר על מנהג בני אשכנז שאומרים אותו כו׳. והגם שהלבוש [ס״ג] כתב לישב המנהג, מ״מ אין דעתו דעת זקנים נוחה. ע״ש. ועיין בט״ז (בסק״א) דגם הוא קרא תגר, ושהטעם שכתב הלבוש אין זה מספיק כו׳, וע״ש הטעם שכתב הוא ז״ל. ואתמהא שלא זכר לדברי רב חמ״א הב״ח ז״ל. ועיין במג״א (סק״ג) שכתב טעם למנהג זה על פי מה שכתוב בזוהר הקדוש [שמות דף ר״ה ע״א] דמחלק בין יחיד לרבים, דיחיד בעי שמירה, ובכן דוקא שומר עמו ישראל אין אומרים כו׳, אבל ושמור צאתינו, יש לומר דקאי אכל יחיד כו׳. ע״ש, ובשלמי חגיגה (דף קצ״ג ע״ד). ועיין מה שכתבתי לקמן בס״ד בסימן תפ״ז בהגה״ט [סק״ח]. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ה)

קטו) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. עיין באר היטב (סק״ב). ועיין באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש שכתב, דאין קפידא על הנהוג לומר ושמור צאתנו וכו׳, כי יש לומר שרק לשון ברכה דהשומר וכו׳ לא שייך בעומד לפני המלך הנורא על כל סביבותיו, משא״כ לשון ושמור צאתנו כו׳ מבאר שהבקשה מאבינו מלכנו, שגם בבחינת הרחקה מאתו קצת יהיה לנו שמירה, והיינו לגבי ימי החול. ובקריאת שמע שעל המטה יש נוסח בשערי ציון [תחלת שער ה׳] כי אל שומרנו ומצילנו אתה מכל דבר [רע] ומפחד לילה, ואין קפידא לומר כן גם בשבת קדש. יעו״ש. ועיין בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק״ג [ע״א])[86], שכתב בחתימת פורס דבדיעבד יוצא כמו בחול, כמו שכתב האליה רבה [סק״ז]. וע״ש שכתב דעיקר גירסת קדמונים פורס בסמ״ך ולא בשי״ן, וגם עיקר גירסת קדמונים הפורס בדוכתא טובא. יעו״ש שכתב טעם לזה. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

קטז) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ב), משמע דאין לומר כי אל שומרנו וכו׳. בסידור שערי [ה]שמים[87], הביא בשם קונטרס האר״י ז״ל [פרי עץ חיים, שער השבת, פי״א ד״ה מהחברים] שיאמר עד והושיענו מהרה למען שמך, ואח״כ יאמר ופרוס. אם טעה ואמר שומר עמו ישראל לעד, אם נזכר תוך כדי דיבור יאמר מיד הפורס, ואם שהה אחר כדי דבור מעת שאמר לעד לא יאמר עוד, ואינו צריך לחזור. דרך החיים [סימן ס״ז ס״א] בשם אליה רבה [סק״ז].

עיין בשערי תשובה [סק״ב] בשם מחזיק ברכה [סק״ג][88]. וכן כתב בשו״ת חיים שאל ([ח״ב] סימן (ו׳) [י׳]) שכן הנהיג (מהר״ם [מהר״י] חגיז[89], וכן כתב מהר״י אלגזי בספרו שלמי צבור [דף ר״א ע״ד], ומהר״א (זיין) [חיון] בשם האר״י, ושכן כתב בספר הכוונות [עניין תפלת שחרית דף נ״א ע״ב ד״ה מזמור לתודה] לאומרו. עש״ב. וכן כתוב בניצוצי אורות על האדרא רבא פרשת תרומה [דף קל״ה ע״ב]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ב)

קיז) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. עיין ט״ז (סק״א), האריך למנהגינו למה אומרים ושמור צאתנו, וכתב דאנו צריכין להתפלל גם בשבת לשמירה. ותימה בעיני, דהא אין אומרים תחינה בשבת, רק אם טופס הברכה כך הוא, כמו שאמרו בברכת המזון זונינו ופרנסנו. ואם גם בזה הוא משום טופס הברכה, אין צורך לטעם דמתפללין על השמירה. ונראה דאף דחותמין ופרוס הוא כמו שכתוב בירושלמי[90], והיינו מטעם להראות שהשבת הוא השומר, אבל

הערות וציונים

86. נדפס לקמן אות קל״ה. **87.** להשל״ה. **88.** נדפס לעיל אות ג׳. **89.** עיין בשו״ת הלכות קטנות (ח״ב סימן קע״ב). **90.** לפנינו לא נמצא.

אוצר ההלכה

נוסח הברכה לכן אין משנין, דצריכין להתפלל שישמור אותנו תמיד אף אחר השבת, ומותר משום טופס הברכה, אבל סיום הברכה, כיון דצריך להראות מעלת השבת, משנין, וסומכין על הירושלמי. (גנזי חיים – סק״ג)

קיח) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. עיין בט״ז (סק״א), דלמה אומרים בשבת ושמור צאתינו, הא שבת לא צריך שמירה, ועיין בבא בתרא (י״ד) [ח.] כזה, רבנן לא צריכי נטירותא. (רכוש הים)

קיט) שם אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס וכו׳. כתב במג״א (סק״ג), וברקנ״ט סוף פרשת וירא [ד״ה ובספר היכלות] כתב וכו׳. לא זכיתי להבין, וצריך לראות לשון קדשו של הרקנט בפנים, דלפי שלפנינו משמע דמשום הכי אין לומר שומר עמו ישראל, משום דמזה הלשון משמע שעל האומות שולטין, ובאמת בשבת לא שולטין אכולי עלמא. וזה אינו, דהא באמת שכיחי מזיקין כדאיתא [פסחים קיב:] בלילי שבתות ורביעיות וכו׳, רק דישראל נשמרין בשבת בזכות שבת. אלא דאפשר שכונת הרקנט דכתב שהקב״ה שומר, ובאמת השבת שומר, וזה דוחק, דזה הטעם הביאו כל הראשונים. (אהל ברוך)

קכ) שם אומר ופרוס סוכת שלום. כתב הטור, ופרוס סוכת שלום כו׳. אמרתי אעלה בתאמ״ר מה שפירשתי בימי חרפי בפסוק ״לכן אמר הנני נותן לו את בריתי שלום״ [במדבר כ״ה, י״ב]. ע״כ. דצריך להבין למה נתן לו בחינת השלום תחת אשר קינא במעשה דזמרי יותר משאר מעלות. ונראה דזה נמשך למה שכתב הרב עיר וקדיש מה״ר חיים ן׳ עטר זיע״א בפרשת קדושים בסמיכות הכתובים ״ואת שבתותי תשמרו״ [ויקרא י״ט, ד׳] עם מה שלמטה ממנו ״קדושים תהיו״ [שם י״ט, ב׳] כו׳, דאמר מר, על מה שאמרו רז״ל [עיין רש״י שם] קדושים תהיו, הוו פרושים מן הערויות ומן הערוה, ובזוהר הקדוש [דברים דף ש״א ע״ב] אמרו כי שבעה צדיקים יתכנו להם שבעת ימי השבוע, ואמרו בזוהר חדש [תולדות דף כ״ו ע״ג] כי יום שבת קדש הוא כנגד יוסף הצדיק, והוא סוד השלום, ולזה אנו אומרים שבת שלום, ואנו מברכין הפורס סוכת שלום, והיא בחינת יסוד הכל. ויוסף לצד צדקותו אשר (שמה) [שמר] אות ברית קדש מגשת אל הטומאה, ירש בחינה זו. והוא מה שאמרו ״קדושים תהיו״, דהיינו דתהיו פרושים מן הערויות, ועל ידי כך ואת שבתותי, שתי שבתות, אחת שמירת עצמו מלטמא אות ברית קדש, ואחת שמירת שבת, ושניהם בחינה אחת במידת השלום. ולזה נקראים שני אותות, בשבת אמר ״אות היא״ [שמות ל״א, י״ג], ובמילה אמר ״והיה לאות״ [בראשית י״ז, י״א] כו׳. ע״ש. הנה שמענוה דמי שהוא קנאי וצדיק יסוד עולם לשמור אות ברית קדש מגשת אל הטומאה, יורש בחינה זו של השלום. ובכן פנחס אשר עבר עליו רוח קנא׳ה במעשה של זמרי, כי היכי שיהיו פרושים מן הערויות ומן הערוה, ואל יגשו ח״ו אל הטומאה, לכן אמר, הנני נותן לו זאת אות הברית ברית השלום. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ד)

קכא) שם אומר ופרוס סוכת שלום וכו׳. אין לומר ופרוס סוכת רחמים, ולא לחתום הפורס סוכת רחמים ושלום. הרדב״ז שם [מגן דוד דף כ״ז ע״ד]. וכן מרן בדין זה כתב הנסח סוכת שלום וכו׳ הפורס סוכת שלום. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ב)

קכב) שם אומר ופרוס סוכת שלום וכו׳. הנוסח הנכון ״ופרוס עלינו סוכת שלום, בא״י הפורס סוכת שלום עלינו״ וכו׳. כי כן הוא הנוסח שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן רס״ז). וכן הוא גם בשער הכוונות (דף ס״ט ע״א). ודלא כהאומרים סוכת רחמים ושלום. וכן כתב מרן החיד״א בספר ברכי יוסף בשיורי ברכה (סק״ב)[91], בשם רבינו הרדב״ז בספר מגן דוד (דף ל.) [כ״ז ע״ד]), שהאומרים ופרוס עלינו סוכת רחמים ושלום, וחותמים הפורס סוכת רחמים ושלום עלינו טועים הם. (חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ו׳)

קכג) שם אומר ופרוס סוכת שלום וכו׳. וכשיגיע לאמירה זו ופרוס סוכת שלום כתב מהרח״ו ז״ל שצריך לקום לקבל תוספת נשמה יתירה מבחינת הלילה. כן משמע בסידור מהר״י סרוק ז״ל[92], וכ״כ בספר חמדת ימים [דף מ״ו ע״א], ושכן משמע בזוהר פרשת בראשית [דף מ״ח ע״א]. ועיין שלמי חגיגה (דף קצ״ד ע״א [אות י״ג]). (יפה ללב ח״ג – סק״א)

קכד) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו. כצ״ל. ולא כמו שכתוב בסידורים ופרוס [עלינו][93] סוכת (עלינו) וכו׳, שהרי כבר אמרינן בפתיחה ופרוש עלינו סוכת שלומך, א״כ צריך לעשות שינוי בחתימה. וכן כתב רבנו יעקב בעל הטורים ז״ל, ומשנין בחתימה, שחותם ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך, ברוך אתה ה׳ הפורס סוכת (עלינו) שלום [עלינו][94] ועל עמו ישראל ועל ירושלים. והרב שלמי צבור בשלמי חגיגה (דף קצ״ד ע״א) גריס ועל כל עמו ישראל, וכתב הרב המגיה, במאי דגריס הרב המחבר ז״ל עלינו ועל כל כו׳, הטור וה״ר דוד אבודרהם [סדר מעריב של שבת עמוד קמ״ד ד״ה ערבית] ומרן לא כתבו תיבת כל, אלא עלינו ועל עמו כו׳, איברא שבש״ע הנדפס עם מגינים, ועולת שבת, ומטה יהודה, ומאמר מרדכי, ליתיה לתיבת כל, ברם כלל ספרי הש״ע הנדפס עם באר היטב חדשים גם ישנים איתיה מלת כל, וכן הוא בספר אור הישר (דף כ״ד ע״ג), ובספר קצור של״ה (דף ח׳ ע״א), ובסדור עמודי שמים (דף שכ״ד ע״א), ובכל הסידורים שוה בכ״ל, וכן הוא בספר הכוונות פרי עץ חיים (שער י״ח [שער השבת] פרק י״א דף (ס׳ ע״ב) [ס״ז ע״ד ד״ה מהחברים]). וטעם שמוסיפין בשבת בחתימה ופרוש וכו׳, עיין מה שכתב בסידור

הערות וציונים

91. נדפס באות הקודמת. **92.** עיין בכף החיים (סקי״א). **93.** תוקן על פי קונטרס אחרון, נדפס באות הבאה. **94.** ראה הערה קודמת.

אוצר ההלכה

שערי רחמים לה״ה מה״ר חיים הכהן ז״ל (דף ק״י ע״ב). ועיין בזוהר פרשת בראשית (דף מ״ח ע״א וב׳) ועיין בספר הפרדס לרש״י (דף נ״ה ע״ד). (יפה ללב ח״ב – סק״ב)

קכה) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו. ועל ירושלים עירך, ברוך אתה ה׳ הפורס סוכת שלום עלינו וכו׳. ולא כמו שכתוב בסידורים ופרוס עלינו סוכת וכו׳. כצ״ל לפנים באות ב׳[95] שיטה ב׳, וכן בשיטה ו׳ צריך לומר, ברוך אתה ה׳ הפורס סוכת שלום עלינו ועל וכו׳, כמו שכתב מרן ז״ל דבעינן סמוך לחתימה מעין חתימה, וכמו שכתב מורי הרב אדוני אבי החכמה בספר חיים לראש (דף ל״א ע״ב [אות ד׳]). יע״ש. ובכל הסידורים בסמוך לחתימה חסר ובואנו, והוא תימה. ועיין מה שכתב הרב זכרנו לחיים נר״ו בח״ב (דף כ״ג ע״ב [אות ט״ז]). וצריך לומר בחתימה ועל כל עמו וכו׳, כמו שכתוב בש״ע עם באר היטב כדכתבתי לפנים. וכן איתא בהדיא בזוהר סדר בראשית (דף מ״ח ע״א), ובגין כך בקדושה דיומא מברכינן הפורס סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים, כמו שכתב הרב המגיה בספר שלמי צבור שם [שלמי חגיגה דף קצ״ד ע״א] מכ׳ל הח״י[96].

(יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סק״א)

קכו) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו. ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים עירך, ברוך אתה ה׳ הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים אמן. כצ״ל. שכל הדברים בחתימה צריך לומר סמוך לחתימה. וכמ״ש להדיא הרב טהרת המים נר״ו בשיורי טהרה בהשמטות (דף קפ״ד ע״א). וגם ממני בח״ב (דף ק״ג סוף ע״ד)[97] נשמט תיבות ועל כל עמו ישראל בסמוך לחתימה, שסמכתי על דברי ר׳ יעקב בעל הטורים, כמו שכתבתי שם לעיל (דף י״ד ע״ב). יעש״ב. אבל האמת יותר אהובה, שצריך לומר כל הדברים הנאמרים בחתימה סמוך לחתימה כנזכר. לבי יחי׳ל להמדפיסים מכאן ולהבא שלא ידלגו בסידורים להניח כאמור, וינוחו עליהם ברכות שמים.

(יפה ללב ח״ג – השמטות דף קנ״ב ע״ב)

קכז) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו. ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך, בא״י הפורס וגו׳. כצ״ל, וכן צריך לתקן בנדפס בח״ג (דף קנ״ב ע״ב)[98]. ע״ש. (יפה ללב ח״ה – סק״ב)

קכח) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו וכו׳. ואם טעה בליל שבת ובברכת השכיבנו אמר כמו בימות החול, וכשאמר ברוך אתה ה׳ נזכר, יחתום הפורס סוכת שלום וכו׳. ואע״פ שיש מקום לומר דלא הוי מעין חתימה סמוך לחתימה, שהרי סיים ושמור צאתנו ובואינו, ואפשר דשמירה לחוד ופריסת שלום לחוד, אין להקפיד על כך, דהא דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה, אינו מעכב בדיעבד. וכמו שכתב בשו״ת חקרי לב (חאו״ח סימן ע״ג), **בשם הריטב״א** [בשיטה מקובצת ביצה יז. ד״ה אין] שאין זה מעכב. וכן העלה בשו״ת צפיחת בדבש (סימן ז׳ דף כ״ה ע״א). וכן העלה למעשה בשו״ת מעט מים (סימן כ׳ דף מ״א ע״ב). ושכן דעת הב״ח [סימן קפ״ז אות ה׳] והנהר שלום [שם סק״א]. וכן כתב הגאון שואל ומשיב קמא (ח״ג סימן ק״ע). והובא בכף החיים סופר (סימן קי״ד ס״ק מ״ה). ע״ש. ועיין עוד בספר בית מנוחה (דף רל״ח ע״ב) [דף רמ״ח ע״א מוסף לשבת וראש חודש אות ו׳] **שכתב, שכן** עיקר לדינא. ע״ש. ומצאתי בסידור התפלה להרוקח ח״ב (עמוד (תע״ד) [תע״ב]) שכתב, בליל שבת אומר ושמור צאתנו ובואינו לחיים ושלום מעתה ועד עולם, ברוך אתה ה׳ הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים, ואינו אומר בא״י שומר עמו ישראל לעד, לפי שבשבת אינו צריך שמירה. ומכאן סייעתא גדולה לדברינו. שוב ראיתי בספר אז נדברו (עמוד י״ט) שכתב לדון בזה. וכתב שיש לומר שנחשב כענין אחד. וסיים, גם צ״ע שאולי הא דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה אינו אלא לכתחלה, ואינו מעכב בדיעבד. הילכך יחתום הפורס סוכת שלום עלינו וכו׳. ע״ש. ולא זכר שר מכל האחרונים הנ״ל. עכ״פ לדינא כן עיקר לחתום הפורס סוכת שלום עלינו וכו׳. ודו״ק.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ו׳)

קכט) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלם וכו׳. ואומר ברוך אתה ה׳ הפורש סוכת שלום וכו׳ ועל ירושלים. ובסידורים אינו כתוב בפתיחה ועל ירושלים. והוא טעות, דאיתא כן להדיא במאמר הזוהר הקדוש[99], וכן נקטו הטור ומרן בש״ע. ועיין להרב שלמי צבור [חלק שלמי חגיגה דף קצ״ד ע״א] ולהרב המגיה שם. ועיין בקונטרס חיים לראש [סדר תפלת ערבית אות ד׳, דף ל״א ע״ב] דכבר רשמתי בזה בעזר משדי.

(רוח חיים – סק״ב)

קל) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלם וכו׳. עיין באליה רבה (סק״ו) שכתב לקיים מנהגינו שאין אנו מזכירין ירושלים בהתחלת ופרוס. וע״ש (סק״ז) שכתב, אם חתם שומר עמו ישראל לעד אין מחזירין אותו. ע״כ. ולכאורה נראה, דאם נזכר לאחר שאמר ברוך אתה ה׳, יחתום הפורס סוכת שלום, ומיקרי מעין חתימה סמוך לחתימה, דפריסת סוכת שלום היא השמירה. (תהלה לדוד – סק״א)

קלא) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלם וכו׳. נ״ב: ברוקח [הלכות שבת סימן מ״ט] כתב, וחותם פורס סוכת שלום על עמו ישראל ועל ירושלים, ואומר בלחש ושמרו בני ישראל עד וינפש. (אהל ברוך)

קלב) שם אומר ופרוס סכת שלום עלינו ועל ירושלם וכו׳. בסידורים לא מוזכרת ירושלם כי אם בחתימה. יש שאומרים סכת רחמים ושלום, ובש״ע אין מלת רחמים כתובה

הערות וציונים

95. נדפס באות הקודמת. **96.** ר״ת הרב חמדת ימים (פ״ו דף מ״ו ע״א ד״ה שמע). **97.** נדפס לעיל אות קכ״ד. **98.** נדפס באות הקודמת. **99.** לענין הפתיחה לא מצאנו בזוהר, אבל לענין נוסח החתימה עיין זוהר בראשית דף מ״ח ע״א.

אוצר ההלכה

לא בפתיחה ולא בחתימה, וכן הוא בסידור חקת עולם. אמנם השערי תשובה [סק"ב] העתיק משם המחזיק ברכה[100] בפתיחה, מלת רחמים, ולא בחתימה, וכן נדפס בסידור תפלת ישרים. ולדעתי שבטעות נכתבה מלת רחמים במחזיק ברכה, שהרי מרן חיד"א גופיה בשיורי ברכה [סק"ב] כתב בפירוש משם הרדב"ז [בספר מגן דוד דף כ"ז ע"ד] שלא לאמרה, וסיים שכן היא דעת מרן, שכתב בפתיחה ובחתימה רק סכת שלום. ע"ש. וכן היא הנוסחא בשער הכוונות [דף ס"ט ע"א ענין ערבית ליל שבת] ממש כנוסחת הש"ע, ולא יתכן שחזר בו בלי סיבה וטעם מספיק. (נתיבי עם)

קלג) שם אומר ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלם עירך ברוך אתה ה' הפורס וכו'. עיין להרב אליה רבה ז"ל (ס"ק [ו']) ולעט"ר מעלת הרב א"א הרא"ש ז"ל בספר הבהיר צפיחת בדבש (סימן י"א). ויש להטעים ה' דבראש תיבת הפורס. יחוס הזוהר ה' עילאה בשער הבינה, שהוא בחינת סכת שלום, ובפרט בשבת ויוה"כ ושמיני עצרת שהם בבחינת זו. וכן בראשון דפסח בחינת יציאת מצרים בשער הזה, ושני ימים דשבועות שהוא מתן תורה עיקר בשער זה בחינת אנכי. הרב מאורי אור אשכנזי ז"ל בחלק בארי שבע (דף ק"ג ע"א הלכות שבת)[101].

(פתח הדביר ח"ג – סק"ה)

קלד) שם ופרוס וכו'. עיין שערי תשובה [סק"ב] בשם האר"י, דבשבת אין להתפלל בעינים סגורים, ויתפלל מתוך הסידור. [ע"כ]. ופעם אחת העזתי פני ברבנו הקדוש זללה"ה, שהיה הווילון משוך קצת מהחלון, ולפי השערתי לא התפלל מתוך הסידור רק מן אתה קדשת עד סוף הברכה מקדש השבת, אבל שלש ראשונות ושלש האחרונות התפלל בעינים סגורים. והרבה ענינים למדנו אז בראותינו, אך אין כאן מקומו רק למסור פה אל פה. (גנזי חיים – סק"ד)

קלה) שם ברוך אתה ה' הפורס וכו'. ובדיעבד יוצא [אם חתם] כמו בחול, כמו שכתב האליה רבה [סק"ז]. ועיין מה שכתבתי לעיל (ברכות י"ט [דף ו' ע"א]) עיקר גרסת קדמונים פורס בסמך ולא בשין, וגם עיקר גרסת קדמונים הפורס בדוכתי טובא בזוהר [בראשית דף מ"ח ע"א], ומדרש נעלם [זוהר חדש דף ק"א ע"ד], ותקונים [תקון כ"א דף נ"ג ע"ב], ואבודרהם [סדר מעריב של שבת, עמוד קמ"ד ד"ה ערבית], וטור וש"ע, ואינהו בקיאי טפי בלשון, כמו חונן הדעת ולא החונן, ואפכא הרוצה בתשובה. וגם יש להטעים ה' בראש תיבה. (יחוס) [וסוד][102] הזוהר ה' עלאה בשער הבינה, שהוא בחינת סוכת שלום. ובפרט בשבת ויוה"כ ושמיני עצרת שהם בבחינה זו, וכן בראשון דפסח בחינת י"מ [יציאת מצרים] בשער הזה [שער הבינה] כמו שאומר הזוהר, ושני דשבוע[ו]ת [ז' בסיון] קיי"ל שהוא מתן תורה[103] עיקר בשער זה בחינת אנכי. ועיין מה שכתבתי לעיל ברכות ל"ח [דף ס"ג ע"ב] בהשמטה, וגם על פי מה שכתבתי (ברכות י"א [ע"ב] [דף ג' ע"ב]) שאינו צריך לכפול ופרוס בהשכיבנו, מ"מ נתיישב מנהגא שכופלין לרמיזא דקרא שלום שלום בפמליא שלמעלה ומטה. ואולי מהאי טעמא נהגו מלפנים לכפול שלום איש לרעהו, כמו שכתוב סוף פ"ה דגיטין [סב.], ובשבת שלום מן הסטרא אחרא, בפרט שבת לה' בעסק תורה שנקראת שלום. ואולי מהאי טעמא נוהגים במאמר תלמידי חכמים מרבים שלום בערבית.

(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ג ע"א)

קלו) שם ברוך אתה ה' הפורס וכו'. ונראה שאם טעה בליל שבת וחתם כמנהגו בחול "השומר את עמו ישראל לעד" יצא, כי מבואר בסדר רב עמרם ח"ב (דף [כ"]ה ע"א) וז"ל: והכי אמר רבנו שר שלום, שגם בלילי שבתות וימים טובים במעריב לומר "שומר עמו ישראל לעד", ובישיבה ובבית רבנו שבבבל אין המנהג כן, אלא תחת שומר עמו ישראל חותמים פורס סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים. ע"ש. וכן הוא בספר העתים (עמוד קע"ג), ובספר הפרדס ([מהדורת תרפ"ד] עמוד ש"ח), ובספר המנהיג ([מהדורת תרט"ו] דף כ"ג סע"ב), ועוד. ולכן בדיעבד מיהא אם חתם בליל שבת "השומר את עמו ישראל לעד" יצא. וכן מצאתי מפורש להדיא בארחות חיים (דף ס"א ע"ג [הלכות שבת סימן ב']) וז"ל: ובברכת השכיבנו חותם פורס סוכת שלום וכו', ואם חתם "שומר עמו ישראל לעד", אין מחזירין אותו, דהכי אמר רב שלום גאון שבישיבה לא היו משנים לא בשבת ולא ביו"ט וכו'. ע"ש. וכן הוא בספר כל בו (סימן ל"ה). ע"ש. ועיין בראבי"ה ברכות (סימן ל"ג וסימן פ"ז), ובהערת הרב המו"ל שם. ובטור (סימן רס"ז). ובדברי הר"ר דוד אבודרהם (בדף מ' סע"א והלאה) [סדר מעריב של שבת עמוד קמ"ה]. ע"ש. וכן פסק האליה רבה (סימן רס"ז סק"ז) שאם טעה וחתם בליל שבת בא"י שומר את עמו ישראל לעד, אין מחזירים אותו. ע"ש. הילכך בין אם טעה בחול וחתם "הפורס סוכת שלום" וכו', ובין אם טעה בשבת וחתם כמעשהו בחול "השומר את עמו ישראל לעד", אין מחזירים אותו.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ו')

קלז) שם ברוך אתה ה' הפורס וכו'. כתב בכף החיים (סימן רס"ז אות ט'), אם טעה וחתם בליל שבת השומר עמו ישראל, אע"פ שאין מחזירין אותו, מ"מ יש לו לומר אח"כ ופרוס עלינו סוכת שלום, ברוך הפורס סוכת שלום עלינו וכו', בלי שם ומלכות. לפי שיש לזה טעם על פי הסוד, כמבואר בשער הכוונות (דף ס"ט ע"א [ענין ערבית ליל שבת ד"ה ונראה]). ע"כ. ובספר מנוחת אהבה [ח"א פ"ו הערה 16] חלק על זה, והוכיח כן ממה שכתב מרן בש"ע (סימן רצ"ד ס"א), מי שטעה במוצ"ש ולא אמר אתה

הערות וציונים

100. בשערי תשובה היה כתוב במח"ב והבין הרב המחבר שהכוונה למחזיק ברכה. אולם בש"ע מהדורת פריעדמאן הגיהו ל"משנת חסידים" (מסכת ערבית דשבת פ"ג משנה ג'). **101.** נדפס לקמן אות קל"ה. **102.** הגהת מרן רה"י שליט"א. **103.** במקור היה כתוב מ"ת ומרן רה"י שליט"א פתח "מתן תורה". וציין להמג"א ריש סימן תצ"ד.

אוצר ההלכה

חוננתנו, אינו חוזר, לפי שצריך להבדיל על הכוס, ובמקום שאמרו שאינו חוזר להתפלל מיד כשסיים הברכה, אינו חוזר. ואם רצה להחמיר על עצמו אינו רשאי. ומבואר בהרא"ש (פרק תפלת השחר [ברכות פ"ד] סוף סימן (י) [י"ז]), דהיינו משום דחשיב הפסק. ע"כ. ואינה ראיה כלל, דהתם באמצע תפלת שמנה עשרה, ודאי שכל הוספה מגרעת, שאפילו לקדיש וקדושה אסור לו להפסיק, מה שאין כן בין גאולה לתפלה של ערבית, שמותר להפסיק אפילו כדי לענות אמן דברכות, כמו שהעלתי בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סימן ל'). והוא קל יותר אף מבין הפרקים של קריאת שמע וברכותיה. וכמו שכתבו המג"א (סימן רל"ו [סק"א]), והאליה רבה (סימן תכ"ב [סק"א]), שמותר להכריז שם על יעלה ויבא בליל ראש חודש, אלמא שהפסק בין גאולה לתפלה של ערבית קל יותר אף מבין הפרקים. וכן העלה בשו"ת מהר"י שטייף (סימן ס"ה) כדברינו. ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סימן י'). הילכך אין להקפיד על סיום ופרוס עלינו וכו'.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ו')

באר הגולה

רסח דין הטועה בתפלת השבת. ובו י"ג סעיפים:

א [א]אומר ויכולו בתפלת ערבית:

א. שבת קי"ט [ע"ב]:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' אומר וכו'. כתב הטור (דף קע"ד עמוד ב' שיטה ל"ג), ויותר נכון לאמרו, דגרסינן בפרק כל כתבי [שבת קיט:] וכו'. נ"ב: הנוהגים לומר בתפלה, וכן כתוב בתורתך ויברך אלהים, ואין מתחילין ויכלו, טועים הם. הרב חיים עובדיא ז"ל בתשובה כתיבת יד. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

ב) שם אומר וכו'. מה שכתב מו"ה כנסת הגדולה (בהגה"ט)[1], הנוהגים לומר בתפלה וכן כתוב בתורתך ויברך אלהים, ואין מתחילים ויכולו טועים הם. הרב חיים עובדיא ז"ל כ"י. וטעות הוא, דסוברים דמה שכתוב וכן כתוב בתורתך, קאי אדלפניו, אמה שכתוב וברכתו מכל הימים וקדשתו, ולא היא, דמה שכתוב וכן כתוב בתורתך קאי נמי אלפני פניו, שהוא תכלית מעשה שמים וארץ, וא"כ צריך להתחיל מויכלו וכמבואר בלשון רבנו הטור ז"ל. ואי משום שבזה אנחנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית, ובעדות כתיב "ועמדו שני האנשים" [דברים י"ט, י"ז], ודרשינן [שבועות ל:] אלו העדים שצריכין להעיד ביחד כמו שכתוב בטור, לאפוקי יחיד, כבר כתב הט"ז כאן (סק"ה) דיכול היחיד לאומרו אלא שלא יתכוין לשם עדות כי אם כקורא בתורה. עיין עליו. וכמו כן כשמקדש על הכוס יכול לאומרו אף שהוא יחידי. אך מ"ש ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה, דהיינו עשרה, זה הדבר צל"ע. ועיין מה שכתוב בתיקונים (תיקון ס"ט דף צ"ט ע"א). (יפה ללב ח"ד – סק"א)

ג) שם אומר ויכולו וכו'. צריך ליזהר כשאומר קידוש בליל שבת שיבואו אצלו כל בני ביתו, אנשים ונשים והמשרתים שלו, לשמוע הקידוש כדי שיצאו ידי חובתם, כי הוא כבר קידש בערבית, ולהכי הוא דאתא בשביל בני ביתו, וזכרהו על היין. ועיין סימן רע"א סעיף ב'. וכה יעשה בקידוש היום ובהבדלה.

ועיין מה שכתבתי לקמן בסימן רצ"ו [סק"ג] בס"ד. (רוח חיים – סק"א)

ד) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. הנוהגים לומר ויכולו קודם ערבית אחר מזמור שיר ליום השבת, יחזרו לאומרו אחר שיתפללו העמידה. הרמב"ם בתשובותיו בספר פאר הדור (סימן קי"ו). (ברכי יוסף – סק"א)

ה) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. יש מקומות שאין אומרים אותו בתוך התפלה אלא לאחריה. ולכל המנהגים יש סמך, דהאומרים אותו יש סמך בזהר [ויקהל דף ר"ז ע"ב] ותקונים [תקון ל"ו דף ע"ח ע"א]. ומי שאין אומר אותו יש סמך בתוספתא פ"ג דברכות [הי"ב]. מהר"ש שער אריה בהגהותיו כ"י. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"א)

ו) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. הנוהגים לומר ומאהבתך כמנהג הלועזים שאומרים אותו אחר תפלה, טועים, שלא נתקן אלא כשאין אומרים השלש ברכות ראשונות ואחרונות. הרמ"ע בהערותיו כ"י. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"ב)

ז) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. איתא [ב]שבת (דף קי"ט [ע"ב]), כל האומר ויכלו שני מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו "וסר עונך וחטאתך תכפר" [ישעיה ו', ז']. הייתי רגיל לפרש לפי שאמרו [שם] כל האומר ויכלו מעיד שהקב"ה ברא העולם, ולכך צריך לומר בעמידה, דמצות עדים בעמידה, והנה כשהעד רשע אין ממש בעדותו, ולכך קי"ל דעדי הגט צריכים להרהר בתשובה, ולכך אומרים לו "וסר עונך" למען יהיו ישראל עדים כשרים. שוב ראיתי דבר זה בשם הגאון מוהר"ש מפראג ונהניתי. (ישועות יעקב – סק"א)

ח) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. אמרינן בשבת (דף קי"ט [ע"ב]), א"ר חסדא אמר מר עוקבא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו, שני מלאכי השרת המלוים לו לאדם מניחים ידיהם על ראשו ואומרים לו "וסר עונך וחטאתך תכופר" [ישעיה ו', ז']. ואפשר דסגולת שבת לכפר עוונות, וכמו שאמרו [שבת קיח:] אפילו עבד עבודה זרה כאנוש מוחלין לו. ונראה לתת טעם לזה כמו שכתב הרב מוהר"י אשכנזי ז"ל בעל ספר בית עובד בחידושי ש"ע כ"י סימן זה משם דרשות הרב מהר"ם ן' חביב ז"ל כ"י (דרוש ג' לספר ויקרא), שהקשה בשם הרב מר חמיו ז"ל עלה דאמרו רז"ל [תנחומא פנחס פסקא י"ג] בפסוק "צדק ילין בה" [ישעיה א', כ"א], א"ר יאודה בר' סימון, לא לן אדם בירושלים ובידו עון, כיצד וכו' תמיד של בין הערבים וכו', דאם חטא אחר שנקרב תמיד של בין הערביים איך לן ואין בידו עון. והוא ז"ל תירץ, כיון דהקטר חלבים ואמורים מקטירים אפילו בלילה, מסתמא היו משיירין להקטיר בלילה לכפר על עוונות היום, כדי שילין בלא עון. אלו דבריו ז"ל. והקשה עליו הרב בית עובד ז"ל, דלפי מ"ש מרן ז"ל בב"י (סימן רל"ז) והרב מג"א ז"ל (פה) [סימן רס"ז סק"א] דבליל שבת לא היו נקטרין חלבים ואמורים דתמיד של בין הערביים דערב שבת, משום דכתיב "עולת שבת בשבתו" [במדבר כ"ח, י"], ודרשינן [שבת קלג.] לא עולת חול בשבת, אכתי לא מתרצא לגמרי קושיית הרב מר חמיו ז"ל, דהתינח בימי

הערות וציונים

1. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

החול דאיכא אברים ופדרים, אבל בערב שבת מאי איכא למימר, שהרי לא היו מקטירים האמורים, ונמצא בליל שבת לן ובידו עון. אלו דבריו ז"ל. והשתא נראה דלתרץ לזה אתו מלאכי השרת לבשרו באמירת ויכלו וסר עונך וחטאתך תכופר, לומר דבליל שבת אינו צריך לכפרת אימורים, דבלאו הכי סגולת שמירת שבת היא דמוחלין לו על כל עוונותיו כדכתיב "שומר שבת מחללו" [ישעיה נ"ו, ב']. (פתח הדביר ח"ג – סק"ב)

ט) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. כתב הטור, אל תקרי ויכולו אלא ויכלו. נ"ב: עיין מה שכתב הרב שבת של מי בדף ק"פ ע"ג. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ג)

י) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. ואומרים אותו בתוך התפלה ואחר התפלה של עמידה מיד קודם קדיש וברכת מעין שבע. ואומרין ג"כ בין בתפלת ערבית ובין בתפלת שחרית ומוסף, ישמחו במלכותך וכו', דאיתא בבריתא דספרי סדר בהעלותך [פסקא י"ט], "וביום שמחתכם" אלו שבתות, "ובמועדיכם" אלו שלשה רגלים וכו'. וכן איתא בפסיקתא שם. ועיין בב"י לקמן סימן רפ"א ובמה שכתבתי אני עני לפנים בסימן רס"ב (אות ב' דף י"ג ע"א)[2]. ועיין בספר נפש כל חי (שי"ן אות ט"ז). יע"ש. ומה שאין אומרים אותו במנחה, משום דבאותה שעה מת משה רבנו ע"ה ואינו עידן חדוה לעורר שמחה. ועיין מה שכתב בספר בית מנוחה (דף רי"ט ע"א [אות א']), וזאת לפנים לקמן בסימן רצ"ב (אות ג'). ומה שכתבתי שם (באות א') בשם הזוהר פרשת תרומה [דף קנ"ו ע"א] והוי חדוה בכלא וכו'. יע"ש. היינו בשמים ממעל, דששים ושמחים בבוא אליהם נפש צדיק כארז"ל, וק"ל. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"א)

יא) שם אומר ויכולו בתפילת ערבית. בשבת פרק כל כתבי [קיט:], כשאומר ויכלו מלאכים המלוין לאדם אומרים לו "וסר עונך וחטאתך תכופר" [ישעיה ו', ז'], דמבואר בכתבי אר"י [פרי עץ חיים שער השבת פרק י"ג] ובכל הספרים, דתפלת שבת שבע ברכות כנגד שבע ברכות של חתן וכלה, ואתה קדשת סוד הקדושין, ויכלו היינו העדות על הקדושין. ונודע שהשבת מקור השפע והקיום לכל מעשה בראשית בכל ימי החול, וכמבואר בזהר [יתרו דף פ"ח ע"א], כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא (שביעאה תליא) [שביעאה תלין], ומההיא יומא מתברכאן כל שיתא יומין. והנה זה נולד מהזיווגין שנעשין בשבת על ידי התפלות. ועל כן יפה אמרו בפרק כל כתבי, כל המתפלל בשבת ואומר ויכלו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. והנה ביום החופה הוא סליחת עוונות חתן וכלה כמבואר באבן העזר (סימן ס"א [ס"א]) ונודע כי מעשינו עושין רושם למעלה, וד' צלך, ועל כן אומרים וסר עוונך וחטאתך תכופר. ועוד מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, ובאסתר (ב', [י"ח]) "והנחה למדינות עשה ויתן משאת כיד המלך", ועל כן נותנין נשמות יתירות. (ערך שי)

יב) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. שלש פעמים אומר ויכולו בערבית, חדא בתפלה, עוד הפעם אחר התפלה, ושלישית בקידוש. ויש לומר על פי רמז דבויכולו יש שלשים וחמש תיבות, ושלש פעמים שלשים וחמש היינו מאה וחמש תיבות, וכשתצרף שלש פעמים ויכולו שלש להמאה וחמש, אזי סך הכל מאה ושמונה, בגימטריה גיהנם, להורות שכל האומר ויכולו בכוונה שלש פעמים ניצול מדינה של גיהנם. וגם שבשבת שובת אשו של גיהנם. (שלחן אש)

יג) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. המנהג לאמרו שלש פעמים, בתוך התפלה, ולאחריה, ובקידוש. ובשער הכוונות [דף ע"א ע"ג עניין הקדוש ד"ה עוד] נתן טעם בסוד לשלש פעמים. יש אומרים קודם הויכולו שלאחר העמידה "יום הששי", וטעות היא בידם, שדוקא בקידוש אומרים כן בכדי להשלים ע"ב תיבות. שלמי צבור [שלמי חגיגה דף קל"ו ע"ד]. (נתיבי עם)

יד) שם אומר ויכולו בתפלת ערבית. בתפלת ערבית בליל שבת אומרים אתה קדשת, ואומר בתפלתו פסוקי ויכולו השמים והארץ. ואם לא אמרו וחתם מקדש השבת, אין מחזירין אותו.

בשבת (קיט:) איתא, כל המתפלל בליל שבת ואומר ויכולו השמים והארץ, כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ושני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחים ידיהם על ראשו, ואומרים לו "וסר עונך וחטאתך תכופר" [ישעיה ו', ז']. [כי מי שיודע עדות לחבירו ואינו מעיד, נאמר עליו "אם לא יגיד ונשא עונו" [ויקרא ה', א']. ואילו המתפלל ומעיד על מעשה בראשית ש"בדבר ה' שמים נעשו", אין לו עון, "ועליו נאמר וסר עונך וחטאתך תכופר". (הריטב"א שבת קיט: [ד"ה אומרים] בשם רבנו יחיאל. וכן כתב הארחות חיים (דף ס"א ע"ד [סדר ערב שבת סימן י']). ועוד יש לומר על פי מה שאמרו (בשבת קיח:), כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כאנוש מוחלים לו, שנאמר, "אשרי אנוש יעשה זאת שומר שבת מחללו", אל תקרי מחללו, אלא מחול לו. ופירש הט"ז (ריש סימן רמ"ב), דמיירי שחזר בתשובה, אלא שבאיסורי כריתות ומיתות בית דין תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין (יומא פו.), ושמירת שבת מכפרת לגמרי ואין צריך יסורין]. וכן כתב בארחות חיים (דף ס"א ע"ג [סדר ערב שבת סימן ה']), שיש לומר ויכולו בתוך תפלת אתה קדשת, ושכן כתבו בעל התרומה [סימן רמ"ו] ורבנו יהודה בר יקר (רבו של הרמב"ן), ורבנו נתן. ועוד. ע"ש.

ומה שכתבתי שאם לא אמרו אין מחזירין אותו, מפני שהוא עתיד לאומרו עם הקהל קודם ברכת מעין שבע, וכן על הכוס קודם ברכת הקידוש. וכן פסק הפרי מגדים (במשבצות זהב אות א'). וכתב ראבי"ה (שבת סימן קצ"ו, עמוד רמ"א), ומה שנהגו לומר שלש פעמים ויכולו, היינו בתוך התפלה, ולאחר התפלה, ועל הכוס, איתא בשוחר טוב, משום דשלש "אשר" יש בפרשת

הערות וציונים

2. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן רס"ב אות ע'.

אוצר ההלכה

ויכולו, ושלש "אשר" איתא בתחלת פרשת פרה אדומה, ללמד שלש פעמים ויכולו, כפרה לכל עוונותיו, וכאילו קיים את כל התורה. ע"כ. וכן כתב האור זרוע חלק ב' (סימן כ'), שיש סמך למנהג שאומרים שלש פעמים ויכולו בליל שבת, משום ששלש פעמים "אשר" יש בפרשת ויכולו, ושלש פעמים "אשר" בתחלת פרה אדומה, מלמד שכל האומר שלש פעמים ויכולו מתכפרים לו כל עוונותיו, וכאילו קיים כל התורה כולה. וכן כתב הרוקח (סימן מ"ט). וכן כתב הארחות חיים (הלכות ערב שבת אות י'), והכל בו (סימן ל"ה דף ל"ז ע"ג), והוסיפו מאמר חז"ל (במועד קטן כח.), מה פרה מכפרת כך השבת מכפרת. וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף מ' סוף ע"ג) [סדר מעריב של שבת עמ' קמ"ז]. ע"ש. וכן הוא באוצר מדרשים (עמוד קנ"ו), מדרש ויכולו, וז"ל: "אמר רב חייב אדם לומר שלש פעמים ויכולו בליל שבת, בתוך התפלה, ולאחר התפלה, ועל הכוס". והרמז בתיבת אשר, כי האותיות שאחר תיבת "אשר", הם, "שבת". וכן כתב מרן בש"ע (סימן רס"ח ס"ז) חוזרים לומר אחר התפלה בקול רם ומעומד, "ויכולו", משום יו"ט שחל בשבת שאין אומרים אותו בתפלה. וגם להוציא ידי חובה למי שאינו בקי להתפלל. (וכן הוא בתוספות פסחים קו. בד"ה זוכרהו, ובהרא"ש שם [פ"י] סימן ט"ו. וכ"כ ר' דוד אבודרהם (דף מ' ע"ד) [שם]).

וכתב הריטב"א (שבת קיט: [ד"ה אומרים]) דהיינו טעמא שיש לאומרו מעומד, לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה על מעשה בראשית, ודין העדים בעמידה, שנאמר [דברים י"ט, י"ז] "ועמדו שני האנשים" (שבועות ל.), הילכך יחיד המתפלל אינו צריך לומר ויכולו, שאין עדות ליחיד. וכן כתב הט"ז [סק"ה] והמג"א [סק"י]. וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק י"ט), וסיים, לכן טוב לאומרו ביחד עם הצבור. ומ"מ יחיד יכול לאומרו אלא שלא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה. והחזון איש (סימן ל"ח סק"י)[3] כתב, שאף יחיד המתפלל, או שסיים תפלתו אחר שאמרו הצבור ויכולו, אומר ויכולו, משום יום טוב שחל בשבת, שחייב לאומרו, כדאמרינן בשבת (קיט:), שאפילו יחיד המתפלל בליל שבת ואומר ויכולו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ואין היחיד צריך להדר לאומרו בפני שנים, כי לא מצינו בפוסקים הידור של שנים בזה. והוסיף, דמה שכתב המשנה ברורה בביאור הלכה [ד"ה ומעומד], שהיחיד ימהר בתפלתו כדי לומר ויכולו עם הצבור, הוא צ"ע, שעיקר מעלת אמירת ויכולו הוא יוצא ידי חובה בתפלה, ולאומרו יחד עם הצבור הוא הידור בעלמא. ולא הוזכר בגמרא, לכן אין ראוי למהר בתפלתו או לקצר תפלתו בשביל זה, ומיהו טוב לאומרו בצבור. ע"ש.

ונראה שיחיד המאריך בתפלתו קצת, וכשהיה אומר "אלהי נצור" שבסוף התפלה שמע שהצבור אומרים ויכולו, לא יפסיק לענות ויכולו עם הצבור, כמו שכתב הרב מטה יהודה (סימן קכ"ב סק"א), שהאומר אלהי נצור בסוף התפלה הוא דומה קצת למי שעומד באמצע שמונה עשרה שאינו מפסיק לאמן דברכות, אלא רק לקדיש וקדושה כמו באמצע קריאת שמע. ע"כ. וכן כתב הגאון מהר"א הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מערכת ה' אות כ"א), שלפי מנהגינו שאומרים תדיר אלהי נצור, לכולי עלמא אין להפסיק לאמן דברכות. וכן כתב עוד בספרו מעט מים (סוף סימן י"ט). וכן כתב הרה"ג ר' אלעזר בן טובו בספר פקודת אלעזר (סימן קכ"ב). וכ"כ בספר מעשה נסים (סימן (קכ"ב) [ל"א]). וכן העלתי בס"ד בשו"ת יחוה דעת ח"ה (סימן יו"ד). וא"כ הוא הדין שלא יפסיק באמצע אלהי נצור לענות "ויכולו" עם הצבור, שאינו חיוב מן הדין. וכמו שביארנו לעיל. ודלא כמ"ש בספר שלחן שלמה ח"א (סימן רס"ח, עמוד קע"א), להתיר לומר ויכולו באלהי נצור שבסוף התפלה. ע"ש. וליתא. ודו"ק.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ז')

טו) שם בתפלת ערבית. כתב רבנו הטור ז"ל בריש הסימן וז"ל:

ועומדין להתפלל ואומרים אבות וגבורות וקדושת השם בלא תוספת ובלא גירוע, ודלא כרב עמרם ז"ל שכתב, בשבת בין בערבית, בשחרית, במוסף ומנחה, מזכירין במגן כך, רצה והנחל שבת לבניהם למנוחה למען שמך באהבה, מלך עוזר ומושיע ומגן. ע"כ. וכתב הרב ב"ח ז"ל [אות א'] בכוונת רבנו הטור ז"ל, דהמוסיף לומר כן גורע, דעובר על מה שאמרו [ברכות לד.] דאין לשאול צרכיו בשלש ראשונות. דאע"ג דמוסיפין זכרנו בעשרת ימי תשובה מטעם דצרכי רבים שואלים אף בשלש ראשונות ושלש אחרונות, התם שאני וכו', דאע"ג דיש קצת טעם להוסיף שאלה זו בברכת אבות וכו', מ"מ כיון דשאלה זו קבעוה באמצע, לומר אלהינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתנו וכו' והנחילנו וכו' שבת קדשך, שוב אינו צריך לשאול באבות. ע"כ.

לשון זה של רבנו הטור ז"ל נעלם ממני, ולא ראיתיו עד הנה, כי זה קרוב לעשרים שנה שנזדמן לידי בתורת שאלה סידור רב עמרם גאון ז"ל כתב יד בכתב אשורית, ושם ראיתי הלשון הלז בשינוי קצת כדנבאר, והקשיתי עליו כן מסברתי. וכבר עלה על מזבח הדפוס מזה שנים בתשובתי שבספר הבהיר צפיחת בדבש לעט"ר הרב א"א ר' חייא רבא ז"ל (סימן ז' דף י"ט ע"ג), שאחר שהעתקתי דברי רב עמרם ז"ל כתבתי עליו, ראה זה חדש הוא להוסיף בברכת מגן אברהם מענין שבת. ועיין בשו"ת מן השמים [סימן נ"ו] להרב כמהר"ר יעקב ממרוויש ז"ל שבסוף ספר תשובות הרדב"ז ז"ל (ח"ה סימן נ"ו) [ח"ג סימן תתקס"ז], והביאה ה"ה במחזיק ברכה ז"ל סימן קי"ב [סק"א]. אלו דברי שם. ואחר זמן כשהדפסתי בס"ד ספרי זוטא פתח הדביר ח"א, הרחבתי הדיבור בזה בסימן קי"ב (אות א'), ותמהתי על סברת רב עמרם ז"ל הלזו ממה שכתב הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות תפלה [ה"ט]), דשלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהם ולא פותחין מהם ולא משנים מהם דבר. ומרן ז"ל בב"י לעיל סימן ק"ז הביא דבריו לענין חידוש, ופסקו גם בש"ע סימן ק"ז

הערות וציונים

3. נדפס לקמן אות ר"כ.

סימן רמח סעיף א

אוצר ההלכה

[ס״ב] וקי״ב [ס״א]. ותמהתי דאיך לא הביאו סברת רב עמרם ז״ל דחולק על זה וס״ל דיש להוסיף בתפלות שבת. וכתבתי דיש לחלק, דמה שכתב הרמב״ם דאין מוסיפין, היינו משאלת צרכיו, וזהו מה שיחדש אם היה צריך לרפואה וכיוצא, אסור בשלש ראשונות, אבל תוספת כי האי שהוא הודאה על מה שהנחיל לישראל שבת קדשו שפיר דמי לכולי עלמא. גם הבאתי דברי ההגהות מיימוניות פ״ו מהלכות תפלה [אות ג׳] שכתב, דשבת וכבוד היום שרבים צריכים, הוי צרכי רבים ושרי לשאול, שכן מצינו בעבודה והודאה ושים שלום ויעלה ויבוא, שכולם צרכי רבים הם ושואלים, וא״כ גם תוספת זה דנוסח רב עמרם דהוי לכבוד היום, היה נראה דשרי לכולי עלמא. ושוב דחיתי זה, דכיון דאיכא ברכה אמצעית כולה מדברת בכבוד היום, אין להוסיף בשלש ראשונות אפילו דבר שהוא לכבוד היום לדעת כל הפוסקים ז״ל. ונשאר רב עמרם ז״ל יחיד בדבר. עש״ב.

והשתא הכא שהגעתי לסימן זה זכיתי לראות אור גדול, שתמיהתי הלזו על סברת רב עמרם ז״ל עלתה על שלחן המלך רבנו הטור ז״ל, ומכח זה דחה דבריו, שש אנכי גילה אחר גילה. וגם מאי דכתיבנא בעניותין בדעת החולקין, דהגם דשרי להוסיף בשלש ראשונות לכבוד היום, כל דהברכה אמצעית נתקנה לכבוד היום אין צריך להוסיף בשלש ראשונות, הן הם דברי הרב ב״ח הנזכרים שכתב, דכיון דשאלה זו קבעוה באמצע לומר רצה נא במנוחתנו, תו לא צריך. ויש ראיה לדבריו מדברי הרא״ש פרק במה מדליקין [שבת פ״ב סימן ט״ז] שהבאתי שם בס״ד.

אלא דהשתא הכא חזרתי לדקדק היטב בענין, וראיתי דיש חילוק בין הלשון שהעתיק רבנו הטור ז״ל מרב עמרם, להלשון שנזדמן לפני בסידור רב עמרם ז״ל, שהוא ז״ל העתיק להוסיף בלשון תחינה ובקשה ובלשון נוכח, רצה והנחל שבת וכו׳ למען שמך באהבה, ואהא אתי שפיר טעמו של הרב ב״ח ז״ל שלא לאומרו, שכבר בברכה אמצעית סידרו תחינה זו, רצה נא במנוחתנו, אבל נוסח התוספת שנזדמן לפני הוא לשון שבח והודאה לשעבר, רצה והנחיל שבת וכו׳ למען שמו באהבה, וצודק עם הלשון שקודם זה, שהכל הוא דרך שבח בלשון נסתר, קונה, וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה, אבל הלשון שהועתק בטור בלשון נוכח ותחינה דומה לתוספת זכרנו לחיים דעשרת ימי תשובה, שנשתנה הדיבור מלשון נסתר ושבח ללשון נוכח ותחינה. א״כ ניחזי אנן אם זה שחלק הטור ז״ל על רב עמרם הוא על היות שתיקן תחינה בברכת אבות שנתקנה בלשון שבח, ואין הכי נמי דאם היה מזדמן לפניו הלשון בלשון הודאה, רצה והנחיל וכו׳ למען שמו באהבה, היה מודה לו, או נימא דהיה חולק עליו בכל גוונא.

והנה מדברי הרב ב״ח ז״ל משמע דכל שהתוספת דרך הודאה לא פליג הטור, דהא טעמא טעים דהמוסיף לומר כן גורע, דעובר על מה שאמרו רז״ל דאין לשאול צרכיו בשלש ראשונות וכו׳ כנזכר, משמע דאי לאו שאלת צרכים הוא, שרי, דאם מוסיף בשבח מה בכך, הרי מה שאסרו לשאול צרכיהם בשלש ראשונות, אמרו בברכות (דף ל״ד [ע״א]) משום דראשונות דומה לעבד שמסדר שבחו של רבו, ואמצעיות לעבד שמבקש פרס מרבו, ואין מקום לשאלת צרכים בראשונות, אבל תוספת שבח, מה בכך, מאחר כי שם מקומן של שבחים. ואם כנים אנחנו בזה, מודה הטור ז״ל דאם רצה להוסיף בלשון הודאה ורצה והנחיל וכו׳ למען שמו באהבה, רשאי. אלא דמלשון הטור ז״ל שכתב אומר אבות וגבורות וקדושת ה׳ בלי תוספת ובלי גירוע, משמע דלא ניחא ליה בשום תוספת, ואפילו דשבח. וא״כ קשה על הרב ב״ח ז״ל, דמפרש בדברי הטור דמשום אל ישאל צרכיו בשלש ראשונות מטי בה, דמלבד דאין זה במשמעות פשט לשונו, עוד זאת דאי הכי היה לו להביא מימרת דרב יהודה [שם] אל ישאל אדם צרכיו וכו׳, כמו שהביא בסימן קי״ב [ס״א], אלא ש״מ דדעת הטור ז״ל דאפילו תוספת דשבח לא אשתרי.

ברם בקושטא מבעי לן למידע מנא ליה להטור ז״ל דאין להוסיף בשלש ראשונות אפילו תוספת דשבח, דאדרבא מדברי רב יהודה דנחית לפרושי אל ישאל אדם צרכיו, משמע איפכא, דכל דלאו שאלת צרכים הוא, שרי לאוסופי. והנה אמת דגם הרמב״ם ז״ל (פ״א מהלכות תפלה ה״ט) נקיט כי האי לישנא דשלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין עליהם ואין פוחתין מהם, וסתמא משמע אפילו שבח. ברם חזינא ליה למרן ז״ל בכסף משנה שם שבנה אצלו ציו״ן, וז״ל: ושלש ראשונות וכו׳, בפרק אין עומדין ([ברכות] דף ל״ג [ע״א]), ויתבאר בספ״ב. ע״כ. והא דפרק אין עומדין היינו מימרא דרב יהודה הנזכרת אל ישאל אדם צרכיו. ומה שכתב דיתבאר בספ״ב, היינו נמי מה שפסק שם (הי״ט) שנהגו להוסיף בעשרת ימי תשובה זכרנו לחיים וכו׳, וכתב שם מרן, דהר״ן בפ״ב דראש השנה [ח: ד״ה סדר] כתב בשם רי״ץ ן׳ גיאת ז״ל, דאע״ג דאמרינן לא ישאל אדם צרכיו וכו׳, נהגו לומר כן לפי שצרכי רבים הם וכו׳. ע״ש. דש״מ דהבין מרן ז״ל בפשיטות בדעת הרמב״ם ז״ל, דמאי דקפיד שלא להוסיף בשלש ראשונות, היינו דווקא בשאלת צרכים, אבל דברי שבח הותר להוסיף. ונראה דמרן ז״ל הבין כן בלשון הרמב״ם משטח לשונו, דקודם זה [שם פ״א ה״ט] פסק דאם רצה להתפלל כל היום הרשות בידו, ובלבד שיחדש דבר בכל ברכה מן האמצעיות, ובחידוש בברכה אחת דיו. ע״כ. וכשמחדש באחת מהאמצעיות על כרחך היינו שאלת צרכים, ומינה דמה שמסיים בלשונו באותו דין, ושלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין וכו׳, היינו נמי בשאלת צרכים דפתח ביה, ולא בתוספת שבח. וכן מתבאר ג״כ מדברי הרב מעשה רקח ז״ל [שם] ד״ה ואין משנין. ולכך הורה מרן ז״ל בדין זה מימרא דרב יהודה דאל ישאל אדם צרכיו, דפשיטא ליה בדעת הרמב״ם ז״ל דלא אסר להוסיף אלא שאלת צרכים דוקא. וכן מתבאר מדברי הגהות מיימוניות ז״ל שם (פ״א אות ה׳), שציין מה שכתב הוא ז״ל עצמו בפ״ו [אות ג׳] גבי אל ישאל אדם צרכיו, דצרכי רבים כגון זכרנו וכן קרוב״ץ שרי. ע״ש. שמע מינה שהבין בפשיטות דזה דאסר הרמב״ם כאן התוספת בשלש ראשונות, היינו דוקא שאלת צרכים כמו שהבין מרן ז״ל

אוצר ההלכה

בכסף משנה. אלא דכפי זה קצת קשה למה הוכפל דין זה בהרמב"ם בפ"א ובפ"ו. אמנם סתמיות לשון הטור ז"ל דלית ביה שום הוכחה, משמע דאוסר כל מין תוספת, אפילו דשבח, ומנא ליה הא.

וחכם בני בכורי עדו"ת ביהוסף נר"ו אמר אלי דאולי טעמיה דהטור דלשיטתיה אזיל, דכתב לעיל בסימן קי"ג [ס"ט] דכל ח"י ברכות באו התיבות במספר מכוון כמספר תיבות פסוקים הרומזים לאותה ברכה, וברכה ראשונה יש בה מ"ב תיבות שם רמ"ז והן מספר שם מ"ב וכיוצא. עש"ב. והשתא הכא דבשבת קאי, שאינו אומר הברכות אמצעיות, קמזהר לן תנא דעכ"פ שלש ראשונות שאומר, שיאמר אותם בלא תוספת ובלא גירוע, דלא מפני חסרון האמצעיות יפסיד המכוון בשלש ראשונות מבימות החול. וכפי זה איכא קפידא אפילו בתוספת שבח, דכל מין תוספת מפסיד המכוון בהם. ונמצא דגם אם היה מזדמן לפני הטור בסידור רב עמרם בלשון שבח והודאה, כנוסח שהיה לפני, היה ממאן בו, כיון דעכ"פ לא ישמור מספר התיבות שישנן בבל תוסיף. אלו דבריו הי"ו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה על הרב ב"ח ז"ל, אמאי נייד מלפרש דברי הטור כפשטן דאוסר כל מין תוספת.

ומ"מ הגם דרמינא על דברי הרב ב"ח ז"ל, אין ליבי גומר לפרש דברי הטור ז"ל דלא כוותיה, וטפי עדיף לפרש כמותו, דלא אסר תוספת אלא שאלת צרכים דוקא, ולא כתב דלא כרב עמרם ז"ל אלא לפי גירסתו בלשון תחינה ובקשה. חדא, דהרי הרמב"ם ז"ל לפי כל הנזכר מבואר דלא אסר בשלש ראשונות אלא שאלת צרכים בלבד, ומסתמא רבנו הטור ז"ל קאי כוותיה כל דלא חלק עליו בפירוש. וא"כ יש לומר דנקיט כלישניה דהרמב"ם שלא להוסיף ושלא לפחות, וכדמפרשינן דברי הרמב"ם ז"ל דלענין שאלת צרכים קאמר, כן נפרש דבריו. ותו דאי גם תוספת שבח והודאה קאסר, הוו דברי הטור היפך דברי הרי"ף והגאון מהר"י ן' מיגאש ז"ל, דבתשובות הנדפסות בסוף ספר ליקוטות הרמב"ן ז"ל (סימן פ"ז)[4] נשאל על הפיוטים שנהגו החזנים לומר ולהכניס אותם בכלל הברכה מגן ומחיה ויוצר אי שרי. והשיב, דכל שהחזיר החזן ענין הברכה קודם החתימה מותר, ואין מוחה, שהוא מנהג פשוט. וכן סבירא ליה לרבנו הגדול. ע"ש. והביא דבריו ה"ה חיד"א ז"ל בברכי יוסף (סימן קי"ב אות ה'), וסיים, עין רואה דהרב ז"ל העד העיד בנו דזוהי סברת הרי"ף, וכך הסכים הוא ז"ל. ע"ש. וגם התשובה שהשיבו מן השמים להרב מה"ר יעקב ממרוויש ז"ל, דשרי להוסיף ביו"ט בשלש ראשונות של תפלה, מסכים לזה. והגם דלא ידעינן נוסח התוספת ההוא שהיו מוסיפין בימיהם, יש לנו לומר דלא היה אלא שבח והודאה, ולא שאלת צרכים היפך מימרא מפורשת בש"ס. ואי נמי היה שאלת צרכים, יש לומר דהוו צרכי רבים, כדעת רובא דרבוותא ז"ל דהתירו אמירת זכרנו[5]. ולפי זה כל שכן דברי שבח ממש דשרי, דאי שרו צרכי רבים מטעם דגם זה חשיב שבח למלך שהכל צריכים לו, כמו שכתב הטור ז"ל (סימן קי"ב) קל וחומר לשון שבח גמור דשרי.

וא"כ אם הגירסא הנכונה בסידור רב עמרם ז"ל כדאייתינן בעניותין בלשון שבח והודאה, ורצה והנחיל וכו' למען שמו באהבה, נמצא דסברתו לאו יחידאה היא, דהא קיימי כוותיה גדול המורים הרי"ף ז"ל והגאון מהר"י ן' מיגא"ש, והרב מה"ר יעקב ממרוויש ז"ל, וגם הרמב"ם ז"ל לפי מה שהבינו בדבריו הרב הגהות מיימוניות ומרן כסף משנה ז"ל, לא אסר אלא שאלת צרכים ולא תוספת דשבח והודאה. וכן יש ללמוד מתשובתו הרמת"ה בספר פאר הדור (סימן ק"א), שנשאל על מה שכתב בחיבורו (פ"ו מהלכות תפלה [ה"ג]) לא ישאל צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, אם מותר להוסיף בעבודה "בהר מרום ישראל שם נעבדך" וכו'. והשיב, זה הנוסח אשר אמרתם שמוסיפין בעבודה לא מעלה ולא מוריד, דאין זה שואל צרכיו, יען מעין הברכה הוא. עכ"ל. דנראה מזה דכל תוספת שאינו שאלת צרכים הותר בשלש ראשונות ושלש אחרונות לדעתו ז"ל. ומה שכתב יען מעין הברכה הוא, הדבר מבואר, דהגם שזה ג"כ שאלה ובקשה הוא, שנזכה לעבדו בבית המקדש ושירצה מעשינו כריח ניחוח, מ"מ הגם שאינו סידור שבחים, הותר זה בברכת העבודה, יען כל ברכת העבודה שאלה ובקשה על בנין העתיד הוא, ושישיב העבודה לדביר ביתו, הנמצא דהתוספת זה מעין הברכה הוא. וא"כ בברכת מגן דליכא אלא סידור שבחים, פשיטא דגם לדידיה אם מוסיף עוד שבחים מעין הברכה שפיר דמי. ומתשובה זו נמי יש להוכיח דמה שכתב בפ"א דשלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין עליהם וכו', היינו בשאלת צרכים דוקא, דאי לא תימא הכי, איך השיב שואלו דבר דמותר להוסיף בשלש ראשונות, כיון דאין זה שואל צרכיו, הרי על כל מין תוספת נאסר בהם, אלא ודאי כמו שהבינו בדעתו הנהו רבוותא ז"ל דאינו אוסר גם כאן אלא שאלת צרכים.

ומינה לתוספת זה שהוסיף רב עמרם גאון ז"ל בתפלות שבת, כיון שאינו רק סיפור שבח, והוי גם כן מעין הברכה, כמו שכתב הרב ב"ח ז"ל [אות א'] שהאבות שמרו שבת[6], גם הוא ז"ל מסכים דשרי לאוסופי. והגם דהרב חיד"א ז"ל שם בברכי יוסף [סימן קי"ב סק"ה] העיר על הרמב"ם ז"ל, שבתשובות פאר הדור (סימן ס"ד וקכ"ט) אסר להפסיק בפיוטים בתוך ברכות קריאת שמע, דסברתו זאת היא נגד רבו ורבא דרביה. ע"ש. הא לא תברא למילתין, שהרואה שתי התשובות הנזכרות במקומן, בעיניו יראה שאותן השירים שהיו מפסיקין בהם בתוך ברכות קריאת שמע יסודתם לכבוד חתן או מילה, ונראה שהיו בלתי צודקים לענין אותה ברכה דיוצר, ועל כן אסר להוסיף ולהפסיק בהם, לא

הערות וציונים

4. כעת נדפסו תשובות אלו בפני עצמן. **5.** וכמבואר בב"י (סימן תקפ"ב ס"ד). **6.** כדאיתא ביומא (כח:).

אוצר ההלכה

בברכות שלפני קריאת שמע ולא בברכות שאחריה, אבל תוספת השייך מעין הברכה, כגון סידור שבחים בשלש ראשונות ושאלת בנין בית המקדש בעבודה, הותר להוסיף כל שהוא מענין הברכה. ויגיד עליו רעו תשובה זו דסימן ק"א כנזכר. נקיטינן דדעת כל הני רבוותא ז"ל כסברת רב עמרם ז"ל, וזה דלא כדכתיבנא בעניותין בח"א שם דסברת רב עמרם ז"ל יחידאה, דלפי האמור אם הגירסא שנזדמנה לפני נכונה, לאו סברא יחידאה היא.

ואם איתא דגם דרך שבח דעת הטור לאסור התוספת, קשה איך ידחה דברי רב עמרם על נקלה, דהאיכא דעת גאונים אלו דקיימי כוותיה. ואפילו נימא דתשובות אלו לא נגלו בזמן רבנו הטור ז"ל, מ"מ אנן בדור דחזינן להני גאוני קמאי דכתבו הכי, אית לן למימר כמו שכתב הרב ב"ח ז"ל דטעם רבנו הטור שחלק על רב עמרם ז"ל הוא משום שאלת צרכים, ודוקא כשמוסיף בלשון תחינה, רצה והנחל, אינו נכון, אבל כשמוסיף דרך הודאה לשעבר, אין הכי נמי דיודה דשרי, וכסברת כל הני רבוותא קמאי ז"ל. ובהכי לא שייך טעמיה דהרב ב"ח ז"ל דאמרינן ליה בברכה אמצעית רצה נא במנוחתנו והנחילנו, דהתינח לנוסחא שלפני הטור, רצה והנחל, לשון בקשה, אבל לאידך נוסחא שנזדמנה מאז לפני, ורצה והנחיל למען שמו וכו', דרך שבח, אין זה מענין ברכה אמצעית. ותוספת זה לא ימלא מקום הברכה אמצעית, דזה הודאה לשעבר, וזה צועק לעתיד לבוא, ודלא כמו שדחיתי בנדפס דשאר הפוסקים סבירא להו דכיון דאיכא ברכה אמצעית כולה מדברת בכבוד היום תו לא צריך כנזכר, דכיון דהתם קאימנא לפי הנוסחא דדרך שבח, רצה והנחיל, כיע"ש, לא שייך לומר כן, דעד כאן לא כתבו הרא"ש [שבת פ"ב סימן ט"ז] ודעימיה ז"ל דבמוסף ראש חודש וכיוצא שכל הברכה אמצעית מדברת בכבוד היום אין לומר יעלה ויבוא, אלא בההוא גוונא דיעלה ויבוא וברכה אמצעית תרוייהו בקשה ותחינה נינהו, אבל כי הא דנדון דידן דהתוספת דרך שבח וברכה אמצעית בקשה, אפשר דאין הכי נמי דשרי להוסיף. באופן דלענ"ד נראה כעת דכל שהתוספת בלשון שבח כנוסחא שלפני, כולי עלמא מודו דשרי להוסיף. ועל כל פנים איני תוקע עצמי בזה, וטפי עדיף שלא להוסיף כלל, וכדנהוג השתא כולי עלמא דלא מוספי בשבת בעמידה ולא ביו"ט בשלש ראשונות בשום אופן. כנלע"ד.

(פתח הדביר ח"ג – סק"א)

טז) שם בתפלת ערבית. כתב הטור, ודלא כרב עמרם כו'. נ"ב: עיין מה שכתב הב"ח ז"ל [אות א'].

(דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

יז) שם ערבית. כתב הרב עטרת זקנים ז"ל [סק"א] וז"ל: אומרים אלהינו, וחותם וישמחו בך ישראל אהבי שמך, כמו שכתוב בכל הסידורים, ולא כמו שהגיה במנהגים [טירנא, ערבית של שבת עמ' י"ח] וינוחו בה ישראל מקדשי שמך. ע"כ. וטעם המנהגים משום דבעינן סמוך לחתימה מעין החתימה. והעטרת זקנים שדחה דבריו ובחר באידך גירסא, לא בקש ליישב מה נעשה לומר סמוך לחתימה מעין חתימה. והרב תורת חיים ז"ל בחידושיו לחולין (על דף כ"ו [ע"ב] ד"ה סדר הבדלות) כתב וז"ל: ומה שיסדו לומר ברכה אמצעית דשבת והנחילנו ה' אלהינו באהבה וברצון שבת קדשך וישמחו בך ישראל, לאו מלתא אחריתי היא, אלא חד מילתא היא, והוספה בעלמא, ואינו אלא כמטבע ארוכה שטבעו חכמים להאריך בה סמוך לחתימה, דומיא דברכת מקדש את שמך ברבים, דנהגו לומר ובישועתך תרום ותגביה קרנינו, דלא הוי מעין חתימה אלא מה שאומרים קודם לכן וקדש שמך בעולמך. וכן בברכת הודאה מוסיפין ואומרים האל ישועתנו ועזרתנו סלה, דלא הוי מעין חתימה. וכן בברכת המעריב ערבים מוסיפין אל חי וקיים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד. וכן מה שאומר בתפלות ראש השנה ויום כפור כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וקיים לעד, בכלהו צריך לומר דאינן אלא מטבע ארוכה, דכל הנך לא הוו מעין חתימה סמוך לחתימה ממש, אלא קודם לכן קצת. ועוד הרבה ברכות אשכחן כה"ג. כתבתי זאת לפי שראיתי במנהגים שכתב וז"ל: ורגילין לסיים וישמחו בך ישראל אהבי שמך, וכן ברוב סידורים, ותימא גדולה הוא, שהרי אינו מעין חתימה ולא מעין פתיחה, גם אין שייך שמחה רק ברגלים. ומצאתי בסידור ישן וגם שמעתי מבקיאים שיש לומר וינוחו בה ישראל מקדשי שמך וכו', זהו שפיר מעין חתימה ופתיחה. וכן נראה עיקר. ע"כ. ולפי מה שכתבתי לאו קושיא היא, כיון דאשכחן הרבה ברכות כהאי גוונא, ע"כ לא הוי אלא מטבע ארוך שטבעו חכמים להאריך סמוך לחתימה, והוספה בעלמא נינהו וכו'. ע"ש.

והרב תוספת שבת ז"ל (סק"ד) תמה עליו ודחה כל ראיותיו, בר מקמייתא שלא הזכירה. דעל מה שהביא מברכת מעריב ערבים שמוסיפין תמיד ימלוך, הקשה עליו דאשתמיט מיניה דהטור בסימן רל"ו [ס"א] ביאר הברכה דליהוי מעין חתימה. וההיא דהאל ישועתנו, מדת אל הוי טובה ורחמים והוי מעין חתימה. וחתימת ראש השנה ויום הכפורים, כבר מפורש יפה בפירוש הסידור דקאי אפתיחה, מלוך על כל העולם, וכבר הבטיחנו על הגאולה דאז והיה ה' למלך על כל [הארץ], והיינו שחותם מלך על כל הארץ. ובטלו דברי התורת חיים נגד הנך רבוותא. ואין לשנות המנהג. אלו תורף דבריו ז"ל.

ואני הדל חזינא דסברת הרב תורת חיים ז"ל הלזו, דמעין חתימה אפילו מופלגת קצת שפיר דמי, לא נפלאת היא. וכבר מצאנוה בארחות חיים להרא"ה ז"ל בהלכות שבת (סימן ט"ו אות ח' דף ס"ג ע"ג) בברכה זו עצמה משם יש אומרים, כי לעולם יאמר אהבי שמך, ומעין חתימה שצריך לומר, כבר אמר שבת קדשך. ופוק חזי מה עמא דבר. ע"ש. דמבואר דלדעת הני יש אומרים, הגם שמפסיק קצת בדברים בין מעין חתימה לחתימה, אכתי יצא ידי חובת מעין חתימה סמוך לחתימה, דהא נמי סמוך מקרי. ברם הרואה יראה דהרב ארחות חיים ז"ל איננו מסכים בסברא זו, דהא מקמי הכי מייתי וז"ל: ויש מי שאומר וינוחו בו ישראל מקדשי שמך, ואין לומר אוהבי שמך, לפי שצריך לומר

אוצר ההלכה

מעין חתימה סמוך לחתימה, וכן הלכתא. והדר מייתי סברת היש אומרים דיאמר אוהבי וכו׳, וכיון דבסברא קמייתא קאמר וכן הלכתא, צריך לומר דמה שכתב אחר סברא אחרונה ופוק חזי, פירושו דנהוג עלמא דלא כוותיה. ומשמע דדעתו ז״ל דבעי המעין חתימה סמוך ממש ולא רחוקה. והוא תימא איך לא הביא דברי הרב ארחות חיים ז״ל הללו, דהוו דלא כוותיה. ותו תמהני עליו אחרי נשיקת עפר רגלי קדשו, דנראה דאשתמיט מיניה לפי שעה דברי רבנו הטור ז״ל לעיל סימן נ״ט [ס״ג] שכתב וז״ל: ונוהגין באשכנז לחתום כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, אור חדש על ציון תאיר ונזכה כלנו במהרה לאורו, בא״י יוצר המאורות, ואין נוהגין בספרד. וכן כתב רש״י שאין לחתום באור העתיד, שאינו מעין חתימה, לפי שסידרו חכמים הברכה על אור המתחדש בכל יום ולא על אור העתיד. וא״א הרא״ש [שו״ת הרא״ש כלל ד׳ סימן כ׳] כתב דהוי מעין חתימה ומעין פתיחה, דיוצר אור היינו אור שברא הקב״ה כו׳ ימי בראשית וכו׳, על כן גנזו לצדיקים לעתיד לבוא וכו׳, והיינו אור שחידש ששת ימי בראשית וכו׳. ע״כ. והשתא אם איתא לדברי הרב תורת חיים ז״ל, דכל דאיכא מעין חתימה מופלגת קצת מהחתימה לא איכפת לן, ואכתי סמוך לחתימה הוי, מאי כולי האי דרש״י ז״ל מיאן בתוספת זה דלא הוי מעין חתימה, והרא״ש ז״ל טרח לפרש הכל באור העתיד דלהוי מעין חתימה ממש, נימא דהגם דתוספת זה דאור חדש לאו מעין חתימה הוא, מאי הוי, הא כיון דמקמי הכי הא אמרינן המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, דזה הוי מעין חתימה ממש, דאיירי על אור המתחדש בכל יום, הגם דשוב האריכו קצת בלשון תפלה על אור העתיד, זה הוי כעין מטבע ארוך, והוספה בעלמא, ולא יזיק זה להרחיק המעין חתימה כמאן דליתיה, ולמה מחקו רש״י מהנוסח, וגם הרא״ש ז״ל אפקיה לחתימה מפשטיה ופריש לה על אור העתיד, דמזה נראה דעיכובא הוי דליהוי סמוך ממש להחתימה.

וכן תראה להרב ארחות חיים ז״ל גופיה (דף י״א ע״א [הלכות ברכות סימן ב׳]) שכתב וז״ל: יש מקומות שאומרים בחתימה ואור בציון תכין וכו׳. ולא יתכן לחתום אלא על אור הבריאה, כדאמרינן צריך לומר בחתימה מעין חתימה ומעין פתיחה, ועל כן צריך להם לומר והתקין מאורות. וכן כתבו רב סעדיא ורב נטרונאי גאונים ז״ל. אבל באלו המקומות שאומרים לעושה אורים גדולים, אין צריכים לומר והתקין מאורות. והרמ״ה כתב בתשובה דלא אמרינן להני קראי וכו׳, ואי משום מעין חתימה סמוך לחתימה, אנן הכי סמכינן, כאמור לעושה אורים גדולים וכו׳ בא״י יוצר המאורות. ע״כ. הנה שכתב משם הגאונים דלא יתכן לחתום ואור בציון תכין אלא על אור הבריאה, והשמיטו מסמוך לחתימה, ולא ניחא ליה להביא פה ההיא סברא דהיש אומרים שהביא בדף ס״ג [ע״ג], דאם כבר אמר מעין חתימה, הגם שהפסיק קצת שלא מענין החתימה, לא הפסיד, אדרבא, מסתם לן סתומי דלא כוותיה, דבעי סמוך לחתימה ממש הזכרת מעין חתימה. ועוד תשוב תראה שם (דף הנזכר ע״ב) שתמה על חתימת ברכת המעריב, למה תיקנו בה ה׳ צבאות תמיד ימלוך עלינו קודם חתימה, דנראה כהפסקה, דאין החתימה מעין הברכה, והיה ראוי להיות החתימה סמוך למבדיל בין יום ובין לילה, ובזה יהיה (חתימה) [חתימת] הברכה מעין הברכה. הענין כך, שאנו צריכים להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה, ולפי שהשם יתברך הוא הבורא היום והלילה נמליך אותו עלינו כאלו נאמר מי הוא גולל אור מפני חושך, ה׳ צבאות וכו׳. ע״כ. בחון לשון הזהב שפתי צדיק ברור מללו דתוספת זה שתיקנו לומר ה׳ צבאות תמיד וכו׳ נראה כהפסקה, דאין החתימה מעין הברכה, והוכרח לפרש סיום זה דצורך גמור הוא, להודיע הכחשת סברת הכופרים, הא לאו הכי היה ראוי להיות החתימה סמוך למבדיל בין יום ובין לילה. שמע מינה דסברת היש אומרים דאייתי בדף ס״ג נדחה קרי לה, ולא העלה על דל שפתיו כלל, והיינו נמי דלא כסברת הרב תורת חיים ז״ל שכתב דמטבע ארוכה היא, אלא בעינן שיהיה המעין חתימה סמוך לחתימה ממש.

וכן ראיתי לעט״ר מורינו ה״ה חקרי לב ז״ל באו״ח (סימן ע״ג דף חק״ל ע״ב וג׳), שתמה על נוסח ברכה רביעית שלאחר ההפטרה, על התורה ועל העבודה ועל הנביאים ועל יום השבת הזה שנתת לנו ה׳ אלהינו למנוחה לכבוד ולתפארת, על הכל ה׳ אלהינו אנחנו מודים לך ומברכין אותך, יתברך שמך בפה כל חי תמיד לעולם ועד, ברוך אתה ה׳ מקדש השבת, דלית בה מעין חתימה כלל. וכתב וז״ל: דמעין חתימה סמוך לה ממש בעינן, כפשט הסוגיא [פסחים קד.], וע״ש ברשב״ם [ד״ה וחותם] ובתוספות ז״ל בד״ה בין יום השביעי שמתבאר כן. גם ממה שכתבו התוספות בד״ה בעי למימר, וכתבו הרא״ש [פסחים פ״י סימן י״א] והמרדכי ז״ל [שם דף ל״ו ע״ב] מעין דבריהם, מתבאר דסמוך לחתימה סמוך ממש בעינן. גם מדברי הפוסקים שהובאו לעיל על ברכת יוצר דשחרית וערבית בחילוק שבין בני אשכנז לבני ספרד מתבאר כן. ואין חולק בדבר זה. כי על כן בברכה זו דאנו מפסיקין בדברים לענין שבת, איני יודע מה טיבו של דבר זה וכו׳. ע״ש. הרי דהוכח יוכיח מוה״ר ז״ל מפשט הש״ס ודברי כל הראשונים ז״ל, דהמעין חתימה בעי סמוך ממש לחתימה, היפך מאי דפשיטא ליה להרב תורת חיים ז״ל. אלא דגם על מוה״ר ז״ל אבא העי׳ר במה שכתב דאין חולק בדבר, ולא הזכיר דברי היש אומרים שהביא הרב ארחות חיים, ולא דברי הרב תורת חיים ז״ל דסבירא להו איפכא.

והראיות שהביא הרב תורת חיים ז״ל מנוסחי ברכות דהופסקו בדברים אחרים בין סמוך לחתימה להחתימה גופה, הנה מלבד מה שדחה הרב תוספת שבת ז״ל, יש לדחות לע״ד כדנבאר בס״ד. דהנה הראיה הראשונה שלא דחאה הרב תוספת שבת ז״ל, אחר המחילה רבה יש לדחות, דגם מה שמוסיפין סמוך לחתימה ובישועתך תרום ותגביה קרננו הוי מעין חתימה, ולא קדש שמך בעולמך לבד כמו שחשב הרב ז״ל, והוא כמו שכתב הרב הלבוש ז״ל (סימן מ״ו ס״ח) בביאור נוסח זה, וז״ל: ואח״כ יאמר אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו׳ עד ברוך אתה

סימן רסח סעיף ב

ב [ב]**אם טעה והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת. לא שנא נזכר בברכת אתה חונן, [ג]לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות, בין בערבית בין בשחרית [ג*]מוסף ומנחה, [ד]ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה:**

באר הגולה
ב. ברכות (כ״ב) [כ״א ע״א]:
ג. הרא״ש [פ״ג סימן י״ז] ורבינו יונה שם [דף י״ג ע״א ד״ה אמר]: ג*. הרא״ש שם בשם הראב״ד: ד. רבינו יונה [שם] והרמב״ם בפרק י׳ מהלכות תפלה [הלכה ז׳] (וסמ״ק) [וסמ״ג] בסימן י״ט [עשין דף ק״א ע״ב]:

אוצר ההלכה

ה׳ מקדש את שמך ברבים, וברכה זו נתקנה כנגד דורות שגזרו בהם שמדות שלא לקרות קריאת שמע, והוצרכו לקרות בסתר, לכך מתחלת לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר וכו׳, ומסיימין מקדש(י) שמך ברבים, שנותנין תודה ושבח לשי״ת שנתבטל גזרת השמד ורשאין אנו לקדש שמו יתברך בגלוי ברבים וכו׳. ע״ש. ולפ״ז דעל קדושת שמו יתברך איירי, נראה דלהכי אחר שאנו מתפללין קדש שמך בעולמך על עם מקדשי שמך, דהיינו שלא יחזור גזרת שמד ויהיה תמיד מקודש על עם מקדשי שמך כנזכר, אנו חוזרין ומתפללין להוסיף לנו טובה אחרת, דאיברא השתא ליכא שמד, מיהו מאחר שאין ידינו תקיפה עליהם, אין בידינו להכריחם שגם הם יחזרו לדת האמת לקדש שמו יתברך כמונו, אלא אנן בדידן קיימינן ואינהו בדידהו, לכך מצלינן האידנא להחיש את גאולתינו, ובישועתך תרום ותגביה קרננו, וכאשר תרום קרנן של ישראל בגאולה העתידה במהרה בימינו אמן, גם אומות העולם יבואו ויגידו צדקתו, וכתיב ״והתגדלתי והתקדשתי וכו׳ לעיני גוים רבים״ [יחזקאל ל״ח, כ״ג], וכתיב ״כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה׳ ולעבדו שכם אחד״ [צפניה ג׳, ט׳], נמצא דהרמת קרן ישראל צורך גבוה הוא, שעל ידי זה יודו כל העמים ויקדשו שמו יתברך כמונו היום.

גם מה שהביא מברכת הודאה דחתמינן האל ישועתנו ועזרתנו,

דלאו מעין חתימה היא, כבר הרב תוספת שבת ז״ל תרגמה להא דהוי מעין חתימה כנזכר. מיהו לנוסחא דידן אנן בני ספרד לא צריכינן למידי, דאנן אמרינן סמוך לחתימה האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב, והרי האל הטוב הוי שפיר מעין חתימה דהטוב שמך. ומאי דחתמינן נמי ולך נאה להודות הוי משום עיקר (ו)ברכה דהויא ברכת הודאה, דפתח במודים ומסיים וכל החיים יודוך סלה ויהללו וכו׳, דהלל והודאה חד מלתא היא.

ומאי דמייתי נמי (מחתימה) [מחתימת] ברכה אמצעית דראש השנה ויום הכיפורים, דאמר סמוך לחתימה ודברך אמת, ולאו מעין חתימה היא, קשיא טובא, דאשתמיט מיניה לפי שעה דברי הרב הלבוש ז״ל (סימן תרי״ט ס״ב) שתמה כן, וז״ל: תמיהני מאד לפי מאי דקי״ל שצריכין לסיים בכל הברכות מעין חתימה סמוך לחתימה, איך נוכל לומר כי אתה אלהים אמת ודברך אמת סמוך לברכת מלך מוחל וסולח וכו׳, מאי מעין חתימה יש כאן. לכך נ״ל שהנוסח האמיתי הוא כמו שנדפס במחזורים וכו׳, כי אתה סולחן לישראל וכו׳ בא״י מלך מוחל וסולח, שזהו ממש מעין חתימה סמוך לחתימה וכו׳. ע״ש. ואם כדברי הרב תורת חיים ז״ל דחשיב ליה לנוסח זה מטבע ארוכה, והאיכא מעין חתימה קודם זה רחוק קצת מסמוך לחתימה, מאי קמתמה טובא הרב הלבוש ז״ל, ואמאי הוצרך להוסיף. ועיין להרב אליה רבה ז״ל שם [סקט״ו]. ולדידן דלא מוספינן בסמוך לחתימה כי אתה סולחן כמו שכתב הרב הלבוש ז״ל, צריך לומר דלהכי הוסיפו בסמוך לחתימה מלכות, שאנו אומרים ודברך מלכנו אמת, והוי מעין חתימת מלך על כל הארץ, וכל שכן לפי מה שכתב הכלבו ז״ל [סימן ס״ד דף כ״ח ע״ג] בפירוש נוסח זה, וז״ל: שלפי שאמר מלוך על כל העולם כולו וכו׳, ומלכותו בכל משלה, אומרים ודברך אמת וקיים לעד, פירוש אתה הבטחתנו בכמה מקומות בענין הגאולה שתהיה לך לבדך המלוכה, ולכך אנו מבקשים שתאמת דברך, כי דברך אמת וכו׳. ע״ש. דכפי זה סיום ודברך וכו׳ היינו הבטחת מלכות שמים בכל העולם, והוא ממש מעין חתימת מלך על כל הארץ.

וכיון דלכל ראיות הרב תורת חיים ז״ל אית להו פירכא, ואדרבא אשכחן לרבוותא קמאי ובתראי ז״ל דתפסו עיקר דהמעין חתימה בעי סמוך ממש לחתימה בלי הפסק עניינים אחרים, נראה דגם בסמוך לחתימה דקמן, העיקר לומר סמוך לחתימה וינוחו בו כל ישראל מקדשי שמך, והוי מעין פתיחה דרצה נא במנוחתנו וגם מעין חתימה דמקדש השבת, דמנוחה וקדושה חד מלתא היא, דהקדושה היא לשבות בו ממלאכה ולנוח בו, וכפשטיה דקרא ״זכור את יום השבת לקדשו וכו׳ ויום השביעי שבת לה׳ אלהיך לא תעשה כל מלאכה״ [שמות כ׳, ח׳ - י׳]. וכן גירסתנו. (פתח הדביר ח״ג – סק״ג)

סעיף ב׳

יח) סעיף ב׳ אם טעה וכו׳. כתב בשל״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות ל״ג], מי שאירע לו כך ידאג ויפשפש במעשיו לעשות [תשובה], שנהג מנהג חול בשבת. והאחרונים הקשו עליו למה יקרא זה שנהג מנהג חול בשבת, הלא אפילו בשבת הוה ליה להתפלל תפלת חול, אלא משום טרחה דלא אטרוח רבנן. ודחקו עצמן בדברים שאין הדעת סובלת. אבל האמת יורה דרכו, דלכאורה קשה עוד, האיך שייך על התפלה לומר דלא אטרחוהו רבנן, דכל העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, וכן היא משנה שלמה בברכות [כח:], וא״כ מי שיש לו טרחה בתפלתו אין תפלתו מקובלת. אלא הכי פירושו, דאיסור גמור לומר תחנונים בשבת, והטעם ידוע ליודעי ח״ן, אך מצינו כמה דברים שהמה כמו תחנונים ואנו אומרים בשבת, כמו בברכת המזון רועינו זונינו, ואומרים טופס הברכה כך הוא ואינו

אוצר ההלכה

אומר לשם תפילה, וא״כ הכי כוונה, מאחר שאסור להתפלל תחנונים בשבת, אלא שהחכמים יוכלו לומר שיתפלל שמונה עשרה ויאמרנה דרך טופס ברכה כמו בשאר הרבה מקומות, ועל זה אמר לא אטרחיה, מאחר שאינו אמר לשם תפלה יהיה לו (לטורוח) [לטורח], וא״כ מאחר שלא תקנו רז״ל לאמר דרך טופס ברכה והוי כאלו אומר לתפלה, וא״כ נקרא שנהג מנהג חול בשבת, וא״כ ידאג ויעשה תשובה. (בגדי ישע)

יט) שם אם טעה וכו׳. עיין מה שכתבתי לעיל [דף ז׳ ע״א] ברכות דף כ״א [ע״א] מה סימן רע דאמרינן[7], בדין דבעי לצלויי שמונה עשרה בלא חולק, רק משום דלא אטרחו רבנן, והיינו טעמא טופס ברכות כך, כמו שכתבו תוספות [ברכות מח: ד״ה מתחיל] מן הירושלמי [שבת פט״ו ה״ג] על ברכת המזון, רועגו זוננו, וליכא קפידא דשאלת צרכיו. וגם הראשית חכמה בשער הקדושה פרק י״ד [ד״ה עוד צריך ליזהר שלא לשיח וכו׳] טעם תפלת שבע משום שאלת צרכיו, ולא נזכר שמתנגד לגמרא ערוכה[8]. ואגב אבאר כוונת הירושלמי לקמן פט״ו [שם], שרי טופס ברכה, משום דרוב ברכות יש בהם בקשה, דהבורא יודע צרכינו, רק להכנעה שצריכין לישועתו, כמ״ש הח״ה, לכך לא קפדו בברכות, אף שעיקר לשבח, הוסיפו נוסח בקשות בטופס, אבל בתורף עיקר החתימה לא קבעו בקשה כמש״ל סוף הלכות ברכות. ובשבת אסרו להוסיף בקשות בפני עצמם והבו דלא לוסיף על תקנתם בטופסי ברכות. ויש מקילים בצרכי נפש כמש״ל ריש הלכות ברכות [דף ט״ו ע״א]. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ג ע״א)

כ) שם אם טעה והתחיל וכו׳. עיין באר היטב (סק״א). ומה טוב מנהג ק״ק ביקור חולים שבעירנו תל״א [תיכון לעד אמן], ששליח צבור אומר קדושת היום אתה קדשת וכו׳ בקול רם, כמו שנוהגים בכמה מקומות ביום טוב, ובזה לא יבא לטעות ולא ידאג. וצריך לומר אתה קדשת את יום השביעי לְשִׁמְךָ כמו שכתוב בסידורים מדוייקים שלפנינו, עמודי שמים (עומ״ד אור הישר שפת אמת), כיון שבו צריך להפסיק ותנ״ח התיב״ה, שהתיבה עומדת בעצמה ואינה דבוקה לאחריה, כמו שכתוב בספר שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ד ע״ד) ובסידורים עצמם. ועל כן יש לומר לשמך בנקודות הנזכרות כמו שכתוב בסידורים הנזכרים, ולא כמו שכתוב ברוב סידורי הספרדים הל׳ וש׳ הנקודות להיפך[9], והמ׳ בחט׳ף שו׳א. (יפה ללב ח״ג – סק״א)

כא) שם אם טעה והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה. טעמא הוי כמ״ש בש״ס ברכות (דף כ״א ע״א) דגברא בר חיובא לצלויי שמונה עשרה ברכות אפילו בשבת, אלא דרבנן הוא דלא אטרחוה משום כבוד השבת, כיע״ש. הנה בתנחומא סדר וירא [פסקא א׳] איתא טעמא אחרינא, לפי שהברכות כולם הם בקשות צרכי האדם, ואפשר שיהיה צריך לאחד מהם ויהיה מיצר בזוכרו צרתו, והשבת לא ניתנה כי אם למנוחה ולקדושה ועונג, ולא לצער, לפיכך אין אומרין רק שלש ראשונות ושלש אחרונות שהם שבחו של מקום, והמנוחה באמצע. וכן ביו״ט. ע״ש. והביאו ג״כ הרב ארחות חיים ז״ל בסדר תפלת שבת שחרית (אות ו׳ דף (ס״ו) [ס״ה] ע״א). ועיין להרב הלכות קטנות ז״ל (ח״א סימן ס״ב) שכתב שני הטעמים הללו מסברא דנפשיה. ועיין מה שאכתוב באורך בדין זה לקמן סימן ר״פ ריש הסימן. ושם חתרתי לומר דהש״ס דידן נמי ס״ל טעם התנחומא. ושם הבאתי דברי רבני האחרונים ז״ל שדברו בזה, ומה שעלתה מצודתי בזה בס״ד.

ואביא מן החדש, מה שראיתי להרב בית עובד ז״ל בכתבי הקדש אשר לו בחידושי או״ח סימן זה, דאחר שהביא טעם הש״ס דאמרו דרבנן הוא דלא אטרחוה להתפלל שמונה עשרה בשבת, כתב וז״ל: וקשיא לי טובא על מה שכתב הרמב״ם ז״ל בתשובותיו הנקראות פאר הדור (סימן ק״ל) וז״ל: ואלו התחינות ובקשות ותפלות אשר העתיקו מספרי הגאונים ז״ל, לא חזי לי אמירתם לא ליחיד ולא לצבור, לא בשבת ולא ביו״ט, מפני שחז״ל כאשר תיקנו דבר כדי לומר בשבת לחולה וכיוצא, אמרו שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא ורחמיו מרובים, והוא הודעה לבד, ולא מנעו ברכות אמצעיות של שמונה עשרה כי אם מפני שהם רחמים ותחנונים, והטעם כי התפלה עבודה נכונה לכבוד האל יתברך, וצריך להזכיר בכל יום עניינא דיומא, ובבא יום שבת ויו״ט צריך להיות שמח ונעלז, ולהודות לאל אשר נתן מנוחה לעמו ישראל שבתות ומועדים לשמחה, לא שיהיה יום תענית וזעקה ויגון, ואל יאמר בהם אלא הדברים הנאותים והמשמחים, ולהזכיר נפלאותיו אשר עשה לאבותינו ולנו. עכ״ד. הנה שכתב הוא ז״ל דטעם אשר מנעו ברכות אמצעיות של שמונה עשרה בשבתות וימים טובים הוא מפני שהם רחמים וכו׳, ואלו בש״ס אמרינן הטעם דלא אטרחוהו וכו׳, מוכח בהדיא דניתנו ליאמר גם בשבת ויו״ט אף שהם רחמים ותחנונים, וגברא בר חיובא, אלא משום טורח דלא ליטרח טירחא יתירה בשבת הקלו עליו וכו׳, וממילא דיש להוכיח מזה דשרי לומר רחמים ותחנונים בשבת כאלו אשר העתיקו התחינות והבקשות מספרי הגאונים ז״ל וכו׳. ויש ליישב בדוחק וצ״ע. ושוב ראיתי בספר ארחות חיים ([דין תפלת שבת שחרית] דף ס״ה ע״א אות ו׳). עכ״ל.

ואני בעניי אחהמ״ר לא ידענא מאי קשיא ליה על הרמב״ם ז״ל גם קודם ראותו דברי הארחות חיים שמביא טעם זה משם דתנחומא, דהרי דברי הרמב״ם ז״ל ברור מיללו, דטעם זה דהתנחומא דס״ל דטעם מניעת שמונה עשרה בשבת משום דאגה וצער, על כרחך לומר דגם תלמודא דידן הכי סבירא ליה, שהרי הזהירו בשבת (דף י״ב ע״א) הנכנס לבקר את החולה אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא. והגם דבברכות קאמר טעם טירחא, הרי הוכחנו בעניותין שם בסימן ר״ף דחדא מתרי טעמי

הערות וציונים

7. עיין באר היטב (סק״א) בשם של״ה. **8.** עיין פתח הדביר ח״ג (סק״ד), נדפס לקמן אות כ״א. **9.** דהיינו הלמ״ד בשוא והשי״ן בחיריק.

אוצר ההלכה

נקט, דאי לא תימא הכי, למה לא התירו לומר לחולה המקום ירחם עליך. ושלי״ת שזכיתי לדעת עליון הרמב״ם ז״ל בלא ראות דבריו הקדושים. וא״כ שפיר אסר לומר בשבת אותם התחינות מספרי הגאונים ז״ל. ואפילו אי הוו שרו בש״ס לומר בקשות ותחנות בשבת, מיסתיין להתיר תפלת שמונה עשרה דתיקנו אנשי כנסת הגדולה הגם דאית בהו בקשת רחמים, ולא נאסרו אלא משום טירחא, אבל בקשות ותחנונים מחודשות מאנשי כנסת הגדולה ואילך, מי התיר לנו לבקש ולהתחנן לפני ה׳ בנוסח מחודש. ותו דתיפוק לי שיאסר אמירתם משום טירחא כדרך שאסור אמירת שמונה עשרה, ומנא לן להתיר לאומרם ולא לחוש לטירחא, אטו מי עדיפי מנוסח תפלת שמונה עשרה דאנשי כנסת הגדולה. ועיין עוד שם בסימן ר״פ. ועיין להרב הקדוש ראשית חכמה ז״ל (פי״ד דשער הקדושה דף ר״ב ע״ב [ד״ה עוד צריך ליזהר שלא לשיח וכו׳]) וז״ל: והנה מטעם זה נבין למה אסרו רז״ל לשאול צרכיו בשבת, שאין מתפללין בשבת אלא שבע ברכות, מפני שהיום יום נשמתא ולא יום דגופא, לכן אין שואלין צרכי הגוף. ע״כ. ותמה עליו הרב מאורי אור בספר באר שבע בהלכות שבת (דף ק״ג ע״ב)[10] דלא נזכר שמתנגד לגמרא ערוכה. ע״ש. ולפי דרכינו אחהמ״ר לק״מ, דמלבד דטעם זה הרי הוא בתנחומא כנזכר, עוד זאת דגם תלמודא דידן מודה בטעם זה, ונקט חד טעמא דטירחא, והוא הדין דמטעם איסור שאלת צרכי הגוף אסרו, וכמדובר. ועיין לעיל סימן רס״ז (אות ח׳)[11] בס״ד.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ד)

כב) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. נ״ב: ואם השליח צבור טעה בזה, עיין בספר שלמי חגיגה שכתב דאין צריך לגמור הברכה. ע״ש דף קצ״ט ע״א]. (רב דגן – סק״א)

כג) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. בספר חקרי לב ([חאו״ח] סימן נ״ג), בשליח צבור שטעה והתחיל בשל חול, מצד הסברא יראה דאין השליח צבור גומרה. ומ״מ צריך ישוב. עיקרי דינים [סימן י״ב סעיף י״ד]. (פתחי תשובה)

כד) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. עיין בעיקרי דינים [סימן י״ב סעיף י״ד] בשם חקרי לב ([חאו״ח] סימן נ״ג) בשליח צבור שטעה והתחיל בשל חול, מצד הסברא יראה דאין השליח צבור גומרה, ומ״מ צריך ישוב. יעו״ש. ועיין בשו״ת שואל ומשיב מהדורא וא״ו (סוף סימן כ״ב) שכתב שם ז״ל: בדבר שבשבת קודש במנחה טעה השליח צבור והתחיל בתיבת אתה חונן ונזכר, והנה אף שמבואר דאם התחיל אתה חונן גומר, מ״מ זה בתפלה שמתפלל בלחש, אבל מה שמתפלל בשביל הצבור, א״כ הם לא עשו אותו שליח להתפלל בשבילם תפילת חול, ולתקוניה שדרוהו, דבאמת אינו סימן יפה מה שטועה ומתפלל של חול בשבת כמו שכתבו האחרונים[12].

ועל כל פנים להוציא הצבור ודאי אינו צריך, ודו״ק. עכ״ל.

(ארחות חיים – ספינקא – סק״א)

כה) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. מז״ה חקרי לב בחאו״ח (סימן ג׳ן) עלה ונסתפק בשליח צבור שטעה והתחיל בשל חול, אם גומר הברכה או לא. וצידד קצת בזה לכאן ולכאן, ומסיק דמצד הסברא יותר נראה דאינו גומרה. והדבר צריך ישוב. ע״ש. והרב המגיה בשלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ט ע״א) כתב על זה וז״ל: ולדידי הדבר אצלי פשוט בחזרת תפלתו של שליח צבור שהוא אינו צריך לתפלה זו, שכבר יצא בתפלתו בלחש, ומה שחוזר הוא בשביל הקהל, והרי הם עצמם לא טעו בלשונם, ושלוחם הוא דעוית, והוא אינו יכול על ידי טעותו להעמיס על הצבור ולהטריח להם אם מעט ואם הרבה כיון שהם עצמם לא נתחייבו בכך. ויע״ש בדבריו. ולדידי הפעוט אפילו אם אינו בחזרת תפלתו של שליח צבור, דאירי בשליח צבור שלא התפלל בלחש, שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו בלחש והוא עבר לפני התיבה לאלתר ומתפלל בקול רם לצבור כמו שכתוב לעיל בסימן קכ״ד (ס״ב), שהוא ג״כ צריך לתפלה זו שמתפלל בקול רם לצבור לצאת הוא ידי חובת תפלה, או שהוא שעת הדחק שמתפלל השליח צבור והצבור ביחד בקול רם תפלה אחת, וטעה [ו]התחיל בתפלת חול, שאינו גומר אותה הברכה שהתחיל בה, אי מטעם המלך רב סב״א הרב חקרי לב ז״ל, (דאפשא) [דאווישא] מילתא להתפלל ברבים תפלת חול בשבת כיעש״ב. ולא גרע ממה שכתוב ביו״ד (סימן ת׳ ס״א) בדיני אבלות בשבת, שנוהגים בו דברים שבצנעא, אבל דברים שבפרהסיא לא. יע״ש. ואי משום שלא להבעית את ישראל, דלא מסמנא מלתא אם הוא גומר הברכה, שמתפלל תפלת חול בשבת, כמ״ש הרב באר היטב (סק״א) והרב שלמי צבור (שם דף קצ״ט ע״א) בשם של״ה [ח״ב מסכת שבת פרק נר מצוה אות ל״ג]. יע״ש. ותנן במתניתין בפרק אין עומדין ([ברכות] דף ל״ד ע״ב), המתפלל וטעה סימן וכו׳, ואם שליח צבור הוא סימן וכו׳. ע״ש.

ואין לומר דיחזור ויתפלל בלחש, ויאמר תחילה עד הברכה של חול שהתחיל בה ולגומרה, ולילך אחר כך אצל שבת כדרכו, חדא כי זה שגומר הברכה, היינו כשהתחיל בטעות, שטעה והתחיל בה, דהוי בדיעבד, אבל אחל וגמור לה לכתחילה לא. ועוד כי לאו בר מהדר הוא כמו שכתוב לעיל שם בסימן קכ״ד (ס״ב). ותו מאחר שכבר התפלל של שבת, אינו צריך לחזור בשביל ברכת חול, כיון שכבר אמר ברכה שתקנו כנגדה וכנגד שאר ברכות אמצעיות דחול, כמו שכתב הרב מחזיק ברכה (באות ג׳)[13]. ועיין מאמר מרדכי (סק״ב). וזה מן התימה על הרב חסד לאלפים שכתב בסוף אות ד׳ (דף קס״א ע״א) וז״ל: ושליח צבור שטעה והתחיל בשל חול, גומר אותה ברכה. עכ״ד. ואחרי המחי״ר דבריו באו בלתי השגחה, כי איך פסק בפשיטות בסכינא חריפא כן, ולא זכר כי אבי התעודה מז״ה ז״ל לב״ו נוקפו, והן ולאו ורפיא בידיה. כל קבל דנא כי אתא רבי״ן חסידא הרב אברהם חאיון[14] ופשיטא ליה להיפך כמדובר. ויגדל התימא על מר בריה המגיה נר״ו, דשם בסימן זה לעיל מזה באות ג׳ (באות

הערות וציונים

10. נדפס לעיל אות י״ט. **11.** נדפס לעיל בסימן רס״ז אות ו׳. **12.** ראה הערה 7. **13.** נדפס לקמן אות כ״ט. **14.** המגיה בספר שלמי חגיגה.

אוצר ההלכה

ב׳ שלו) הביא דינו של הרב המגיה מה״ר אברהם חאיון ז״ל, ואיך לא הרגיש אחר זה בדברי ר׳ אבהו הרב המחבר ז״ל דעדיין לחלוחית הדיו שלו קיימת. והוא פלי. ועיין בספר כף החיים (סימן כ״ח אות י״ד) שבשפלנו זכר לנו בזה. (יפה ללב ח״ב – סק״א)

כו) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. ועיין בט״ז [סק״ב] ומג״א [סק״א]. כתב ידידי הרה״ג החו״ב מקריפטש שליט״א: עיין ספר חקרי לב [חאו״ח סימן נ״ג] ובשואל ומשיב שתיתאה (סימן כ״ב), דשליח צבור שטעה והתחיל אתה חונן אינו גומר הברכה, ופוסק, כי בפרסום אין לומר בשבת ברכת חול. גם מצי אמרי ליה לתקוני שדרתיך וכו׳. ע״ש. (וספר חקרי לב מובא גם בפתחי תשובה כאן[15]).

(ילקוט הגרשוני – סק״א)

כז) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. עיין בתשובות שואל ומשיב (מהדורא שתיתאה סוף סימן כ״ב) דכל זה בתפלת יחיד, אבל בשליח צבור שטעה והתחיל אתה חונן לא גומר. ע״ש טעמו. (עיין משיב הלכה ח״ב סימן רע״ג).

(מגיני חיים)

כח) שם והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה וכו׳. עיין בכף החיים (אות ח׳) מה שכתב בשליח צבור שטעה בשם החקרי לב [חאו״ח סימן נ״ג] ושלמי צבור [שלמי חגיגה דף קצ״ט ע״א] וכו׳, דמשום טורח הצבור פוסק. ויש להסביר זה ע״פ דברי הר״ן כתובות פ״ו [מה. ד״ה האי] בדין אשה ובעל חוב וליט ליה אלא חד ארעא, לבעל חוב יהבינן, שהקשה שם וז״ל: וא״ת וכו׳ האיך גוזלין האשה ונותנין לבעל חוב. יש לומר דלוה ולוה אם קדם האחד וגבה, מה שגבה גבה וכו׳, הלכך כיון שאילו קדם וגבה וכו׳ מן הדין אנו מגבין לבעל חוב תחילה, משום טעמא דיותר משהאיש רוצה וכו׳ ולאחר גבייתו זכה מן הדין. עיין שערי תורה ([ח״א] כלל א׳ פרט ג׳ אות י״ג דף ע״ו ע״ב). וא״כ גם הכא כיון דבדיעבד אם פסק והתחיל בשל שבת אינו חוזר, עיין שערי תשובה [סק״ג] בשם המחזיק ברכה [סק״ג][16], א״כ כיון דבדיעבד יצא, משום סברא דטורח צבור עבדינן כן לכתחלה.

(זרע יעקב – זלזניק)

כט) שם גומר אותה ברכה וכו׳. מי שאמר תיבות אתה חונן ולא גמר הברכה, רק תכף אמר ברכה אמצעית של שבת, וכשגמר ברכת שבת נזכר שהדין הוא שכשאמר אתה חונן יגמור הברכה, יש מי שנסתפק אם יחזור לומר ברכת אתה חונן קודם שיאמר רצה. ויש מי שהביא ראיה ממה שכתב הרב מהר״י חאגי״ז בהלכות קטנות (ח״ב סימן צ״א) דאחד נמשך בתפלת שבת והתחיל אתה חונן עד ברכת השנים, ואז נזכר שהיה שבת, ונתן דעתו שהיה ימות החמה ושאל גשמים, ופסק הרב דיחזור עד שיאמר ברכת השנים כתקנה, ואח״כ הולך לשל שבת. עכ״ד. והוא הדין הכא, דמאחר שנתחייב לומר ברכת אתה חונן, מחוייב לאומרה במקום שנזכר. אלו דברי החכם הנזכר.

ואני אומר דאין הנדון דומה לראיה, דכי אמרה (הרב) הרב ז״ל היינו כשנזכר קודם שהתחיל של שבת, אז דן הרב דכיון שנתחייב לאומרה צריך שיאמרנה כתקנה, וזה שטעה הוה ליה כאלו לא אמרה ונזכר בזמנו, אבל אם לא נזכר עד שחזר ואמר ברכה של שבת, נראה דמודה הרב שלא יאמר אותה, והוא הדין הכא בנדון זה שאמר ברכה של שבת, דודאי לא יחזור לומר ברכת אתה חונן קודם רצה, כיון שכבר אמר ברכה של שבת שתקנו במקום ברכות אמצעיות של חול, ותו לאו בר מהדר הוא לומר ברכת אתה חונן, מאחר שכבר אמר ברכה שתקנו כנגדה וכנגד שאר ברכות אמצעיות דחול כאמור. וכן דעתי הקצרה שלא יחזור, ויאמר ברכת רצה, כי כבר רצה האלהים בברכת שבת כדתקון רבנן.

(מחזיק ברכה – סק״ג)

ל) שם גומר אותה ברכה וכו׳. עיין מחזיק ברכה (בסק״ג)[17], מי שהתחיל אתה חונן ונזכר קודם שסיים הברכה, והתחיל של שבת וסיים מקדש השבת, אם יאמר אתה חונן קודם רצה. ע״ש. ולע״ד אם היה צריך לומר אתה חונן קודם רצה, אפשר דהיה צריך לומר אח״כ של שבת, דאמצעיות יש להם סדר לענין זה, וצריך לומר של שבת אחר אתה חונן. אלא דלע״ד אפילו לא סיים מקדש השבת, כיון דהפסיד ברכת אתה חונן כיון שהפסיק באמצע, וצריך לחזור לראש אתה חונן, א״כ הוי כלא אמרה כלל, והוי כמתחיל לכתחילה. וכן נראה דאם התחיל אתה חונן והפסיק בשיחה, שצריך לחזור לראש הברכה כמבואר בסימן ק״ד ס״ה, שוב אינו צריך לאמרה, ומתחיל בשל שבת. ועיין מה שכתבתי בסק״א וב׳[18].

(תהלה לדוד – סק״ה)

לא) שם גומר אותה ברכה וכו׳. מי שטעה בתפלתו בשבת והתחיל ״אתה חונן״, ולא שת לבו גם לזאת לסיים ברכת החול, והתפלל אתה קדשת, וחתם בא״י מקדש השבת, אין צריך לחזור ולומר אתה חונן. (מחזיק ברכה [סק״ג][19], והאחרונים).

(חזון עובדיה ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת ה״י)

לב) שם גומר אותה ברכה שנזכר בה וכו׳. עיין שערי תשובה [סק״ג] בשם הלכות קטנות [ח״ב סימן צ״א]. ובחיי אדם ([ח״א] כלל כ״ח [ס״ז]) שחלק עליו, דבהזכיר גשם, ובברכת השנים הזכיר ג״כ גשם, ולאחר שסיים הברכה נזכר שהוא שבת, חוזר לראש, ואין צריך להזכיר עכשיו הברכות של חול שהתפלל. וכן אם לא הזכיר משיב הרוח אלא שבברכת השנים הזכיר טל ומטר, אם לא סיים ברכת השנים, כיון שהתחיל הברכה צריך לומר כתקונה, ומתחיל ברך עלינו ומסיים וחוזר לשל שבת, אבל אם כבר סיים הברכה אין צריך לחזור לתחלת הברכה, דכיון דאינו דין כאילו הוא באמצע ברכה, וא״כ אדרבה כאילו לא התחיל לגמרי, ולכן מתחיל בשל שבת.

(פתחי תשובה)

הערות וציונים

15. נדפס לעיל אות כ״ג. **16.** נדפס באות הבאה. **17.** נדפס באות הקודמת. **18.** נדפס לקמן אות ל״ג. **19.** נדפס לעיל אות כ״ט.

אוצר ההלכה

לג) **שם גומר אותה ברכה שנזכר בה וכו׳.** וכתב בהלכות קטנות [ח״ב סימן צ״א], הובא בבאר היטב (סימן קי״ז סק״ז), אם נמשך בתפילת שבת והתחיל אתה חונן וסיים ברכת השנים, ואז נזכר שהיא שבת, והיה בימות החמה ושאל מטר, חוזר עד שיאמר ברכת השנים כתיקונה ואז ילך אצל שבת. ע״כ. ולע״ד דבר זה צע״ג, דבשלמא היכי דהתחיל בשל חול כתיקונה, כיון דגברא בר חיובא, דבדין הוא דבעי לצלויי י״ח, וכיון שאמר מקצת הברכה הראויה, אין להפסיד אותה, וצריך לסיים אותה, אבל התם כיון שאמר ברכת השנים שלא כתיקונה וצריך לחזור, הוי כלא אמרה כלל, ואם יחזור הוי כמתחיל לכתחילה. ולפ״ז אפילו אם נזכר באמצע ברכת השנים אחר ששאל מטר, פוסק, ואינו צריך לחזור לתחילת ברכת השנים, כיון שאמרה שלא כתיקונה הוי כלא אמרה כלל, ואם יחזור הוי כמתחיל לכתחילה.

ולדעת ההלכות קטנות יש להסתפק אם נזכר לאחר שהתחיל תקע, דלכאורה לדעתו צריך לחזור לתקן ברכת השנים וגם לומר תקע. ומה שכתב ההלכות קטנות עד שיאמר ברכת השנים כתיקונה ואז ילך אצל שבת, היינו דמיירי בנזכר תיכף אחר שסיים ברכת השנים. וכן יש להסתפק לדעתו אם לא נזכר עד שעקר רגליו, דלכאורה לדעתו צריך לחזור ולהתפלל כל שמונה עשרה בברכת השנים כתיקונה, ואח״כ יתפלל של שבת. וכל זה אינו נראה לע״ד. ובא לידי על איזה ימים ספר שלמי צבור [שלמי חגיגה דף קצ״ט ע״ב] וראיתי שהשיג עליו. והשערי תשובה בכאן [סק״ג] הביא דברי ההלכות קטנות ולא דברי השלמי צבור הגם שהיה תחת ידו. (תהלה לדוד – סק״א–ב׳)

לד) **שם גומר אותה ברכה שנזכר בה וכו׳.** עיין שערי תשובה [סק״ג] הביא דהלכות קטנות [ח״ב סימן צ״א] כתב, דאם התפלל של חול עד סוף ברכת השנים ונזכר שהוא שבת, גם נזכר ששאל טל ומטר, והיה בימות החמה, צריך לחזור ולומר ברכת השנים כתקנה, ואח״כ יחזור לשל שבת. וכתב המחזיק ברכה [סק״ג][20] דאם כבר אמר של שבת אינו צריך לחזור לברכת השנים, ובזה מודה הלכות קטנות דיצא. ובעניי סברתו לא אדע, ואני נבוך בזה, דהא אף המחבר דכתב בסימן ק״ח (סעיף י״ב) בטועה ומזכיר מאורע שאר הימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסקה, מ״מ פסק בסימן (קנ״ז) [קי״ז ס״ג] בשאל מטר בימות החמה צריך לחזור ולהתפלל. ועל כרחך הטעם כמו שאמר הירושלמי [ברכות פ״ה ה״ב], דבהזכיר גשם גרע משום דהוא סימן קללה, וכיון דהוא סימן קללה חוזר. ועל כרחך צריך לומר אחת משתי אלה במה שחוזר, או דמשום דהוא סימן קללה לכן הוי כלא אמר אותה הברכה, או כיון דחוזר הוי כעוקר דבריו שאמר סימן קללה. וא״כ כאן דהלכות קטנות סובר דצריך לחזור, אם הוי אמרינן דלא הוי רק כאלו לא אמר הברכה כלל, למה בשבת יצטרך לחזור, על כרחך דסבירא ליה דבחוזר הוי כעוקר קללתו, וא״כ אף בכבר התפלל של שבת, למה לא יצטרך לחזור כדי שיתקן מה שאמר סימן קללה.

אך אם נאמר דמה שאמר בירושלמי דלא דמי, מאן דאמר סימן קללה היינו דהוי כלא אמר ברכה זו, א״כ אף דעדיין לא הזכיר שבת לכאורה אינו צריך לחזור. והנה לפי מה שכתב הט״ז [סימן ק״ח סק״ב] דבהזכיר מאורע שאר [ימים] לעולם צריך לחזור, ובסימן (קי״ח) [ק״ח סקי״ג] כתבתי, דיש קצת ראיה לדבריו מסימן קי״ד [ס״ד] בהזכיר גשם, אך כתבתי דמצינו להיפך בסימן תפ״ז [ס״א], באמר מקדש השבת ונזכר תיכף ואמר מקדש ישראל והזמנים, דאינו צריך לחזור, משמע דלא הוי כשח, ואם נאמר דאף להט״ז סגי בחוזר לאותו ברכה, ואם אינו חוזר הוי כשח, א״כ ודאי דצריך לחזור אף בהתפלל של שבת. לכן דין זה צ״ע. (גנזי חיים – סק״ב)

לה) **שם גומר אותה ברכה שנזכר בה וכו׳.** מי שטעה בתפלת שבת והתחיל בברכת אתה חונן וכו׳, שהדין הוא שכאשר נזכר באמצע אחת הברכות של שמנה עשרה, שהוא שבת, מסיים אותה ברכה שהתחיל בה, ואחר כך חוזר לתפלת שבת, ויקר מקרהו שטעה בימות הגשמים ואמר ברכנו, ואחר כך נזכר שהוא שבת, אם נזכר קודם תקע בשופר, יאמר שם ותן טל ומטר לברכה, ויחזור לתפלת שבת, אבל אם נזכר אחר שהתחיל תקע בשופר, או בברכות שלאחר מכן, לא יחזור לברך עלינו, אלא יפסיק באמצע הברכה שנזכר בה, ויחזור לתפלת שבת. וכן אם טעה בימות החמה ושאל טל ומטר, אף על פי שעליו לתקן את ברכת השנים, פוסק ומתפלל של שבת. ואף על פי שיש חולקים בזה, ספק ברכות להקל.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הי״ב)

לו) **שם גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה וכו׳.** וכתב הדרך החיים בדיני תפלת ערבית של שבת [סימן ס״ז ס״ב], דאם התפלל של חול ונזכר באמצע שלש אחרונות פוסק באמצע הברכה ומתחיל בשל שבת. ולכאורה כיון דבדין הוא דבעי לצלויי י״ח, א״כ התפלל כהוגן, ולמה מפסיד אותה ברכה שהתחיל בה. ואפשר דאין זה מקרי מפסיד כיון שיחזור ויאמרנה, ודוקא בברכות אמצעיות שאין אומרים בשבת אם התחיל גומר שלא יפסיד הברכה, אבל בשלש אחרונות דמי לשאר טועה, וצ״ע. (תהלה לדוד – סק״ז)

לז) **שם גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה וכו׳.** יש להסתפק איך יהיה הדין אם נזכר בשלש אחרונות, דלכאורה ממה שסתמו וכתבו, משמע דאפילו בשלש אחרונות נמי דינא הכי. אבל זה נגד הסברא הפשוטה, מכיון דיצטרך בתר הכי שיגמור אותה הברכה ויאמר ברכה רביעית של שבת, הלוא יצטרך לומר עוד הפעם שלש אחרונות, ולמה יאמר עתה ברכה

הערות וציונים

20. נדפס לעיל אות כ״ט.

אוצר ההלכה

זו. ויש לדחוק גם בכוונת המחבר לומר דלפיכך לא ביאר דין זה, מדכתב אותה ברכה דמשמע שהיא של חול, ושלש האחרונות הא אינם של חול. ואעפ"כ צ"ע לדינא ולמעשה, דבאמת הביא בשערי תשובה [סק"ג] בשם הלכות קטנות [ח"ב סימן צ"א] דאם נמשך בטעותו עד מברך השנים, ושאל גשמים, ואח"כ נזכר שהוא שבת ושהוא ימות החמה, דצריך להתחיל שוב מאתה חונן עד ברכת השנים ויאמרנה כתיקונה, א"כ לכאורה שייכא גם ברכת רצה ומודים לברכות שאמר כבר, וא"כ אפשר לומר דיגמרם אם התחילם. אבל מסופקני, דאיני יודע טעמו של בעל הלכות קטנות, דאפשר דהתם מחויב לתקן הקללה בלבד. ובאמת צ"ע איך יהיה הדין אם טעה טעות הנ"ל, ונזכר אח"כ כשעמד בברכת השנים, אם צריך לחזור אח"כ רק עד ברכת השנים, או עד הברכה שעמד בה בטעות האחרונה, ולכאורה דעיקר הדבר הוא רק לתקן הקללה וכמו שכתבו התוספות [ברכות כט: ד"ה הא] בשם הירושלמי [תענית פ"א ה"א], דהטעם הוא מפני שמקלל. ודו"ק היטב. (אמת ליעקב)

לח) שם גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל וכו'. והוא הדין ביו"ט, דשבת ויו"ט שוים בכל דינים אלו. אליה רבה [סק"ג], ומאמר מרדכי (בסק"א), ובתשובות תמים דעים (סימן ק"ך), הביא דבריו הכנסת הגדולה (בהגב"י)[21].
(דברי מנחם – הגה"ט סק"ה)

לט) שם גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל וכו'. כתב הבאה"ט (סק"א), דבדין הוא דבעי לצלויי שמונה עשרה בשבת וכו', וכיון שהתחיל גומר. הוא הדין ביו"ט, עיין סימן תפ"ז במג"א (סק"ב). אשל אברהם [סק"א], תניא [ש"ע הגר"ז ס"ב]. ובשלש אחרונות פוסק ומתחיל בשל שבת וגומר של שבת, ואומר רצה. דרך החיים [סימן ס"ז ס"ב]. שליח צבור שטעה והתחיל אתה חונן אין גומר. זכור לאברהם (אות ש' [ערך ש"ץ]) בשם שלמי צבור [שלמי חגיגה דף קצ"ט ע"א]. וכן כתב בעקרי ד"ט [סימן י"ב סי"ד] בשם חקרי לב [חאו"ח סימן נ"ג]. וכן כתב בשואל ומשיב (קמא) [שתיתאה] (סוף סימן (כ"ד) [כ"ב]), משום דהם לא עשו אותו שליח להתפלל תפלת חול. ועיין שואל ומשיב מהדורא בתרא (ח"א סימן פ'). אם טעה ודילג אתה קדוש והתחיל תפלת שבת ונזכר, יתחיל מאתה קדוש ולא מראש הברכות, אף שהיתה הטעות בשלש ראשונות, דדוקא אם טעה בחתימה, אבל לא אם דילג. עיין סימן ק"ח סי"ב. ואף להט"ז שם [סקי"ב] היינו אם מזכיר שלא מענין היום, אבל כאן הוא מענין היום, רק שצריך לברך מקודם קדושת השם. וכעין זה כתוב בסימן ריי"א [ס"א]. ועיין בסימן קי"ד במג"א (סק"ט) ומה שכתבתי שם [סק"י] בשם חכמת שלמה. ועיין שערי תשובה (סק"ג) בשם מחזיק ברכה [סק"ג][22]. ועיין מה שכתבתי בזה בסימן קי"ז [סק"ב]. וע"ש אם לא אמר בחורף טל ומטר. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

מ) שם גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת.
מי שטעה והתפלל של שבת בתפלת יו"ט, ובאמצע ברכת שבת נזכר, יפסוק ויאמר תפלת יו"ט ולא הפסיד שלש ראשונות. וכן אם בשבת במקום תפלת שבת התחיל לומר אתה בחרתנו וכו' שהוא תפלת יו"ט, פוסק ויאמר תפלת שבת ולא הפסיד שלש ראשונות. ובזה נחלקו זוגי דרבנן בשו"ת אורח לצדיק (או"ח סימן יו"ד והנמשך). והאמת שיש לדקדק הרבה בתשובות הנזכרות בדבריהם, ואין להאריך, רק זה אומר לענין דינא דנראה לי פשוט כהסוברים דלא הפסיד שלש ראשונות וכמו שכתבתי כנ"ל. (מחזיק ברכה – סק"ד)

מא) שם גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת.
כתב בשערי תשובה (סק"ג), וכתב עוד בשם אורח לצדיק (סימן י') מי שטעה וכו'. עיין במשנ"ב כאן [סקי"ז] ובביאור הלכה [ד"ה אחרת] לתמוה על סידור דרך החיים [סימן ס"ז ס"ד]. ועיין בתשובות מהרש"ם ח"ב (סימן רל"ד) נשאל ג"כ בדברי הדרך חיים, וכתב שם לבאר דבריו. ובספר משיב הלכה ח"א (סימן קס"ח) כתבתי דהעיקר כמשנ"ב. (מגיני חיים)

מב) שם לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות וכו'. כתב ב"י (דף קע"ד ע"ב שיטה כ"ג), דחו דבריו כו'. נ"ב: וכותייהו נקטינן. ב"ח [אות ב']. ועיין בספר שדה יהושע (דף ל"ה ע"ב). (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"א)

מג) שם לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות וכו'.
ולאפוקי מדעת הרא"ש מלוניל [הביאו דבריו רבנו יונה בברכות יג. ד"ה אמר, והרא"ש שם פ"ג סימן י"ז], דס"ל דלא אמרו הכי אלא באתה חונן שהוא תחלת ברכות חול, אבל בשאר ברכות פוסק אפילו באמצע ברכה. והתוס'[23] כתבו דאין חילוק.
(בגדי ישע)

מד) שם לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות וכו'.
לאפוקי דעת הרא"ש מלוניל [הביאו דבריו רבנו יונה בברכות יג. ד"ה אמר, והרא"ש שם פ"ג סימן י"ז] וה"ר מאיר שהביא בספר תניא (סוף סימן כ'), דדוקא ברכת אתה חונן גומר.
(מחזיק ברכה – סק"א)

מה) שם לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות וכו'. (הר"ש [הרא"ש] מלוניל [הביאו דבריו רבנו יונה בברכות יג. ד"ה אמר, והרא"ש שם פ"ג סימן י"ז] כתב, דדוקא בברכת אתה חונן הדברים אמורים, אבל בשאר ברכות של שמונה עשרה דחול אם התחיל פוסק. ונראה לי דראייתו מהא דקאמר הש"ס במסכת תענית (דף ד' [ע"ב]) שם אהא דקאמר הש"ס עד אימתי שואלין על הגשמים, עד שיעבור פסח, וקאמר הש"ס עד שיעבור שליח צבור שהזכיר בראשון פסח, וקאמר הש"ס שאלה ביו"ט מי

הערות וציונים

21. נדפס לקמן אות ק"ה. **22.** נדפס לעיל אות כ"ט. **23.** לא מצאנו בתוס', אלא ברבנו יונה (ברכות יג. ד"ה אמר) ובראי"ש (שם פ"ג סימן י"ז).

אוצר ההלכה

איכא. והקשו כל האחרונים, מכללן הב"ח [סימן קי"ז אות ד'], הא יש נפקא מינא אם טעה והזכיר תפלה של חול, דקיימא לן דגומר אותו ברכה, א"כ אם נזכר בברכת השנים וגומר אותה מזכיר ותן טל ומטר, ומכאן יצא לו (להר"ש) [להרא"ש] הנ"ל דבשאר ברכות אף אם התחיל פוסק, וא"כ שפיר הקשה הש"ס שאלה ביו"ט מי איכא, דברכת השנים אינו גומר אף אם התחיל בה. ולכאורה עלה על דעתי דקושית הש"ס הוא על מה דקאמר דעד שיעבור שליח צבור ראשון מזכיר, הא במוסף בלא"ה אי אפשר להזכיר, דאם טעה והתפלל במוסף תפלה של חול סבירא להו להרבה פוסקים דמפסיק אפילו באמצע ברכה, וא"כ מה בא למעט בזה דאומר עד שיעבור שליח צבור ראשון. ואמנם לפ"ז נלמד דאם טעה במוסף בשאר ברכות והזכיר של חול מפסיק לכולי עלמא ממה נפשך. וכבר ראיתי לאחד מן האחרונים בתשובה כתב ג"כ דאם טעה בשאר ברכות במוסף פוסק מטעם ספק ספיקא, דשמא הלכה (כר"ש) [כרא"ש] מלוניל, ושמא הלכה כדעת הפוסקים דבמוסף פוסק. וטעם זה אינו נכון בעיני, והטעם שכתבתי יותר נכון. ואמנם גם זה דוחק דקושית הש"ס יהיה מן תפלת המוספין, והבן. (ישועות יעקב – סק"ב)

מו) שם לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות וכו'. כלומר דגומר אותו הברכה שנזכר בה שטעה. וכתב בב"י, לאפוקי מהרא"ש מלוניל [הביאו דבריו רבנו יונה בברכות יג. ד"ה אמר, והרא"ש שם פ"ג סימן י"ז] שסובר שלא אמרו אלא בברכת אתה חונן שהיא ראשונה, אבל אם נזכר בשאר ברכות פוסק אפילו באמצע הברכה. וה"ר יונה [שם] והרא"ש בפרק מי שמתו [שם] דחו דבריו. יע"ש. ואנכי מצאתי בספר תניא לרבנו יחיאל אחי רבנו יעקב בעל הטורים בן הרא"ש (בסימן ך') שכתב וז"ל: ואם טעה והתחיל תפלת חול בשבת, שאחר שאמר מגן ומחיה והאל הקדוש התחיל אתה חונן לאדם דעת ולא התחיל של שבת, גומר כל אותה ברכה שנזכר בה שהוא שבת וכו'. כך מצאתי בשם הר"ר שלמה ב"ר אברהם. ובשם הר"ר מאיר ז"ל מצאתי דוקא בברכת חונן הדעת גומר, אבל בשאר הברכות פוסק. (וכה"א) [והכי איתא] בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ד], הכל מודים באתה חונן דגומר כל אותה הברכה. אמר רבי תמיה אני למה בטלו ברכת חונן הדעת בשבת, שאם אין דעה תפלה מנין. ע"כ. והכי איתא במדרש שמואל רבתה (פרשה ה') "כי אל דעות ה'" [שמואל ב', ג'], אמר רבי תמיה אני היאך בטלו חונן הדעת בשבת, שאם אין באדם דעת היאך הוא מתפלל. ע"ש. אלא דלפ"ז היה לנו להקדים אתה חונן טרם כל הברכות, שהרי עיקר הכוונה דצריך לדעת הוא בברכת מגן כמו שכתוב לעיל (סימן ק"א ס"א). יע"ש. וא"כ מצינו חבר להרא"ש מלוניל. ואם מני"ר רבנו מאיר הנזכר ברו"ך הוא הקדוש מהר"מ ב"ר ברוך, רבו של הרא"ש, אבי התעודה רבנו הטור, מצינו דפסקינן הלכה כתלמיד נגד הרב. ועיין מה שכתב הרב עין זוכר (במערכת ה"א אות ס'). (יפה ללב ח"ז – סק"ב)

מז) שם בין בערבית. מנהג הספרדים לומר בליל שבת אחר התפלה ברכו וכו', ולא ראיתי דבר לזה בש"ע וקדמונים. אבל מצאתי בב"י או"ח לעיל (סוף סימן קל"ג [ס"א]) הביא מתשובות הריב"ש [סימן של"ד] מנהג ארצות שונות לומר אחר התפלה בבוקר או בערב בין בשבת ויו"ט או בחול ברכו וכו', כדי (לצאת) [להוציא] אנשים המאחרים לבא לבית הכנסת ולא שמעו ברכו מהשליח צבור, והריב"ש הכריע שם דרק בליל שבת קודש ויו"ט וחול אומרים ברכו בתפלה, ובבוקר אין אומרים הן בשבת ויו"ט או בחול. ע"ש. ונ"ל דמהאי טעמא מנהג הספרדים לומר רק בליל שבת קודש ולא בלילי יום טוב וחול, דכמו שתקנו בליל שבת לומר ברכה אחת מעין שבע בשביל אנשים המאחרים לבא משום חשש מזיקין, וזה רק בלילי שבתות, ומשום הכי האריכו להיות בבית הכנסת עוד ולומר ברכו ג"כ בשביל המאחרים שלא שמעו ברכו מהשליח צבור, אבל בלילי יו"ט וחול דלא היתה תקנה לברכת מעין שבע לא תקנו לומר ברכו ג"כ. וכהאי גוונא כתבו התוספות קידושין (דף י"א ע"א) ד"ה עד וכו', דמשום סימפון לבד לא היו מתחילין לגזור עד שתכנס לחופה, דמומין לא שכיחי, אבל כיון שהתחילו לגזור משום דעולא משום שמא (ימזגנו) [ימזגו], האריכו הזמן משם ואילך עד החופה משום סימפון הואיל וכבר הוצרכו לגזור משום דעולא וכו'. ע"ש. וא"כ היכי דאין אומרים ברכה אחת מעין שבע כמו כן אין לומר ברכו. ומזה יש לומר דבבית חתנים ואבלים שאין אומרים ברכה מעין שבע, כמו כן אין לומר ברכו גם למנהג הספרדים. כן נלע"ד. (חדושי מהרי"ו – קונטרס אחרון)

מח) שם בין בערבית וכו'. ראיתי ונתון אל לבי לדעת למה תקנו לנו חז"ל לומר בערבית של ליל שבת ושמרו בני ישראל את השבת קודם תפלה, ואח"כ לומר בתוך התפלה ויכולו השמים והארץ וכו', והרי במקרא בתורה "ויכולו" היא נאמרה בתחלה בפרשת בראשית [ב', א'], ולמה איחרוה לאומרה בסוף, ומקדימין לומר "ושמרו" הכתובה בתורה בפרשת כי תשא [שמות ל"א, ט"ז]. ובענין הקידוש על הכוס תקנו הדבר על מכונו, שאנו אומרים ויכולו בקידוש הלילה, ואומרים ושמרו בקידוש היום, כסדר שהם כתובים בתורה. וראיתי לקצת מעיינים שיישבו לזה בדוחק, ולפי שלא נכנסו דבריהם באזני לא רציתי להעלותם על ספר חוקה.

עוד זאת אדרש לחוות דעתי הקלושה והמעוטה במאי דתקנו לנו רבנן לחתום בתפלת שבת בברכה רביעית מקדש השבת בלשון יחיד, ואלו במוספי ראשי חדשים וימים טובים תקנו לנו לומר בלשון רבים מקדש ישראל וראשי חדשים, ומקדש ישראל והזמנים, ולמה זה לא תקנו לנו מילתא דשויא לכולהו, או דנימא גם בשבת מקדש השבתות בלשון רבים, או דנימא בראש חודש מקדש ישראל וראש חודש, וכן ברגלים נימא מקדש ישראל והזמן, הכל בלשון יחיד. ומה גם שבראש השנה ויוה"כ ראינו שתקנו לנו ג"כ לומר בלשון יחיד, שאנו אומרים מקדש ישראל ויום הזכרון, וכן ביוה"כ חתמינן נמי הכי מקדש ישראל ויוה"כ, ולמה זה לא עבדו מילתא פסיקתא בכלהו, וליתקנו דנימא ג"כ בראש השנה ויוה"כ מקדש ישראל וימי הזכרון, וכן מקדש ישראל וימי הכפורים בלשון רבים כמו שאר רגלים.

אוצר ההלכה

ואפשר ליישב, וה׳ יגמור בעדי בס״ד, והוא דאנשי כנסת הגדולה מרוב חכמה ובינה דאית בהו מכל חיי, בחרו לנו לשון ערומים כי היכי דלא למיטרח צבורא, ולכן תקנו נוסח זה. והוא לפי שהרגלים כל אחד בשם בפני עצמו יקרא, פסח, עצרת, סוכה, שמיני עצרת, ואי הוו מתקני לן בלשון יחיד לא ידיע הדבר על איזה זמן מארבע זמנים אלו אנו מזכירין ומקדשין, לכן תקנו לנו לומר ״והזמנים״ בלשון רבים, דהשתא מכללי כולהו בלשון זה, אבל בשבת היום גדול וקדוש הוא לה׳, שהוא ראשון ואחרון, לכן תקנו לנו להזכירו בלשון יחיד, דליכא מדי אחרינא למיחלף ביה. ומידי הוא טעמא נמי לראש השנה ויוה״כ, דליכא תרי גווני של ראש השנה ויוה״כ, והם דומים לשבת, לפיכך תקנו לנו לאומרם ג״כ בלשון יחיד. אבל ראש חדש הוא דמי טפי לזמנים, דכל ראש חדש הוא ראש לאותו חדש, ולכלם בשם יקרא כל אחד [ו]אחד בפני עצמו, זה ניסן וזה אייר, וכן כולם, ולכן תקנו לאומרם בלשון רבים כמו שאר הזמנים. ועוד יש ליישב וק״ל. (השמים החדשים – סימן כ״ז)

מט) שם בין בערבית בין בשחרית. טעם שאומרים בתפלת ערבית של שבת זכר למעשה בראשית ובתפלת שחרית אין אומרים, נראה לי על פי מה שכתב הרמב״ם במורה נבוכים (פרק ל״א) דלמה בדברות הראשונות כתיב ״כי ששת ימים״ וכו׳ [שמות כ״א, י״א] ובאחרונות כתיב ״וזכרת כי עבד״ וכו׳ [דברים ה׳, ט״ו], מפני דבדברות ראשונות אמר הטעם למה בחר ה׳ ביום השביעי יותר משאר הימים, כדי להורות על חידוש העולם, על כן ברך ה׳ את יום וכו׳, ובאחרונות מפרש משה הטעם למה בחר ה׳ בישראל לתת להם השבת ולא לבני נח, כיון שהוא מורה על חידוש העולם, על כן אמר ״וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן צוך לעשות את יום השבת״. עכ״ל. ועל כן תקנו בערבית אחר קדשת, שנתקדש יום השביעי יותר משאר ימים, וחותם זכר למעשה בראשית, ובשחרית אומרים ולא נתתו לגויי הארצות וכו׳ לרמוז הטעם שלא נתן גם לבני נח, ולכך אין אומרים זכר למעשה וכו׳. וק״ל. (מחנה דן)

נ) שם בין בערבית בין בשחרית וכו׳. בנוסח התפלה קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך, מה שהקדים ואמר מצות קודם תורה והוא נגד מה דקיי״ל [קדושין מ:], גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, עיין רמז״ל [הלכות תלמוד תורה פ״ג ה״ג], וגם באהבה רבה הקדים והאר עינינו בתורתך, ואח״כ ודבק לבנו במצותיך, וגם באלקי נצור פתח לבי בתורתך והדר ובמצותיך תרדוף נפשי, ולמה כאן להיפוך. ויש ליישב על פי דברי האגלי טל בפתיחה לספרו (שפירש את דברי התוספות יבמות דף ה׳ [ע״א] ד״ה ואכתי) וז״ל: יען שבש״ס סוטה [לז:] שכל מצוה ומצוה נכרתו עליה ארבע בריתות, ללמוד וללמד ולעשות, ומבואר שללמוד וללמד הוא מחלקי המצוה, ובזה פירשתי דברי התוספות יבמות דף ה׳ ד״ה ואכתי, שהקשו בהא דאין עשה דיבום דוחה לאו ועשה דאלמנה מן הנשואין לכהן גדול, דהא העשה ואל תעשה אינם שוים בכל, ולדחי כמו גילוח זקן בכהן מצורע. ותירצו דדוקא זקנו חשוב אינו שוה בכל הואיל ואינו בנשים, אבל אלמנה מן הנשואין לכהן גדול שהאשה מוזהרת כמו האיש, לא מדחי ליה העשה דיבום אף דאינו שוה אלא לכהנים. ועל פי פשט אינו מובן החילוק, אך לפי האמור החילוק מובן, דודאי ישראל שלומד במצוה שאינו אלא לכהנים מקיים מצות תלמוד תורה בשלמות, שחובה גם על ישראל ללמוד וללמד לכהנים לעשות את המצות, וא״כ נהי דישראל אינם במצות שבכהנים לעשות, מ״מ החיוב ללמוד וללמד ולשמור ישנו גם בישראל, נמצא שרוב חלקי המצוה שוים בכלל וכו׳, כיון שהמצוה בכללה חשובה שוה בכל כנ״ל, המצוה חמורה ולא מדחי לה עשה דיבום. וכהאי גוונא כתבו בתוספות קידושין [לד. ד״ה מעקה] בהא דאשה אסורה להדליק בשמן שרפה ביו״ט וכו׳, כיון שהמצוה בעצמה יש בה עשה חמורה וכו׳, הכי נמי בנדון דידן, וכל שכן הוא. ודוקא גילוח זקן דליתא בנשים וכו׳[24], דנשים אינן בתלמוד תורה וכו׳ אינן כלל בהמצוה והוי אינה שוה בכל. עכ״ל. וא״כ לפי דברי הגאון הנ״ל פירשתי בעזרת ה׳ יתברך דהכי כוונתו, קדשנו במצותיך היינו כל התרי״ג, ומה שאינו שייך לכל, בקשתנו שתתן חלקנו מהמצוה בתורתך, וכנזכר. (זרע יעקב – זלזניק)

נא) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף וכו׳. נסתפקתי למה בתפלת ערבית ושחרית ומוסף של שבת אנו אומרים ישמחו במלכותך, ובתפלת מנחה דלגו לנו אנשי כנסת הגדולה דבר זה, הלא דבר הוא, ולא לחנם עשו כן.

ואפשר לומר, ואח״כ ראיתיו במפרשים ז״ל, שהטעם הוא משום דבאותו זמן בעת המנחה הוא עת שמתו שלשה צדיקים יוסף משה ודוד, שלכן אנו אומרים במנחה צדקתך וצדקתך צדקתך, ולכן דין הוא שלא נאמר ישמחו וכו׳, כי עת צרה היא, ודינא יתיב וספרין פתיחו. וערבה כל שמחה שבטלו בתי מדרשות מלימוד התורה המשמחת את הלב, וא״כ לשמחה מה זו עושה. ועיין בספר הכוונות [דף ע׳ ע״א עניין ערבית של שבת ד״ה כוונת] להאר״י ז״ל טעם אחר על דרך האמת.
(השמים החדשים – סימן כ״ה)

נב) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה. לכאורה צריך טעם מה שפרט כל התפלות, הא עיקר החידוש דאפילו בתפלת מוסף נמי גומר אותה ברכה, וא״כ הוה ליה למימר בין בשאר התפלות ובין בתפלת המוסף. ועיינתי שהש״ע העתיק כהטור אלא שהוסיף מילת ״בין״ קודם שחרית. ובזה לפענ״ד יישב לשון הטור, והוא משום דבאמת הטור [ו]המחבר בסדר היום קעסיק, והיינו שהוא עומד בתפלת ערבית, וכיון דצריך

הערות וציונים

24. עיין קידושין (לה:).

להשמיענו דהוא הדין במוסף וא״כ על כרחך צריך לומר בין בתפלת ערבית ובין בשאר התפלות, ואפילו בתפלת המוסף, ולפיכך עדיף לו למנות כל התפלות כסדרן, ותכנס תפלת מוסף בחשבון התפלות.

ואולי שהטור כלל כאן מה שכתב המחבר בס״ג, דאפילו בתפלת שחרית שאינה פותחת באתה, ואעפ״כ לא שנא בערבית ולא שנא שחרית, אם היה סבור שהוא חול הוה ליה התחיל בשל חול, ואם היה יודע שהוא שבת אפילו בתפלת שחרית שאינה פותחת באתה (ו)אעפ״כ לא הויא התחלה של חול, וקמ״ל דבשחרית נמי דינא הכי, ודו״ק. (אמת ליעקב)

נג) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. כתב הטור (שיטה נ״א), ואלקינו כו׳. נ״ב: בעמידה ערבית שחרית ומנחה אומרים אלקינו. ומנהגינו לומר בליל שבת וינוחו בה, וביום השבת וינוחו בו, ובמנחה וינוחו בם. ושמעתי הטעם שבה ובו ובם עולה למנין זן. ומ״מ איני יודע מאן פלג לן לומר הכי ולא איפכא. ולי נראה שבליל שבת אומרים בה ככלה בבית אביה, שעיקר השמחה היא בבית אביה. ובשחרית בשבת אומרים בו ככלה בבית חמיה, שעיקר השמחה בבית החתן. ובמנחה אומרים בם, שאחר זה שניהם עיקר.

(שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ב)

נד) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. הרב שיירי [כנה״ג] [הגה״ט סק״ב][25] כתב שהמנהג לומר בערבית וינוחו בה ובשחרית בו ובמנחה בם, והביאוהו האחרונים. ובספר מר וקציעה כתב דבכתבי האר״י זצ״ל אין הפרש ביום, ואף במנחה אומרים בו. עכ״ד. ובספר הכונות שבידינו לא הוזכר זה כלל, ולא דיבר בפרט זה. אך גורי האר״י זצ״ל קיימו המנהג וכתבו סוד בדבר, כמו שכתוב בספר משנת חסידים [שארית יום השבת פ״ג אות י״ב]. וכן הוא מנהג מארי דרזין ההולכים בדרך האר״י זצ״ל דוקא. ואין לשנות המנהג. ובפרט שמדברי הרב שיירי מוכח שכך הוא מנהג פשוט. שוב נמצא בהגהות הרמ״ז לספר הכונות, שכתב, כבר ידעת שהגירסא הנכונה לומר בערבית בה, ובשחרית בו, ובמנחה בם, וכותב סוד הדבר. ע״ש.

(מחזיק ברכה – סק״ז)

נה) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. כתב המג״א [סק״ג] בשם [שיירי] כנסת הגדולה [הגה״ט סק״ב][26] לומר בערבית שבת וינוחו בה, ובשחרית וינוחו בו, ובמנחה וינוחו בם. והטעם דבשבת בלילה היא ככלה בבית אביה, שהשמחה תלוי בה, ובשחרית השמחה תלוי בו. ובזה פירשתי בחידושי תורה לשון הילקוט [שמעוני] פרשת תשא [רמז שצ״א], ״ושמרתם את השבת״ [שמות ל״א, י״ד], אין לי אלא עונש ואזהרה ביום השבת, מנין עונש ואזהרה בלילה, ת״ל ״מחלליה מות יומת״, ואין ביאור לדברים הללו מאין נלמד לילה מהך דמחלליה, ובזה אתי שפיר, דמחלליה היא לשון נקבה וקאי על הלילה, ועל כן נאמר [שם] ״כי כל העושה בה מלאכה״ היינו ג״כ קאי על הלילה.

(ישועות יעקב – סק״ו)

נו) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. עיין באר היטב (סק״ג), דהמנהג לומר בליל שבת וינוחו בה, וביום בו, ובמנחה בם. ועיין בשו״ת לב חיים ח״ג (סימן כ״א) ובספרו נפש חיים (מערכת ת׳ אות מ״ג), ובספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק״ג ע״ב)[27] שכתבו טעמים לזה. ועיין בספר דברי צדיקים ח״א (במנהגים ריש אות ב׳) ובח״ב (במנהגים אות ב׳ סימן ח׳). ומה שכתב בשערי תשובה [סק״ג] בשם הלכות קטנות [ח״ב סימן צ״א], עיין בחיי אדם ([ח״א] כלל כ״ח [ס״ד]) שחלק עליו, דבהזכיר גשם ובברכת השנים הזכיר ג״כ גשם, ולאחר שסיים הברכה נזכר שהוא שבת, חוזר לראש, ואינו צריך להזכיר עכשיו הברכות של חול שהתפלל. וכן אם לא הזכיר משיב הרוח, אלא שבברכת השנים הזכיר טל ומטר, אם לא סיים ברכת השנים, כיון שהתחיל הברכה צריך לומר כתקונה, ומתחיל ברך עלינו, ומסיים, וחוזר לשל שבת. אבל אם כבר סיים הברכה אינו צריך לחזור לתחלת הברכה, דכיון דאינו דין כאלו הוא באמצע ברכה, וא״כ אדרבה כאלו לא התחיל לגמרי, ולכן מתחיל בשל שבת.

(ארחות חיים – ספינקא – סק״ב)

נז) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ג), ובשכנה״ג [הגה״ט סק״ב][28] כתב מנהג לומר בליל שבת וינוחו בה וביום וינוחו בו ובמנחה וינוחו בם. בה ככלה בבית אביה, דעיקר שמחתה בבית אביה, ובשחרית בו, ככלה בבית חמיה, שעיקר שמחתה עם החתן, ובמנחה בם, שאח״כ שניהם עיקר. ושמעתי בה בו בם בגימטריא ז״ן, עיין בכתבי האר״י ז״ל, ש-אל הויה בגימטריא ז״ן, ואפשר לומר דשבת הוא הזן ומפרנס את ימי החול. ספר שומר שבת [דיני ערב שבת אות ט״ז]. ובאגרת הטיול [חלק הפשט אות ק׳] כתב, לפי ששבת נקרא כלה, וכמו שנוהגין לעשות עם הכלה, תחלה מקדש החתן לכלה, וזה אתה קדשת, ואח״כ נותן לה סבלונות, וזה ישמח משה במתנת חלקו, ואח״כ נותן לה תוספות כתובה וזה תפלת מוסף, ואח״כ מיחד החתן עם הכלה, וזה אתה אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד. וז״ל תשב״ץ [סימן רל״ב]: מה ראו לתקן אתה קדשת וישמח משה ואתה אחד, וביו״ט לא תיקנו כי אם אתה בחרתנו, אמר הר׳ נתן שתקנו שלש תפלת של שבת כנגד שלש שביתות, שבת בראשית, שבת מתן תורה, דלכ״ע בשבת ניתנה תורה, וכנגד שבת שלעתיד לבוא, אתה קדשת מיירי משבת בראשית, ישמח משה מיירי במתן תורה, אתה אחד בשבת דלעתיד לבוא, כי כתיב בו אברהם יגל יצחק ירנן כו׳. עכ״ל.

(באר יעקב – קרויזר – סק״ג)

הערות וציונים

25. נדפס באות הקודמת. **26.** נדפס לעיל אות נ״ג. **27.** נדפס לקמן אות קע״ה. **28.** נדפס לעיל אות נ״ג.

אוצר ההלכה

נח) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. במג״א (סוף סק״ג) אחר תיבות, ובמנחה וינוחו בם. נ״ב: וז״ל [שיירי] כנסת הגדולה שם (בהגהות הטור אות ב׳)[29]: ושמעתי הטעם שבה ובו ובם עולה למנין ז״ן. ומ״מ איני יודע מאן פלג לן לומר הכי ולא איפכא. ולי נראה שבליל שבת אומרים בה ככלה בבית אביה, שעיקר השמחה היא בבית אביה, ובשחרית בשבת אומרים בו ככלה בבית חמיה, שעיקר השמחה בבית החתן, ובמנחה אומרים בם שאחר זה שניהם עיקר. עכ״ל. (חדושי הגהות)

נט) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. כתב מג״א (סק״ג), מנהג לומר בליל שבת וינוחו בה וביום וכו׳. עיין מה שכתבתי בספרי קב בשמים (אות ע״ד), הבאתי קצת לעיל סימן רס״ב[30]. (נפש חיה – מרגליות)

ס) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. עיין באר היטב (סק״ג) בה בו בם. עיין בהגר״א ז״ל בסידור. עוד יש לבאר על פי המבואר בזוהר דפרשת יתרו (דף פ״ח [ע״ב]), בליליא סעודתא דמטרוניתא, ביומא דשבתא סעודתא דעתיקא קדישא, בסעדתא תליתאה דזעיר אפין. ובזה בליליה בה, ובבקר בו, ובמנחה בם סימן לרבים. ועיין שיירי כנסת הגדולה [הגה״ט סק״ב][31] וז״ל: ומנהגינו לומר בליל שבת וינוחו בה וביום השבת וינוחו בו ובמנחה וינוחו בם. ושמעתי הטעם שבה ובו ובם עולה למנין זן וכו׳. ולי נראה שבליל שבת אומרים בה ככלה בבית אביה, שעיקר השמחה היא בבית אביה, ובשחרית בשבת אומרים בו ככלה בית חמיה, שעיקר השמחה בבית החתן, ובמנחה אומרים בם, שאח״ז שניהם עיקר. עכ״ל. (זרע יעקב – זלזניק)

סא) שם בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה וכו׳. בשיורי כנסת הגדולה (סימן רס״ח סק״ב)[32] כתב, מנהגינו לומר בתפלת ערבית של ליל שבת, וינוחו בה, ובשחרית וינוחו בו, ובמנחה וינוחו בם, ונראה לי הטעם שבליל שבת היא כמו הכלה בבית אביה, לכן אומרים וינוחו בה, ובשחרית היא כמו הכלה בבית חמיה, שעיקר השמחה בבית החתן, לכן אומרים וינוחו בו. ובמנחה וינוחו בם, שלאחר מכן שניהם עיקר. ע״כ. (וכן כתב המגן אברהם שם סק״ג). ומה שכתב שבלילה ככלה בבית אביה וכו׳, הוא כעין מה שאמרו בכתובות (דף ע״א ע״ב), ״והיה ביום ההוא תקראי לי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי״ [הושע ב׳, י״ח], אמר רבי יוחנן, ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה. (שבעולם הזה אין להקדוש ברוך הוא דין נישואין עם ישראל, אלא אירוסין בלבד, ורק בעולם הבא יהיה לו דין נישואין עם ישראל. מהרש״א). וכן הוא במדרש (שמות רבה סוף פרשה ט״ו [פסקא ל״א]). וגם בשבת הוא כעין בחינה זו. וכ״כ רבנו בחיי (פרשת בשלח ט״ז, כ״ה), שסעודת הלילה נקראת בשם מלכות. וכן היו אומרים (שבת קיט.) בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, בואי כלה. ואין מקדשים איש אלא אשה. וסעודה שניה של שחרית היא מבחינת יסוד הנקרא שבת הגדול. ועיקר הקידוש ביום, שלכן נקרא קידושא רבה וכו׳. ע״ש. ולכן הלכה רווחת (בפסחים קה.) שכבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם (וכן פסק מרן בש״ע סימן רע״א סעיף ג׳). אולם בשבלי הלקט (סימן קכ״ו) כתב, שראוי לומר בתפלת מנחה יום מנוחה וקדושה לעמך נתת, שהרי בסוף הלשון אומרים וינוחו בו בלשון זכר. ומי שאינו אומר יום מנוחה, היה לו לומר וינוחו בה, שכל הלשון שלפניו לשון נקבה. וכן כתב רבנו שלום בר יצחק זצ״ל, שכן אומרים בנרבונא וינוחו בו. ע״כ. וכן הובא בבית יוסף (סימן רצ״ב [ס״א]). ויש לדחות. גם הגאון יעב״ץ בספר מור וקציעה (סימן רס״ח) הביא דברי המגן אברהם הנ״ל, והעיר על זה, שבכתבי האר״י אין הפרש בין שחרית למנחה, אלא בשתי התפלות של יום, בשחרית ובמנחה, אומרים וינוחו בו. ע״כ. ומרן החיד״א במחזיק ברכה (סימן רס״ח סק״ז)[33] העיר על דברי הרב מור וקציעה, שבספר הכוונות שבידינו לא הוזכר דבר זה כלל, ואדרבה, גורי האר״י קיימו המנהג לומר במנחה וינוחו בם, וכתבו סוד בדבר, וכמו שכתב במשנת חסידים [שארית יום השבת פ״ג אות י״ב], וכן נמצא בהגהות הרמ״ז לספר הכוונות, שהנוסחא הנכונה לומר בערבית של שבת וינוחו בה, ובשחרית וינוחו בו, ובמנחה וינוחו בם, וכתב סוד לדבר. (וכן כתב מהרח״ו בספר עץ הדעת טוב (פרשת כי תשא דף צ״ה ע״ב)). וכן מנהג מארי דרזין ההולכים בדרך האר״י, ואין לשנות המנהג. ע״כ. וכ״כ הגר״א בפירושו למשלי (פרק ח׳ פסוק ה׳). וכן כתב בשלמי צבור (דף קצ״ה ע״ב).

אולם הרב הגאון רבי שלום משה חי גאגין (מחבר שו״ת ישמח לב), ביריעות האהל שבספר אהל מועד (דף פ״ח ע״ב), העיד בגדלו, שבסידור מר זקנו הרה״ג המקובל רבי שלום שרעבי, כתוב: בערבית וינוחו בה, בשחרית מוסף ומנחה וינוחו בו. וקבלה בידינו שכך היה אומר, וכן קבע במדרשו בית אל, וכן המנהג שם עד היום, שגם במנחה אומרים וינוחו בו. ושמענו ממגידי אמת ששאלו מקרית חוצות להרב החסיד מר זקני הרש״ש, האם ראוי לומר במנחה וינוחו בו או וינוחו בם, והשיב בקצרה: מצוה בו. וכדבריו כתב הגאון יעב״ץ בספר מור וקציעה בשם כתבי האר״י, ואם כי לא זכינו לאור כתבי האר״י האלה היכן כתב כן, אך בודאי גם מר זקני הרש״ש עינו ראתה כן בדברי האר״י, וכמו שכתב בספרו נהר שלום, שמעולם לא סמך כלל על ספרי המקובלים הראשונים, ולא על שאר תלמידי האר״י ז״ל, אלא רק על מה שגילה האר״י לתלמידו המובהק מהרח״ו. ומכיון שיש לפנינו עדים נאמנים קדושי עליון, שכן צריך לומר על פי דברי האר״י ז״ל, על פיהם יקום דבר בכל מנהגי ק״ק בית אל. ונתברר לנו שמנהג זה בנוי על קו האמת, ואין לשנות. ע״כ. וכן כתב הגאון רבי יוסף חיים בספר בן איש חי שנה ב׳ (פרשת וירא אות ח׳), שמנהג חסידי ק״ק בית אל לומר וינוחו בו גם במנחה,

הערות וציונים

29. נדפס לעיל אות נ״ג. **30.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״ב אות פ״א. **31.** נדפס לעיל אות נ״ג. **32.** נדפס לעיל אות נ״ג. **33.** נדפס לעיל אות נ״ד.

אוצר ההלכה

ובדברי האר״י לא נתפרש דבר זה, וגם בסידור הרש״ש לא נתפרש. ומנהגינו לומר במנחה וינוחו בם כדברי הרמ״ז ומשנת חסידים. ע״כ. גם בשו״ת זבחי צדק חלק ג׳ (סימן קס״ו) כתב, מנהגינו כמו שכתב בשיורי כנסת הגדולה, לומר בתפלת מנחה של שבת וינוחו בם, אבל אהובינו הרה״ג רבי אליהו מני כתב, שמנהג החסידים בירושלים ת״ו לומר וינוחו בו גם במנחה, והוא על פי הסוד. והבוחר יבחר. ע״כ. (וכן כתב בספרו תנא דבי אליהו (עמוד ת״ה), שבמנחת שבת אומרים וינוחו בו ולא וינוחו בם). ואילו ראו מה שכתב הרב שמ״ח גאגין הנ״ל, שמעיד בגדלו שהרש״ש כתב שצריך לומר וינוחו בו גם במנחה, אין ספק שכן היו נוהגים, ומורים לאחרים לנהוג כן. ואף על פי שהחיד״א כתב לומר וינוחו בם במנחה, ידוע מה שכתב הגאון רבי יוסף חיים בבן איש חי ([שנה שניה] פרשת ויקרא אות י״ח) לפסוק כדברי הרש״ש נגד החיד״א, כיון שהחיד״א לא ראה דבריו. וכן כתב הרה״ג רבי יעקב סופר בכף החיים (סימן כ״ה ס״ק צ״ו). וראה עוד בזה בכף החיים (סימן רס״ח סק״ב), ובשו״ת ישכיל עבדי חלק ג׳ (בקונטרס דעה והשכל סימן י״ג). ע״ש. והגאון רבי אברהם ענתבי בחכמה ומוסר (סימן קט״ז) כתב, שבתפלת ליל שבת אומרים וינוחו בה, וביום שבת וינוחו בו, ומשמע גם כן שסובר שאף בתפלת מנחה יש לומר וינוחו בו, שלא הבדיל בין שחרית למנחה.

עז) כל פנים הכל מודים שקדושתו של יום עולה על קדושת הלילה, וזהו הטעם על מה שביום אומרים וינוחו בו לשון זכר, המשפיע אור עליון לשומרי שביעי, וכמו שכתב הגאון רבי חיים בן עטר בספר אור החיים (ויקרא פרק י״ט פסוק ג׳), שאין קדושת הלילה שוה לקדושת היום, שבלילה בחינת אורה המתיחסת אליו כלה, בבחינת שמור, והיום הוא בחינת אור עליון המתיחסת אליו בחינת חתן המשפיע באור הלילה, ולזה יתיחס אליו זכור. ולכן נאמר ״את שבתותי תשמורו״ [שמות ל״א, י״ג], ירמוז אל הלילה והיום. ע״ש. גם הגאון הנצי״ב בספר העמק שאלה (פרשה נ״ד סק״א, דף ש״נ רע״ב) כתב, שלשון נקבה יכון על ליל שבת, ואף על פי שהלילה תמיד הוא בלשון זכר (כמו שכתוב: ״ונחלמה חלום בלילה אחד״ [בראשית מ״א, י״א], ״בלילה ההוא נדדה שנת המלך״ [אסתר ו׳, א׳], ״והלילה אמר הורה גבר״ [איוב ג׳, ג׳]. ועוד). מכל מקום ליל שבת הוא בחינת נקבה, ולכן כבוד יום עדיף מכבוד לילה. ומטעם זה אומרים בתפלת ליל שבת וינוחו בה, וביום וינוחו בו. ע״כ. ונראה כוונתו כעין מה שכתב בספר אור החיים הנ״ל. (ולכן בפיוט של קבלת שבת שחיבר הרב המקובל מהר״ש אלקבץ לכה דודי, נאמר: שמור וזכור בדבור אחד, ולא הקדים זכור לשמור, כפי שנאמר בתורה בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, וכן הוא בגמרא (ברכות כ: ושבועות כ:) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, וכן בשבת (לג:), תרי מדאני אסא חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. לפי ששמור הוא בחינת לילה, וזכור בחינת יום. וזה מלבד מה שיש לומר שרצה לרמוז שמו בתחלת הבתים של הפיוט. ושוב ראיתי בשו״ת קרית חנה דוד חלק ב׳ (דף קמ״א ע״א), שכתב כן. ע״ש). ועיין בספר תורה תמימה (שמות ל״א, כ״ט). ויש להעיר על דבריו. ואכמ״ל.

בסיכום: אמנם הנוהגים לומר בתפלת המנחה וינוחו בם, יש להם על מה שיסמוכו (אלא שצריכים לומר, והנחילנו ה׳ אלהינו שבתות קדשך וינוחו בם, וכן העירו לנכון ביריעות האהל (דף פ״ח ע״ב), ובספר אוצר התפלות ח״א (דף ש״צ סע״א), ובספר נתיבי עם (סימן קפ״ח עמוד ק״ב). ושלא כהטועים לומר שבת קדשך וינוחו בם). אבל יותר נכון לומר שבת קדשך וינוחו בו. וכן היה נוהג הרה״ג מצליח מאזוז זצ״ל (מחבר שו״ת איש מצליח).

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות ערבית של שבת הערה ח׳)

סב) שם בין בשחרית מוסף וכו׳. כתב ב״י (עמוד ג׳ שיטה מ״ב), לאפוקי מה שכתב הרב יונה ז״ל [ברכות יג. ד״ה אמר ליה] דבתפלת המוספין פוסק אפילו באמצע ברכה ע״כ וכו׳. נ״ב: אמר המאסף, נראה אפילו בברכת אתה חונן, אבל בעל שלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפרק (מי שמתו) [תפלת השחר] [ברכות סימן פ״ח אות א׳] הביא מספר המחכים דברכת אתה חונן גומר, ובשאר ברכות פוסק. ואין טעם לדברים הללו, דאי משום דברכת אתה חונן היא ברכה ראשונה כמו שכתב הרא״ש מלוניל ז״ל [הביאו דבריו רבנו יונה בברכות יג. ד״ה אמר, והרא״ש שם פ״ג סימן י״ז], אם כן אף בשאר תפלות יפסיק בשאר ברכות, והוא ז״ל כתב דבשאר תפלות אפילו בשאר ברכות גומרן ואינו מפסיק, ואי משום דאין תפלת שמונה עשרה בחול במקום מוסף כדברי הרב יונה, אפילו באתה חונן יפסיק. והנכון כדברי הרב יונה ז״ל.

(בנסת הגדולה – סימן רס״ז הגב״י)

סג) שם בין בשחרית מוסף וכו׳. זו אחת מההלכות שמרן חזר בו בש״ע ממה שכתב בב״י, שהרי בב״י כתב דנקיטינן כהרמב״ם [הלכות תפלה פ״י ה״ז] וסיעתו דמוסף פוסק באמצע הברכה, והכא (חתם) [סתם] כדעת הראב״ד [הובא בהרא״ש] והרא״ש [ברכות פ״ג סימן י״ז] וסיעתם. ובארחות חיים (הלכות תפלה אות ק״א) כתב דזהו דעת הרשב״א. ואיברא דהכי מוכח קצת בחידושיו, ודלא כמו שכתב התניא [סוף סימן כ׳] בשם הרשב״א[34], שסבר כהרמב״ם. ולענין הלכה נקיטינן כדברי מרן בב״י, דספק ברכות להקל. וכן פסק הרב ב״ח [אות ג׳], וכן מטין דברי הרב אליהו רבא [סק״ג], וכן פסק הרמ״ע ז״ל בספר אלפסי זוטא כ״י [מהדורת מכון י-ם ברכות פ״ג עמ׳ ט׳].

(מחזיק ברכה – סק״ב)

סד) שם בין בשחרית מוסף וכו׳. לפנים (דף נ״ז ע״ב שיטה ב׳)[35], ודלא כמו שכתב התניא [סוף סימן כ׳] בשם הרשב״א וכו׳. ונראה פשוט דמה שכתב התניא בשם הר״ש בן אברהם, לא כיון על הרשב״א בן אדרת מברצלונא הידוע. ומה גם שראיתי עתה שהוא העתיק מהרב שבלי הלקט (ובב״י) (שבלת קכ״ח), ושם

הערות וציונים

34. ראה מה שהוסיף בזה מרן החיד״א בקונטרס אחרון למחזיק ברכה, נדפס באות הבאה. **35.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

נאמר, ופירש הרב שלמה בר אברהם זצ"ל. ע"ש. ופשוט שאינו הרשב"א הידוע רק הוא רב אחר.
(מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק"א)

פה) שם ומנחה. בנוסח תפילת מנחה ועל מנוחתם יקדישו את שמך, עיין מה שפירשתי בעניותי בדרוש שבת הגדול בשנת התרי"ט. יעש"ב בס"ד.

ועוד נראה לפרש על פי מה שכתב הרב מג"א או"ח (סימן רמ"ד סק"ח) וז"ל: מ"מ ראיתי שהגדולים לא רצו להתירו, כי בזמן הזה אין הנכרים מניחים לשום אדם לעשות מלאכת פרהסיא ביום חגם, ואם נניח אנחנו לעשות איכא חילול ה' וכו'. יע"ש. ובסימן זה תראה מה שכתב הרשב"ש (סימן ס"ג ורנ"ו ושצ"ח) ואהל יוסף (סימן י"ג) וביוסף אומץ (סימן ס"ט).
(רוח חיים – סק"ה)

פו) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. כתב הב"י (ע"ד שיטה ז'), והכי נקטינן כו'. נ"ב: ובש"ע כתב סברת הרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז] בלשון יש אומרים, וכתב הב"ח [אות ג'] שדעתו דנקטינן כיש אומרים לבסוף, חדא דאיכא סברת ברכה לבטלה, ועוד שהן רבים, וכן פסק כאן. ע"כ. ולכאורה נראה שזה חולק אכלל מסור בידינו מגדולי האחרונים, דפוסק דמביא סברא אחת בסתם והסברא אחרת בלשון יש אומרים, דעתו לתפוס כאותה סברא שכתב בסתם. ואולי הכא שאני משום דלא הוצרך לכתוב הסברא ראשונה בסתם אלא מפני שכלל כל התפלות, ובשאר תפלות חוץ מתפלת מוסף כולי עלמא מודו דאינו חוזר. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ג)

פז) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. כתב ב"י דהכי נקיטינן אע"ג דיש חולקים.
(גור אריה הלוי – סק"א)

פח) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. בב"י כתב דהכי נקטינן. וממה שהזכיר בש"ע סברא ראשונה בסתם, משמע שדעתו לפסוק כמותה, דמסתמיות הגמרא [ברכות כא.] מוכח הכי דאין חילוק. (נהר שלום – סק"א)

פט) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. זה הוא דעת הרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז], (והסמ"ק [והסמ"ג] [עשין סימן י"ט דף ק"א ע"ב], ורבנו יונה [ברכות יג. ד"ה אמר], דס"ל דבמוסף לא שייך לעולם שמונה עשרה ברכות. ופלוגתייהו בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ו], דמשמע דאמרינן במוסף דחול כגון ראש חודש וחול המועד (אומרים) שמונה עשרה ברכות, אבל הני פוסקים ס"ל דאפילו במוסף דחול נמי אין אומרים שמונה עשרה ברכות. (בגדי ישע)

ע) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. כתב ב"י, והכי נקטינן כו'. ובש"ע כתב סברת הרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז] בלשון יש אומרים. עמ"ש הב"ח [אות ג'], ומ"ש על דבריו השכנה"ג (בהגב"י סק"ג)[36], עמ"ש הרב מאמר מרדכי (בסק"ג). ולא הציץ בכל זה הרב נהר שלום (בסק"א)[37]. ועיין במחזיק ברכה (סק"ב)[38], ככבא דשביט (דף י"ב ע"ב).
(דברי מנחם – הגב"י סק"ג)

עא) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. כתב במג"א (אות ב'), אפילו באתה חונן, דלא כשלטי גבורים [על המרדכי ברכות סימן פ"ח אות א']. ולכאורה יש לפסוק כשלטי גבורים, דהא הרא"ש מלוניל [הביאו דבריו רבנו יונה בברכות יג. ד"ה אמר, והרא"ש שם פ"ג סימן י"ז] סובר דאפילו בערבית שחרית ומנחה פוסק באמצע הברכה, ומ"מ סובר באתה חונן צריך לגמור הברכה, והוא מטעם דאיתא בירושלמי פרק תפלת השחר [ברכות פ"ד ה"ד] דפליגי רב נחמן בר יעקב ורב ששת אם גומר את הברכה אם לאו, וקאמר שם דהכל מודים בחונן הדעת שהוא גומרה, ועל כן סובר רא"ש מלוניל הא דאמרינן בגמרא דידן דיגמור את הברכה, היינו ג"כ באתה חונן. והרא"ש [ברכות פ"ג סימן י"ז] פליג כיון דסתם לן תלמודא דידן. על כן בכל הברכות יגמור את הברכה, אך במוסף פוסק באמצע הברכה, כיון שאין בה אלא שבע ברכות. ועל כן אית לן למימר דאפילו במוסף באתה חונן גומר את הברכה, כיון דאתה חונן שייך גם בשבת. (הלכות עולם)

עב) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. בב"י כתב דהכי נקטינן, וממה שהזכיר בש"ע דיעה ראשונה בסתם, משמע שדעתו לפסוק כוותיה, דמסתימת הגמרא [ברכות כא.] משמע דאין חילוק. נהר שלום [סק"א][39]. ובאליה רבה [סק"ג] כתב בשם כמה פוסקים דהלכה כיש אומרים, וסב"ל. אשל אברהם [סק"ב]. וכן כתב במשבצות זהב [סק"ג] בשם הב"ח [אות ג']. וכן פסק בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ג] ובחיי אדם ([ח"א] כלל כ"ח [ס"ב]). עיין בשערי תשובה [סק"ג] בשם חנוך בית יהודה [סימן ז'] דיאמר בשחרית בשתי[ה]ם ישמח משה. ואם אמר באחת אתה קדשת ובשניה ישמח משה יצא בדיעבד. זכור לאברהם [ח"א חאו"ח אות ת' דף קל"ד ע"ב] בשם שלמי צבור [דף קע"ג ע"ב]. ועיין מה שכתבתי בזה (סימן (קי"ד) [ק"ח סק"ז]).
(באר יעקב – קרויזר – סק"ב)

עג) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. כתב המחזיק ברכה (אות ב')[40] וז"ל: זו אחת מההלכות שמרן חזר בו בש"ע ממ"ש בב"י, שהרי בב"י כתב דנקטינן כהרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז] וסיעתו, דמוסף פוסק באמצע הברכה, והכא סתם כדעת הראב"ד [הובא בהרא"ש] והרא"ש [ברכות פ"ג סימן י"ז] וסיעתם וכו'. ולענין הלכה נקטינן כדברי מרן בב"י, דספק ברכות

הערות וציונים

36. נדפס לעיל אות ס"ו. **37.** נדפס לעיל אות ס"ח. **38.** נדפס לעיל אות ס"ג. **39.** נדפס לעיל אות ס"ח. **40.** נדפס לעיל אות ס"ג.

אוצר ההלכה

להקל. וכן פסק הב"ח [אות ג'], והאליה רבה [סק"ב], והרמ"ע [אלפסי זוטא מהדורת מכון י-ם ברכות פ"ג עמ' ט']. עכ"ל. (ארץ חיים)

עד) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. והיינו דשמונה עשרה ברכות אינם שייכים כלל. והנה במה דמשמע בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ו], הובא בתוספות ברכות (דף כ"א ע"ב ד"ה עד), דאף במוסף היו מתפללין שמונה עשרה, כתבו דט"ס הוא בירושלמי. אכן לפי גירסת רש"י בסוף פרק תפלת השחר ([ברכות] דף ל' ע"ב [ד"ה טעה]), טעה ולא הזכיר של ראש חודש במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה, ולפי מה דאמרו כאן דאין שום שייכות תפלת מוסף לשמונה עשרה, א"כ הרי לא התפלל כלל, ולמה לא יחזור. (ור"י) [ורש"י] כתב שם דהיינו דהתפלל אתה חונן, ומה שייכות יש זה למוסף. ואמנם הרי"ף [שם כא.] והרא"ש [שם פ"ד סימן כ"ג] לא גרסי כן בגמרא. ואמנם הרא"ש שם כתב דאם טעה במוסף מחזירין אותו, ולא מהני מה שהזכיר בשחרית, דדוקא בתפלה שעדיין לפניו סומך עליה, ולא במה שכבר התפלל, וגם על מנחה אין לסמוך, דרחוקה הוא. ע"ש. ולא אמר דהוי כלא התפלל מוסף כלל, על כרחך דסבר דהיום הוא שחייב גם בתפלת מוסף חוץ ממה שצריך להזכיר קרבן מוסף. ולשיטתו הולך גם כאן וסבירא ליה דאף במוסף גומר אותה ברכה. עיין שם, ודו"ק.

(גנזי חיים – סק"א)

עה) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. אע"ג דסתם מרן דאף במוסף אינו פוסק, כתב החיד"א ז"ל במחזיק ברכה [סק"ב][41] דלענין הלכה נקטינן דאינו גומר, דספק ברכות להקל. ע"ש. וכתב שכן דעת הב"ח [אות ג'] והרב אליה רבה [סק"ג] וספר אלפסי זוטא כ"י [מהדורת מכון י-ם ברכות פ"ג עמ' ט']. וכן פסק בקיצור שלחן ערוך (גאנצפריד) סימן ע"ו סי"ט. ע"ש. ועיין מאמר מרדכי [סק"ג] והשיירי כנסת הגדולה [הגב"י סק"ג][42] שיישבו דברי הב"ח. ע"ש. (שערי ציון)

עו) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. כתב הב"י וז"ל: וכתב הרא"ש [ברכות פ"ג סימן י"ז], וכן משמע בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ו] כו', אבל הרמב"ם בפ"י מהלכות תפלה [ה"ז] כתב, דבמוסף פוסק באמצע ברכה, וכדברי הר"י, וכן פסק סמ"ג בסימן י"ט [עשין דף ק"א ע"ב] והכי נקטינן. ומכאן יהיה פשוט לפניך שמי שהתפלל תפלה של חול בשבת ולא הזכיר של שבת, חוזר ומתפלל תפלת שבת. וכן כתב הרמב"ם בפ"י מהלכות תפלה [ה"ז] וכו'. לא ידעתי איך הוציא מכאן כל כך בפשיטות, ובדוחק גדול אולי יש להוכיח זה, ואדרבה, ממה שכתב הטור לקמן (ס"ח) [סי"ג] בשם רב עמרם, טעה ולא הזכיר של שבת בערבית וכו', משם שפיר יש להוכיח בפשיטות דחוזר ומתפלל. ולולא דמסתפינא הוה אמינא דמה שכתב ומכאן יהיה פשוט לפניך וכו', צריך להיות לקמן אחר ד"ה כתב רב עמרם, טעה ולא הזכיר של שבת בערבית כו', שכתב שם וז"ל: וכן נראה מדברי סמ"ג שהביא דברי הגאונים האלו שטעמם משום דתפלת ערבית רשות. עכ"ל. וכאן צריך לומר, ומכאן יהיה פשוט לפניך וכו', ונתחלף לכותבו אחר דברי הסמ"ג כאן במקום לכותבו אחר דברי הסמ"ג דהתם.

ולבי אומר לי דהא דכתב הב"י הכא בתר דברי הסמ"ג "והכי נקטינן", נמי שייך לדברי הב"י להלן [סי"ג], וכך צריך לומר: וכן נראה מדברי סמ"ג שהביא דברי הגאונים האלו, שטעמם משום דתפלת ערבית רשות. והכי נקטינן, ומכאן יהיה פשוט בעיניך וכו'. ומה שהביאני לזה, דהנה ידוע דדרך המחבר להביא ההלכה בסתם והדעת הדחוי בשם יש אומרים, וא"כ כפי ספרינו שפסק כדעת הרמב"ם והסמ"ג, א"כ בש"ע כאן ס"ב שהביא שתי הדעות, לא הוה לי לסתום כהטור ולהביא דעת הרמב"ם בשם יש אומרים.

ועיין בב"ח ([אות ג'] ד"ה מ"ש בין בערבית וכו') שכתב: ובש"ע כתב תחלה כלשון רבנו, ואח"כ כתב, ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, ונראה דדעתו דנקטינן כדעת יש אומרים שכתב לבסוף, חדא דאיכא ספק ברכות לבטלה, ועוד שהם רבים. וכך פסק ב"י כאן שאמר על סברת הרמב"ם ודעימיה, והכי נקטינן. עכ"ל הב"ח. נראה מלשונו שהיה קשה לו מה שכתבתי לעיל, ויישב בנעימת לשונו משום דמתחלה הביא ממש כלשון הטור, ולפיכך נקטו בסתם, וסמך עצמו אמה שכתב באחרונה כדעת השנית, בצירוף דספק ברכות. אבל באמת אין משום זה להוציא מכלל לשון המחבר שבכל מקום, אלא דעיקר הכרעתו היתה לפענ"ד מפני שהיה כתוב בספרי הב"י שלפניו בתר הכי "והכי נקטינן", אבל לפמש"כ יש להסתפק בכל זה. ועיין בלחם משנה בפ"י מתפלה ה"ז דמשמע דדעתו לפסוק כדעת הטור, וכן נוטה דעת הדברי חמודות בפ"ג דברכות (סימן י"ז סק"נ), וכן מטין דברי הגר"א [סק"ב] לפסוק כתוספות והרא"ש. וע"ש. ואפילו המשנ"ב (סק"ה) שפסק כהב"ח, אבל רק מטעם ספק ברכה לבטלה. (ודע דבש"ע כאן בבאר הגולה משמע דהיה כתוב לפניו סמ"ק ולא סמ"ג).

ויש להביא קצת סעד דדעת המחבר דלא כהרא"ש, דהנה בס"ג כשכתב וז"ל: אבל אם היה יודע שהוא שבת ושלא בכונה התחיל תיבת אתה, אפילו אם הוא בתפלת שחרית שאינה פותחת באתה וכו', והוה ליה להזכיר גם מוסף, אלא על כרחך דבמוסף בלאו הכי פוסק אפילו באמצע, וכדעת היש אומרים דס"ב. אבל באמת אין מכאן הוכחה, דהנה לקמן ס"ו הביא המחבר שתי דעות בהחליף של מוסף באחרת אם חוזר או לא, וכיון דכאן מסיק דחשבינן ליה כטעה בתפלת שבת בין זו לזו, א"כ להנך פוסקים במוסף באמת הויא התחלה. ובאמת נ"ל דבמוסף אין חדוש כל כך כמו בשחרית, דבמוסף דהברכה מתחלת תכנת

הערות וציונים

41. נדפס לעיל אות ס"ג. **42.** נדפס לעיל אות ס"ו.

אוצר ההלכה

שבת, שפיר איכא למימר אתה תכונת שבת, משא״כ בישמח משה, דלא שייך אתה ישמח משה.

ומה שכתב הבאר היטב (סק״ד) לא הבנתי. ואף שדינו דין אמת.

דוכי מפני שפסק המחבר לקמן דאם החליף של זו בזו יצא, וכי יעלה על הדעת דאם התחיל אתה אחד שיגמור בערב ולא יתחיל אתה קדשת מפני שהתחיל באתה אחד, והכי נמי כאן שאמר אתה, חשבינן שהתחיל באתה אחד בשחרית דודאי חוזר לישמח משה, אבל לפרש אתה ישמח משה לא יוכל לפרש. וע״ש בלחם חמודות [דברי חמודות ברכות פ״ג] אות מ״ו, ודחוקים דבריו. גם מה שרצה להוכיח מדברי הרמ״א להיפך, ג״כ לא ראיתי שום הוכחה. וכבודו הגדול במקומו מונח כי לא עיין ככל הצורך לפענ״ד. (אמת ליעקב)

עז) שם ויש אומרים דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. לענין מי שטעה במוסף ואמר אתה חונן, הנה מרן הבית יוסף הביא מחלוקת בזה, שהרא״ש [ברכות פ״ג סימן י״ז] כתב בשם הראב״ד, שאין הבדל בדין הזה, שאף תפלת המוספין היתה ראויה לכל שמונה עשרה ברכות, ואילו התפלל שמנה עשרה וחידש בה דבר מועט של קרבן מוסף שבת יצא ידי חובתו, כדאיתא בירושלמי (ברכות פרק ד׳ ה״ו). וכתב הרא״ש שכן משמע מדברי הירושלמי שם, שהיו מתפללים במוספי ר״ח וחול המועד שמונה עשרה ברכות, וכן היה ראוי גם בשבת ויו״ט אלא שהקילו בהן כמו בשאר התפלות שלהם. הילכך גם במוסף אם התחיל בשל חול גומר. אבל הרמב״ם (פ״י מהלכות תפלה ה״ז) כתב, שבמוסף פוסק באמצע ברכה. וכן פסק הסמ״ג (סימן י״ט [עשין דף ק״א ע״ב]). וכן כתב רבנו יונה (ברכות כא.) [יג. מדפי הרי״ף ד״ה אמר] שפוסק באמצע הברכה, שהרי אין תפלת שמונה עשרה במוסף בר״ח וחוה״מ. ושכן פסק רבנו מאיר. וסיים מרן הבית יוסף, והכי נקטינן. עכ״ל. והארחות חיים (הלכות תפלה אות ק״א) אחר שכתב שבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, סיים, שהראב״ד והרשב״א כתבו שגומר הברכה. והכל בו (סימן י״א ריש עמוד ז׳) פסק שבמוסף פוסק אף באמצע הברכה. וכן בספר האשכול ח״א (סימן י״א עמוד כ״א) פסק כדברי הרמב״ם, שפוסק אפילו באמצע הברכה, משום דליכא לשמונה עשרה ברכות אפילו בחוה״מ ור״ח. ע״ש. וכן כתב בשבולי הלקט (סימן קכ״ח) שרבנו שלמה ב״ר אברהם זצ״ל אמר, שדוקא בתפלת ערבית ושחרית ומנחה צריך לגמור הברכה, לפי שיש להם מקום לתפלת שמנה עשרה, אבל תפלת מוסף שאין לה מקום לשמנה עשרה כלל, פוסק אפילו באמצע הברכה. וכן כתב בספר ההשלמה (ברכות עמוד ר״ו). וכן דעת בעל המאורות (ברכות כא. עמוד ע״ה). (גם הרא״ה בחידושיו (ברכות כא.) פסק כדעת הרמב״ם, שפוסק אפילו באמצע ברכה. חוץ מברכת אתה חונן. וכן כתב בספר המחכים (עמוד ה׳). ע״ש). וכ״כ רבנו המאירי (שם עמוד ע״ה), שרוב המפרשים מסכימים שבמוסף לא נאמר שגומר את אותה ברכה, וסיים, שאף שהראב״ד סבירא ליה שדין מוסף כדין שאר תפלות, והביא ראיה מהירושלמי, יש לדחות את הראיה מהירושלמי וכו׳. ע״ש. וכן התוספות (ברכות דף כא: [ד״ה עד]) כתבו, שהוא טעות סופר בירושלמי, ולא גרסינן ״של מוסף״, והביאו ראיה מהתוספתא [ברכות פ״ט הי״ג] דמוכח כמנהגינו. ע״ש. וכן פסק רבנו פרץ בהגהות הסמ״ק (עמוד י״ג אות נ׳). ע״ש. וכן כתב בספר דרשות מהר״ח אור זרוע (עמוד י״ז). ורבנו ירוחם (נתיב י״ב חלק י״ט דף ק״א ע״ג) כתב, שהרא״ש סובר שבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, ויש אומרים שהוא הדין למוסף וכו׳. ע״ש. (ועיין בשו״ת חקרי לב [חאו״ח] ריש סימן נ״ד ד״ה ונראה. ודו״ק).

ומרן בש״ע כתב בזה״ל: אם טעה והתחיל בתפלת חול גומר אותה ברכה, בין בשחרית ומנחה, ובין במוסף. ויש אומרים שבמוסף פוסק אפילו באמצע הברכה של חול. ולכאורה למאי דקי״ל סתם ויש אומרים הלכה כסתם, הוא נגד מה שכתב בב״י, דנקטינן במוסף שפוסק אפילו באמצע ברכה. והני מילי סתראי נינהו. והנה בשו״ת חקרי לב (חלק או״ח סימן נ״ד דף צ״ו סע״ב) כתב, דבכה״ג כלל גדול שמענו דנקטינן כמו שכתב מרן בב״י, שהוא עיקר חיבורו של מרן. ודלא כמ״ש בש״ע להיפך. אבל מרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סימן ס״ט) כתב לחלוק על החקרי לב בזה, דבכה״ג דברי הש״ע עיקר. וכן כתב בשו״ת ברית אברהם. ע״ש. ואף על פי כן בנדון דידן ראיתי למרן החיד״א במחזיק ברכה (סימן רס״ח סק״ב)[43], שהביא מחלוקת הפוסקים בזה, וכתב, שמרן כאן חזר בו בש״ע מזה שכתב בב״י, ומ״מ לענין הלכה נקטינן כמו שכתב מרן הב״י, שספק ברכות להקל. וכן פסק הרמ״ע מפאנו באלפסי זוטא [מהדורת מכון י-ם ברכות פ״ג עמ׳ ט׳]. וכן פסק הב״ח [אות ג׳]. וכתב, שגם מרן הבית יוסף דעתו לפסוק כאן כדברי היש אומרים, שהיא דעת הרמב״ם והסמ״ג ורבנו יונה, דהא איכא ספק ברכה לבטלה, וכמו שכתב מרן בב״י. עכת״ד. וכן פסק הרב שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ח ע״ד). וכן כתב בשו״ת ממעייני הישועה (סימן ט״ו). ע״ש. (וכתב בשיורי כנסת הגדולה [הגב״י סק״ג][44], דמה שכתב מרן הש״ע הסברא ראשונה כדעת הרא״ש בסתם, מפני שכלל בזה כל התפלות. (וכן כתב עוד בכללים שבסוף שיירי כנסת הגדולה אות י״ז). וכן כתב המאמר מרדכי (סק״ג). וכן דעת הבית חדש, דמרן בש״ע סבירא ליה כדברי היש אומרים כדבריו בבית יוסף). והרב שדי חמד (בכללי הפוסקים סימן י״ג אות ט׳) כתב, שאפילו במקום שמרן הש״ע כתב שתי סברות, סתם ויש אומרים, אם בבית יוסף הכריע כדברי היש אומרים כן עיקר להלכה. והבאתי דבריו בספרי טהרת הבית חלק ב׳ (עמוד ש״ז). וכן כתב הרה״ג מהר״ר רחמים חויתה הכהן בספר זכרי כהונה (מערכת ז׳ אות א׳). וע״ע בשו״ת שרגא המאיר חלק ז׳ (סימן מ״ב אות א׳). הילכך לענין הלכה נקטינן שאם טעה בתפלת מוסף והתחיל אתה חונן, פוסק אף באמצע הברכה, וחוזר לומר תכונת שבת וכו׳.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ט׳)

הערות וציונים

43. נדפס לעיל אות ס״ג. **44.** נדפס לעיל אות ס״ו.

סימן רסח סעיף ג

ג [ה]**אם היה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר קודם שאמר חונן, הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה. אבל אם היה יודע שהוא שבת ושלא בכוונה התחיל תיבת אתה, אפילו אם הוא בתפלת שחרית שאינה פותחת באתה, אינו גומר ברכת אתה חונן דחשבינן ליה כטעה בתפלת שבת בין זו לזו:** הגה דהרי יכול לומר אתה קדשת או אתה מקדש (תרומת הדשן סימן י"ד):

באר הגולה

ה. תרומת הדשן סימן י"ד:

אוצר ההלכה

סעיף ג'

עח) סעיף ג' ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר וכו'. הגאון יעב"ץ בסדורו [עמודי שמים דף שמ"ב ע"ב] כתב, שאם אך משטפא דלישנא התחיל תיבת אתה ולא שהיה בדעתו להתפלל של חול, לא מיחשבא התחלה. ונראה ראיה לדבריו מפמ"ג לעיל סימן קי"ז (משבצות זהב סק"א). ע"ש. (נפש חיה – מרגליות)

עט) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. כתב ב"י (דף קע"ד ע"ג שיטה כ"ג), וכתוב בתרומת הדשן (סימן י"ד) וכו'. נ"ב: עיין בספר משפט צדק (חלק שני סימן ס"ב). (כנסת הגדולה – הגב"י)

פ) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. כתב ב"י (דף קע"ד ע"ג שיטה כ"ט), נראה דמקרי התחיל בשל חול כו'. נ"ב: וכן פסק בספר הקצר. עיין בספר לחם יהודה (דף ז' ע"א) ובספר פרי חדש ז"ל בליקוטיו. (יד אהרן מהדורא בתרא – סק"א)

פא) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. עיין להרב פרי חדש בנמוקיו שחולק בזה, וסבירא ליה דאין צריך לגמור אותה ברכה. יע"ש. (כסא אליהו – סק"א)

פב) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. הרב מג"א [סק"ג] הביא דברי הרב תרומת הדשן [סימן י"ד] שכתב, דאפילו לא התחיל אלא אתה על דעת אתה חונן, וקאי בלילה ומצי לומר אתה קדשת, או במנחה ולומר אתה אחד, אפילו הכי גומר אותה ברכה. ואע"ג דכתב הראב"ד [בהשגותיו על בעל המאור ברכות ו: אות ד'] דאין הברכה נפסדת בחסרון כוונה, לא סמכינן עליה, דאשר"י (ברכות פ"א סימן י"ד) כתב עליו דכשמכוין לדבר אחר מפסיד. וכן משמע מפירש"י [שם יב. ד"ה פתח בדשיכרא]. וכתב עליו הוא ז"ל, דלפי מה שכתב איהו (סימן ר"ט [סק"א]), דאפילו כיון לדבר אחר אינה נפסדת הברכה, מסיים שפיר אתה קדשת או אתה אחד, ולכן השמיט הב"י מה שכתב בתרומת הדשן דאפילו באתה קדשת, דלא כהלבוש [ס"ג] שהעתיקו. עכ"ל. ולע"ד סתמיות לשון הש"ע מוכח דבכל תפלות איירי, וכמו שסיים אפילו אם הוא בתפלת שחרית. וכן בדין, דהרי הש"ע לעיל [סימן ר"ט ס"א] הביא שתי הדעות[45], והביא דעת רש"י בסתם ודעת הראב"ד בלשון יש אומרים, דמוכח שדעתו נוטה טפי כרש"י, וכדברי הלבוש. ומ"מ לע"ד יש לחלק, דהתם דוקא משום שהזכיר שם ומלכות על דעת ברכה אחרת, אבל הכא דלית בה פתיחה, לית לן בה. והכי משמע לישנא דגמרא [ברכות כא.] דקאמר דמדכרי דחול. כנלע"ד. (נהר שלום – סק"ב)

פג) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. כתב מג"א (סק"ג), הוה ליה (ל)התחיל בשל חול וכו', אבל לפי מה שכתבתי לעיל בסימן ר"ט [סק"א] דאפילו כיוון לדבר אחר אין הברכה נפסדת, א"כ אם אמר בערבית ומנחה אתה וכו' וסבר שהוא חול, אומר אתה קדשת או אתה אחד וכו'. ע"ש. ואמר אדמו"ה לתרץ דלא דמי, בשלמא לעיל בסימן ר"ט [ס"א] המעשה מכחיש את המחשבה דהרי ראינו שיש בידו שכר, אבל כאן אין המעשה מכחיש את המחשבה, דאם רוצה יכול להתפלל כמו בחול, רק דלא אטרחוהו (א)רבנן, ואין דבריו דומין זה לזה. וק"ל. (מתוק מדבש)

פד) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. במג"א (סק"ג), הוה ליה התחיל בשל חול וכו'. ובאמת בסימן ר"ט [ס"א] הביא שתי דיעות[46] בזה אם נפסד בשביל חסרון הכוונה. והנה שם כל הפוסקים חולקים על רש"י [ברכות יב: ד"ה אלא] והרמב"ם [הלכות ברכות פ"ח הי"א] דס"ל דהכל הולך בתר הכוונה בשם ומלכות, ולכך לא פסקינן שם כהרמב"ם אלא כיש אומרים, כמו שכתב המג"א [שם סק"א]. אבל מה שרוצה לפרש דברי המחבר דאם הוא בתפלת ערבית שמתחיל באתה, אינו צריך לומר אתה חונן, אין כוונת המחבר הכי, דאדרבה, משמע דאפילו בתפלת ערבית ומנחה צריך לסיים אותה ברכה, מדסיים "אפילו" אם הוא בתפילת שחרית, דמשמע דמיירי נמי מתפילת ערבית, וא"כ הוא הדין ברישא, דאי לא איירי הרישא רק בתפילת שחרית, א"כ לא היה צריך לאשמועינן לסיפא דאפילו הוא בתפילת שחרית, דהא ודאי פשיטא דאיירי בתפילת שחרית, דאל"כ אין חילוק בין ידע ללא ידע. וכן כתב הלבוש [ס"ג].

ברמ"א, דהרי יכול לומר אתה קדשת וכו'. וכתב בספר לחם חמודות [דברי חמודות ברכות פ"ג אות מ"ו] דמ"מ אינו גומר אתה קדשת אלא ישמח משה, ושפיר קאמר אתה הקב"ה נתת שישמח משה וכו'. מכל שכן במוסף ששייך שפיר אתה תכנת וכו'. (בגדי ישע)

הערות וציונים

45. עיין מחצית השקל (סק"ג) בשם הרב תוספת שבת (סק"ד). **46.** ראה הערה קודמת.

אוצר ההלכה

פה) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. עיין מה שכתב הרב פרי חדש ז"ל בליקוטים.
(ברכי יוסף – סק"ב)

פו) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. בבאה"ט (סק"ג), התחיל בשל חול, דוקא בשחרית. והאליה רבה [סק"ה] חולק ודוחה ראיות הנר ישראל [מג"א סק"ג]. ומסתברא הכי אחרי רואי בתרומת הדשן [סימן י"ד] להדיא כדבריו. (מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס"ח ע"א)

פז) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. עיין במג"א [סק"ג] הביא דברי התרומת הדשן [סימן י"ד] שכתב, דהדבר תלוי במה שנחלקו הראב"ד [בהשגותיו על בעל המאור ברכות ו: אות ד'] והרא"ש [שם פ"א סימן י"ד], אם הברכה נפסדת בשביל חסרון הכוונה. ע"ש היטב. ולי נראה הדבר פשוט דאין זה דומה לשאר דברים בענין חסרון הכוונה, דגבי ברכות אם בשעת הברכה היה דעתו לדבר זה והוא באמת דבר אחר, וא"כ הוי כלא אמר כלל התחלת הברכה, וממילא לא יצא ידי חובתו כלל. אבל כאן מה בכך שבעת שאמר תיבת אתה, היה בדעתו שכעת הוא יום חול, כיון שנזכר בנתיים וסיים של שבת. ואף אי נימא שתיבת אתה הוא כאלו אינו, מ"מ הזכיר של שבת, ויצא ידי חובתו של שבת, דתיבת אתה אינו אלא נוסח ברכה, וכיון שלא אמר ברכה של חול יצא ידי שבת, וא"כ למה נימא שתיבת אתה שהיתה כוונתו לשל חול הוי כאלו כבר התחיל של חול, ואנן לא מצינו רק שבשביל חסרון הכוונה הוי כלא אמר תיבה זו כלל, לא דנימא כאלו אמר תיבה זו של דבר (אחד) [אחר] שהיתה כוונתו לזה, כי ענין חסרון הכוונה אינו רק לחשוב הדבר כאלו אינו, וזה ברור. (ישועות יעקב – סק"ג)

פח) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. במג"א באו"ח רס"ח (סק"ג), דלא כהלבוש [ס"ג] שהעתיק כהווייתו. ולענ"ד דברי הלבוש נכונים, דהא כתב המחבר סעיף ג', אבל אם היה יודע שהוא שבת ושלא בכוונה התחיל תיבת אתה, "אפילו" הוא בתפלת שחרית וכו'. עכ"ל. ומדכתב לשון אפילו בתפלת [שחרית], מוכח דמיירי אפילו בתפלת ערבית ומנחה ברישא, ושפיר העתיק הלבוש, ודוק. יעו"ש. (ספר יהושע – פסקים וכתבים – אות תק"ב)

פט) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. הרב תרומת הדשן [סימן י"ד] למד דין זה ממה שכתב ראבי"ה [פסחים סימן תקכ"ו] גבי ספירת העומר, והביאו הטור [סימן תפ"ט [ס"ו]). ע"ש. והוא תימה, דהמרדכי בפ"ב דמגילה [סימן תת"ג] הביא דברי ראבי"ה, וכתב הטעם משום דספירה דאורייתא, וכיון דבעיא ולא איפשיטא בספ"ק דברכות [יב.], ספק דאורייתא לחומרא, אבל כאן דרבנן הוא. וי"ל דהרב תרומת הדשן הביא (מארחות חיים) [מאורח חיים] [טור סימן תפ"ט ס"ו] שכתב כן בשם ראבי"ה, ובאורח חיים בהלכות ספירה [שם ס"א] מבואר דס"ל ספירה דרבנן, א"כ על כרחך דסבירא ליה (כטעמיה) [דטעמיה] דראבי"ה דלא כהמרדכי. ועיין להרב אליה רבה סימן (ר"ט) [רס"ח סק"ד]. (שלחנו של אברהם)

צ) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. במג"א (סק"ג), הוה ליה התחיל כו', דאזל לדעת רש"י [ברכות יב: ד"ה פתח בדשיכרא] כו'. וצע"ג, דנראה דגם לרש"י יוצא בערבית ובמנחה בהתחיל אדעתא דחול וסבר שהוא חול, דבברכות (דף י"ב ע"א) פשיטא היכא דנקיט כו' וקסבר דשכרא ופתח אדעתא דשכרא יצא, ע"ש ברש"י, אלמא דקסבר שכרא ודעתו לומר שהכל על שכרא יוצא, כיון דגם על היין יוצא בשהכל, א"כ הכא נמי שתיבת אתה שייך לערבית ולמנחה של שבת, אף שכוונתו לתפלת חול יוצא, כמו שם דקסבר דמברך על השכר. (דברי צבי)

צא) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. במג"א (סימן רס"ח סק"ג) כתב, ואע"ג דכתב הראב"ד [בהשגותיו על בעל המאור ברכות ו: אות ד'] דלא מצינו שתהא הברכה נפסדת בחסרון הכוונה, לא סמכינן עליה, דהאשר"י [שם פ"א סימן י"ד] כתב עלה דכשמתכוון לדבר אחר מפסיד. וכן משמע מפירש"י. הוא פירש"י דברכות דף י"ב [ע"א ד"ה אלא] גבי פתח בדחמרא, שפירש, פירוש לומר ברוך אתה ה' אדעתא דחמרא לסיים בורא פרי הגפן, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר וסיים שהכל, לא יצא. הרי שיטת רש"י ז"ל דאם כיון בעת הזכרת ה' לדבר אחר, הברכה נפסדת ולא יצא. (ברית אברהם – אות רל"ב)

צב) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. כתב הטור, ואם טעה כו'. נ"ב: פסק מרן ז"ל בס"ג, אם היה סבור שהוא חול כו', וגומר אותה ברכה. והרב פרי חדש בליקוטים דחה פסק מרן. ע"ש. ואולם עיין בספר אשדת הפסגה בסדר (הגדה) [ליל ט"ו] [בסוף הספר דף ט"ז ע"א] שדחה דברי הרב פרי חדש והעלה כפסק מרן, דבהתחיל אדעתא דחול דגומר ברכת אתה חונן. ע"ש. וכן עיקר. עיין בספר בית מנוחה [דיני ערבית של שבת אות ד'] ועיין בשלמי חגיגה (דף קצ"ט ע"ב וג') שכתב הרב המגיה ז"ל דהיינו דוקא בשחרית, אבל בערבית ומנחה כו' דאומרים אתה קדשת או אתה אחד כו'. משם הרב מג"א ז"ל [סק"ג] כו'. וע"ש. אבל הרב בית מנוחה [שם אות ה'] העלה כהלבוש [ס"ג], דגם בערבית ומנחה, כיון שהתחיל תיבת אתה אדעתא דלומר אתה חונן, גומר אתה חונן כו'. ע"ש.
(דברי מנחם – הגה"ט סק"ד)

צג) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. עיין מה שכתב הרב פרי חדש, ואין דבריו נראין כלל. ועיין להאליה רבה [סק"ד]. (מעיני ישועה)

צד) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. וכתב המג"א [סק"ג], לפמ"ש לעיל בסימן ר"ט [ס"א ובמג"א שם סק"א], דאפילו כיון לדבר אחר אין הברכה נפסדת, א"כ אם אמר בערבית ומנחה אתה, אומר אתה קדשת או אתה אחד, דלא מיקרי התחיל בשל חול אלא בשחרית, שדיבר ג"כ שלא כהוגן. ע"כ.

אוצר ההלכה

והאליה רבה (סק״ה) והתוספת שבת (סק״ד) חלקו על המג״א, וסבירא להו דהברכה נפסדת בחסרון הכוונה, ושאני הא דסימן ר״ט, דהתם אף דהפתיחה נפסדת, הא איכא חתימה, אבל הכא הוי ליה התחיל בשל חול. וכן נראה דעת הט״ז בסימן תפ״ט (סק״ט) דאם כוון לדבר אחר הברכה נפסדת. ולדעת המג״א גם שם אין הברכה נפסדת. ומה שהקשה התוספת שבת מסימן ק״ח ס״א, והיינו מהא דאם כוון בראשונה לתשלומין לא יצא, גם שם דעת המג״א בסק״ב דיצא. והרב [הגר״ז] ז״ל בכאן [ס״ד] ובסימן תפ״ט [ס״כ], פסק דאף אם כיון לדבר אחר, אין הברכה נפסדת. אלא דבסימן ק״ח (ס״א) משמע דס״ל דעיקר אם כיון בראשונה לתשלומין לא יצא, דהתם יש טעם שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה. ע״ש. וכן נראה דעת הדרך חיים [סימן ס״ז ס״ג]. ודעת הט״ז צ״ע, דבסימן ק״ח (סק״ב) משמע דסבירא ליה דאם כיון לדבר אחר אין הברכה נפסדת.

(תהלה לדוד – סק״ג)

צה) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו׳. כתב מג״א (סק״א) [סק״ג], מבואר דאזיל בשיטת רש״י [ברכות יב. ד״ה אלא], אבל לפמ״ש בסימן ר״ט [ס״א ובמג״א שם סק״א] דאין הברכה נפסדת בשביל הכוונה כו׳, דלא כהלבוש [ס״ג]. ולכאורה נראה, דכיון דאין כאן ברכה לבטלה, דמדינא שמונה עשרה בעי לצלוי, בודאי יש לחוש לשיטת רש״י וסייעתו כהלבוש.

עיין חידושי הגרע״א [סק״א] שהביא דברי ה״ר יונה [ברכות יט. ד״ה שאין] לענין ערבית של ראש השנה דאפשר דהוה כערבית דראש חודש, שאין מקדשין את החודש בלילה. ואם הייתי כדאי היה נראה דדוקא ראש חודש דאין ההזכרה רק בשביל קרבן מוסף, וכיון דאין מקדשין בלילה אינו מעכב, אבל ראש השנה דעל כרחו קדושת יום טוב עליו, ואסור בעשיית מלאכה וכל דין יו״ט, ודאי מעכב אפילו בלילה. ויתיישב בזה קושיית התוספות סוף פרק רביעי דברכות [ל: ד״ה והתניא] גבי טעה בערבית אין מחזירין, דתפלת שחרית לפניו, דתפוק ליה דאין מקדשין את החודש בלילה. דנפקא מינה לראש השנה.

(חבל יוסף – גנזי חיים)

צו) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו׳. כתב המג״א [סק״ג] דזה דוקא בשחרית, אבל ערבית ומנחה דגם תפלת שבת מתחיל באתה, גומר בשל שבת, דלא כלבוש [ס״ג] וכו׳. ע״ש. וכן פסק בקיצור שלחן ערוך (סימן ע״ו ס״ז). ע״ש. והרב בית מנוחה (בדיני ערבית של שבת דף כ״א ע״א אות ה׳) כתב דנ״ל עיקר כהלבוש, דגם בערבית ומנחה כיון שהתחיל אתה אדעתא לומר אתה חונן, גומר אתה חונן. וכתב שכן מוכחי סתמיות הש״ע. ע״ש. ובאמת דברי מרן יותר נוטים הרבה כהבנת הרב בית מנוחה, דאם מרן איירי דוקא בתפלת שחרית, איך קאמר אחר כך אבל אם היה יודע שהוא שבת וכו׳ ״אפילו״ אם הוא בתפלת שחרית וכו׳, הלא עד השתא לא מיירי רק בתפלת שחרית, אלא ודאי משמע דקודם כן סתמא קאמר בכל התפלות, ולכן מפרש בסוף דבריו דאפילו בתפלת שחרית וכו׳. כנ״ל.

ולדינא נראה דסב״ל, ואינו משלים אותה ברכה. ועוד דהרי מעיקרא דעת הפרי חדש בליקוטים והביאו הרב בית מנוחה (שם אות ד׳), דאפילו כיון אדעתא דחול, כיון שלא אמר רק אתה, אינו גומר ברכת אתה חונן. ע״ש שחולק על מרן ז״ל. והנה כפי הכלל דקי״ל ספק ברכות להקל ואפילו נגד מרן ז״ל, א״כ בזה יש להקל כדעת הרב פרי חדש דאפילו התחיל אדעתא דחול, כיון שלא אמר חונן, אינו גומר. אלא דאפשר לומר דכיון דהבית מנוחה הביא חולק על הפר״ח, והסכים עם החולק ועם מרן ז״ל, הוה ליה הפר״ח ז״ל יחיד בדבר, ואפשר דאין הכלל הנזכר אמור רק היכא דליכא הכרעה, אזי אמרינן סב״ל, אבל בנדון זה דהפר״ח יחיד הוא, לית הלכתא כוותיה. ועכ״פ אהני לן בנדון זה דהיינו דיש לעשות ספק ספיקא, ספק כהפר״ח דאפילו דהתחיל אדעתא דחול, כיון שלא אמר חונן אינו גומר, ואפילו בשחרית, ואם תמצי לומר כמרן ז״ל דגומר, שמא כהסוברים דדוקא בשחרית הוא דקאמר מרן ז״ל, אבל בערבית ומנחה מסיים בשל שבת, וכדקי״ל דעושין ספק ספיקא ואפילו נגד מרן ז״ל. ואפילו שיש סוברים דאין עושין ספק ספיקא מסברת יחיד, מ״מ סניף מיהא הוי לפסוק כהסוברים דבערבית ומנחה מסיים בשל שבת אפילו דהתחיל אדעתא דחול. כן נראה לי.

(שערי ציון)

צז) שם הוה ליה התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו׳. איתא בברכות (דף כ״א סוע״א) הני בי רב דטעו והזכירו תפלת חול בשבת, גומרים אותה ברכה, מ״ט, משום דגברא בר חיובא להתפלל שמנה עשרה, אלא שלא הטריחוהו חכמים להתפלל כל י״ח ברכות משום כבוד השבת, וכל שהתחיל בברכה של חול, חייב לגומרה. ע״ש. וכן הדין אם נזכר באחת מן הברכות האמצעיות שעליו לגמור אותה.

והנה מרן הש״ע פסק (סימן רס״ח ס״ג), שאם היה סבור שהוא יום חול והתחיל אדעתא דתפלת חול, ומיד אחר שאמר תיבת ״אתה״ נזכר שהוא שבת, הוה ליה התחיל בשל חול ומסיים אותה ברכה, אבל אם היה יודע שהוא שבת, ושלא בכוונה התחיל בתיבת ״אתה״ אף שהיה בדעתו לסיים בתפלת חול, אינו מסיים בברכת אתה חונן, ואף בתפלת שחרית שפותחת ב״ישמח משה״ והוא התחיל בתיבת אתה, חשבינן ליה כאילו טעה בתפלות שבת בין זו לזו, שהרי יכול הוא לומר אתה קדשת, ואינו מסיים הברכה. ע״כ. והנה מקור דברי מרן ממהר״א ישראל בתשובת תרומת הדשן (סימן י״ד), שהביא ראיה לזה, ממה שכתב ראבי״ה (פסחים סימן תקכ״ו עמוד קע״ח), דהיכא דפתח ברכת ספירת העומר, ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם, אדעתא דלימא היום ארבעה, ונזכר שהיום יום חמישי לעומר, וסיים בחמשה, לא יצא. (ולמד כן ממה שאמרו בברכות (יב.), פתח בדחמרא וסיים בדשיכרא, דהוי בעיא דלא איפשיטא, ומכיון דספירת העומר דאורייתא, אזלינן לחומרא, וצריך לחזור ולברך, כדאמרינן

אוצר ההלכה

בברכות (כא.), ספק אמר אמת ויציב חוזר, משום דקסבר אמת ויציב דאורייתא, והכא נמי ספירת העומר דאורייתא וחוזר ומברך וסופר. וכן מבואר כל זה במרדכי ספ״ב דמגילה [סימן תת״ג] בשם ראבי״ה). ע״ש. ולכאורה תמוה, דהא הכא הויא מילתא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, ולא דמי לנידון הראבי״ה דמיירי בספירת העומר, ואיהו סבירא ליה דהוי מן התורה אף בזמן הזה, ומרן עצמו בב״י (סימן תפ״ט) העיר על דברי ראבי״ה הנ״ל, שלפי מה שכתבו הר״ן [פסחים כז: ד״ה ומחייבינן] ורוב הפוסקים דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, הו״ל ספיקא בדרבנן ולקולא, ולכן אינו חוזר ומברך. וכן פסק מרן בש״ע (סימן תפ״ט ס״ו). וא״כ ה״נ היה לו לפסוק שלא יגמור ברכת אתה חונן. אלא אם כן נאמר דסבירא ליה למרן שמכיון דבדין הוא דהוה ליה לצלויי תפלת שמונה עשרה ומשום כבוד שבת לא אטרחוהו רבנן (ברכות כא.),

כל כהאי גוונא צריך לגמור אותה ברכה שהתחיל בה.

ושוב ראיתי להפרי חדש בליקוטים (סימן רס״ח) שכתב דמרן ז״ל במחכ״ת לא דק כאן, שהרי התרומת הדשן למד כן מדברי ראבי״ה גבי ספירת העומר דסבירא ליה דהוי דאורייתא, וכיון שמרן עצמו בסימן תפ״ט לא פסק כדבריו, א״כ הרי הוא סותר עצמו בזה. וסיים, ואני כתבתי קונטריס לדחות בשתי ידים דברי ראבי״ה אלו, והעלתי שהפסק של מרן (סימן תפ״ט) בדין ספירת העומר הוא המכוון להלכה, וא״כ ה״נ לא איכפת לן בכוונתו כלל. עכ״ל. (וכן המקור חיים (סימן רס״ח ס״ג) כתב, שמה שכתב התרומת הדשן על פי דברי ראבי״ה, מחי לה מאה עוכלי). גם בשו״ת משפט צדק ח״ב (סימן ס״ב) בד״ה והנה בנ״ד, עמד על דברי מרן כאן, מדברי מרן עצמו (בסימן תפ״ט), שסותר עצמו מניה וביה. ע״ש. ושוב ראיתי בספר אשדות הפסגה (בסוף הספר דף ט״ז סע״א), ובשו״ת זרע אמת ח״א (סימן מ״ז) סוף ד״ה והן אמת, שכתבו כדברינו. (וכן כתב הערוך השלחן סק״ה). ועיין בשו״ת בית יהודה עייאש (סימן נ״ד) ד״ה גם, ובשו״ת זרע אמת ח״א (סימן מ״ז) בד״ה והן אמת (בסוגרים). ע״ש. וכן העיר בשלחנו של אברהם (סימן רס״ח)[47], שיש לדחות ראית התרומת הדשן מדברי ראבי״ה, דשאני ספירת העומר דהוי דאורייתא לדעת ראבי״ה. וכן דעת המגן אברהם (סימן רס״ח סק״ג) לדינא, שבערבית ובמנחה שהתפלה מתחילה בתיבת אתה, אין הברכה נפסדת בחסרון כוונתו, וכמ״ש הראב״ד בהשגותיו על בעל המאור פ״ק דברכות (דף ו׳ ע״ב מדפי הרי״ף, אות ד׳). והכי קיימא לן לעיל (בסימן ר״ט ס״א) גבי פתח בדחמרא וסיים בדשיכרא. וה״נ הכא. ע״ש. ואע״פ שהאליה רבה [סק״ה] והתוספת שבת [סק״ד] שם חולקים על המג״א ומקיימים פסק הש״ע, מכל מקום לדינא קי״ל כהמגן אברהם, שהסכימו עמו הגר״ז (סעיף ד׳), והפמ״ג (אשל אברהם אות ג׳), והנהר שלום (סק״ב)[48], והרב שלמי צבור (דף קצ״ט ע״ג), והגר״ח פלאג׳י בכף החיים (סימן כ״ח אות י״ד). וכן מסיק הרב יעב״ץ בסידורו [עמודי שמים דף שמ״ב ע״ב]. וכן כתב החיי אדם ([ח״א] כלל כ״ח סימן ב׳), והרב דרך החיים, והערוך השלחן (סק״ה), והמשנה ברורה (סק״ו). וכן העלה הרב ישועות יעקב (אות ג׳)[49]. וכן פסק הגרי״ח בספר בן איש חי ([שנה שניה] פרשת תולדות אות י׳). ונראה שמכיון שאפילו טעה ואמר אתה חונן שבודאי צריך לסיים ברכת אתה חונן, אם לא עשה כן אלא מיד פנה לאתה קדשת, וחתם בא״י מקדש השבת, ונזכר שהדין הוא שהיה לו לסיים אתה חונן, מ״מ בדיעבד אינו חוזר. שהרי עכ״פ התפלל של שבת כהוגן. וכן פסק מרן החיד״א בספר מחזיק ברכה (סימן רס״ח סק״ג)[50]. וכן כתב הרב שערי תשובה [סק״ג]. וכן פסק בשו״ת שרגא המאיר חלק ו׳ (סימן קס״ג אות ג׳). וכן כתב בספר נזר ישראל (בליקוטי רימ״א סימן ל׳ אות ד׳), והכף החיים (ס״ק י״ג). (ודלא כהמאמר מרדכי (סק״ב), דאין ולאו ורפיא בידיה. ע״ש). וכן פסק הרב שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ט ע״ב), וכתב, שזהו לאפוקי ממה שכתב הרב מאמר מרדכי [סק״ב]. ע״ש. נמצא שסיום הברכה של תפלת החול אינה לעיכובא, הילכך במחלוקת הפוסקים בדין אם אמר רק תיבת ״אתה״, שב ואל תעשה עדיף. ודלא כהרב בית מנוחה (דף כ״א ע״א) שפסק שלא כהאחרונים הנ״ל, וכן פסק גם בספרו (בית השואבה דף קס״ט ע״א אות ה׳). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ט׳)

צח) שם וגומר אותה ברכה וכו׳. אם התפלל שמונה עשרה ולא הזכיר של שבת, וחזר והתפלל וטעה והתחיל תפלת החול, לכאורה אינו צריך לגמור אותה ברכה, דהכא ליכא למימר בדין הוא דבעי לצלויי שמונה עשרה, דשמונה עשרה כבר צלי ליה. ולדין זה העירני בני שיחיה. אבל נתיישבתי שדין זה טעות, דהא דאמרינן בדין הוא דבעי לצלויי שמונה עשרה, היינו להזכיר של שבת באחת מהן, דלא גרע מראש חודש וחול המועד, וכיון שהוא לא הזכיר בראשונה של שבת באחת מהן, הדר אמרינן בדין הוא דבעי לצלויי שמונה עשרה ולהזכיר של שבת.

(תהלה לדוד – סק״ד)

צט) שם תיבת אתה וכו׳. כשנזכר בתחלת אתה בעת אמירת הפת״ח, גם סשיים אתה בשחרית, מ״מ יאמר ישמח משה כו׳. ובפרט שהבל שאינו דיבור הוא, כמו פת״ח. והתרומת הדשן [סימן י״ד] לא כתב רק בכל התיבה ״אתה״. כן כתב באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ג)

ק) שם אינו גומר וכו׳. בתפלת שבת קודש המתחלת תיבת אתה, שאז כשידע שהוא שבת קודש והתחיל אתה, אין לגמור אתה חונן כי אם כשאמר גם תיבת חונן, כשמתחיל תיבת חונן ואמר רק מקצת, ״חו״ או ״חונה״ ולא גמר המלה, נראה שאין לומר הברכה אתה חונן, כי אם (אם) אמר כל תיבת חונן. וגם כשמסופק אם אמר חון או חונן אין לברך ברכת אתה חונן. ונכון להרהר הברכה. כן כתב באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

הערות וציונים

47. נדפס לעיל אות פ״ט. **48.** נדפס לעיל אות פ״ב. **49.** נדפס לעיל אות פ״ז. **50.** נדפס לעיל אות כ״ט.

סימן רסח סעיף ד

ד [1]מי שהתפלל תפלה של חול בשבת ולא הזכיר של שבת, לא יצא. [1]ואם הזכיר של שבת בתוך שמונה עשרה, אף על פי שלא קבע ברכה לשבת, יצא: הגה כמוסף אפילו לא אמר רק ועשה לפניו אע מוכותינו כתמידי יום וכקרבן מוסף יצא (ב"י [כאן ובסימן רפ"ו] בשם הרא"ש פרק מי שמתו [ברכות פ"ג סימן י"ז]) :

באר הגולה

ו. רמב"ם בפרק י' מהלכות תפלה [שם] וסמ"ג סימן י"ט [שם] מהא דרבי אושעיא שבת כ"ד [ע"א]: ז. ב"י:

אוצר ההלכה

קא) שם הגה דהרי יכול וכו'. כתב ב"י (שיטה מ'), כיון דידע דשבת הוא. נ"ב: ונראה דמ"מ אינו גומר לא אתה קדשת ולא אתה אחד, אלא יאמר ישמח משה, ושפיר קאמר, אתה, הקב"ה, ישמח משה במתנת חלקו. לחם חמודות ([דברי חמודות ברכות פ"ג] אות מ"ו). (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ב)

קב) שם הגה דהרי יכול וכו'. כלומר, לא מיקרי התחלה בטעות כיון שיכול לסיים כך ויצא ידי חובתו. אבל לעולם דאם הוא בשחרית יפסיק ויאמר ישמח משה. וכן הוא בדברי השואל שם בתרומת הדשן ז"ל [סימן י"ד], כי קאי בישמח משה אינו צריך לגמור אותה ברכה, אלא הוי כמי שטעה בין תפלת שבת זו לתפלת שבת אחרת, דודאי פוסק הוא באמצע התפלה ומתחיל באחרת. (נהר שלום – סק"ג)

קג) שם הגה דהרי יכול וכו'. צ"ע מה הוסיף כאן ההגה על המחבר, דלכאורה זהו פירוש דברי המחבר. והנראה דבאמת היינו יכולים לפרש דברי המחבר שכתב, דחשבינן ליה כטעה בתפלת שבת בין זו לזו, והיינו דאפילו בתפלת שחרית אם התחיל אתה, צריך לומר אתה קדשת או אתה אחד ולא ישמח משה, לפיכך הוסיף וביאר דהפירוש הוא, שהרי "יכול" לומר אתה קדשת, וכיון שכן לא הוי התחיל תפלת החול, אלא הוי כהתחיל בשחרית אתה קדשת או אתה אחד דקי"ל דאינו חוזר, אבל אם נזכר באמצע ברכה פוסק ומתחיל האחרת, וכמו שכתב המג"א לקמן בס"ו (סק"ז). ודו"ק.

ודע שיש לדקדק לכאורה על מה שכתב המחבר, אפילו אם הוא בתפלת שחרית שאינה פותחת באתה וכו', דהול"ל בתפלת שחרית או מוסף, שהרי שניהם אינן פותחות בברוך. ומזה יש להוכיח דהמחבר באמת פוסק כיש אומרים דס"ב, דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, וכיון שכן אינו גומר ברכת אתה, אפילו אי לא חשבינן ליה כטעה בתפלת שבת בין זו לזו, וכמו שתפסו הפוסקים בדעת הב"י.

אלא דצריך לבאר באמת לפי כללי הפוסקים, דהיכא דכתב המחבר דעה ראשונה בסתם ודעה השניה בשם יש אומרים, נקטינן דס"ל לפסוק כדעת הסתם, וא"כ הכא הו"ל למיפסק דאפילו בתפלת המוספין נמי גומר אותה ברכה. וצ"ל דהאי כלל ליכא בספק ברכות להקל, ולפיכך אפילו מספק אינו יכול לגמור, וצ"ע.

וזה אין לומר דלפיכך לא הזכיר כאן מוסף, משום דחשש להיש אומרים דס"ו שאם החליף של מוסף באחרת חוזר, וא"כ אזיל ליה הך טעמא שכתב כאן לענין מוסף, אבל באמת נלע"ד דכל הדיון הוא רק אם גמר כל התפלה ולא הזכיר מוסף, משא"כ אם התחיל באתה קדשת וכדומה והזכיר המוספין, בודאי הוא שיצא, וא"כ אמאי לא נימא דהתחלה זו של מוסף הוא.

והנראה בכוונתו, דבאמת כיון דהתחלת המוספין היא תכנת, הוי ג"כ כמו אתה, וכיון שכן אין כאן טעות כלל, שהרי יכול שפיר לגמור אתה תכנת שבת, משא"כ בשחרית דלא שייך לומר אתה ישמח משה[51], ולפיכך צריכין אנו לטעם דהוי כטעה בתפלת שבת בין זו לזו, ודו"ק. (אמת ליעקב)

סעיף ד'

קד) סעיף ד' ולא הזכיר וכו'. כתב ב"י (שיטה כ"ב), ומי גרע שבת מראש חודש. נ"ב: לפי מה שכתב הכלבו בסימן (ח') [י"א] [דף ז' ע"ב], הביא דבריו הב"ח בסימן תכ"ב [אות א'], וגם אנכי הזכרתיו בסימן הנזכר (בהגהת ב"י אות ג'), אפשר דגרע. ע"ש. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ה)

קה) שם ולא הזכיר של שבת וכו'. כתב ב"י (שיטה כ"א), ואם לא אמר (אין) מחזירין אותו וכו'. נ"ב: מי שטעה והתפלל תפלה של חול ביום טוב שני, חייב לחזור ולהתפלל תפלת יו"ט כמו ביום ראשון. תמים דעים (סימן ק"ך [אות ו']). (כנסת הגדולה – הגב"י)

קו) שם ולא הזכיר של שבת וכו'. ובבאר היטב [סק"ה], דהוא הדין (של) [ב]יום טוב. ובחיי אדם ([ח"א] כלל כ"ח [ס"ו]), דלא מהני אם נזכר קודם מודים שיאמר שם יעלה ויבא ויזכיר קדושת היום, דלכתחילה צריך לומר ברכה לקדושת היום. (פתחי תשובה)

קז) שם ולא הזכיר של שבת וכו'. עיין באר היטב (סק"ה) דהוא הדין ביו"ט. וכתב בחיי אדם ([ח"א] כלל כ"ח [ס"ו]) דלא מהני אם נזכר קודם מודים שיאמר שם יעלה ויבא ויזכיר קדושת היום, דלכתחילה צריך לומר ברכה לקדושת היום, על כן צריך לחזור לקדושת היום, והובא בפתחי תשובה[52]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ה)

הערות וציונים

51. עיין להרב שיירי כנה"ג (הגב"י סק"ב), נדפס לעיל אות ק"א. **52.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

קח) **שם ולא הזכיר של שבת וכו'**. כתב הבאה"ט [סק"ה], והוא הדין ביו"ט. עיין ברבנו יונה (פ"ד דברכות [יט. ד"ה שאין]) שצידד לדינא, אם טעה בראש השנה בלילה ואמר של חול אינו צריך לחזור כמו בראש חודש דבערבית אינו חוזר. הגהת רע"א [סק"א]. ועיין מה שאכתוב לקמן סימן תקפ"ב [סק"ד].
(באר יעקב – קרויזר – סק"ד)

קט) **שם ולא הזכיר של שבת וכו'**. כתב עליו המג"א [סק"ד], הוא הדין ביו"ט שני. דהוה אמינא כיון דמצד הדין ראוי להתפלל אפילו ביום ראשון שמונה עשרה ברכות, (כברכות דף כ"א ע"א), רק משום כבוד יו"ט הקילו. ויו"ט שני מתפלל שבע רק משום כי היכא דלא לזלזולי, לכן היכא דטעה והתפלל שמונה עשרה הוה אמינא מוקמינן אעיקר דין, קמ"ל דאין שום חילוק בין שני לראשון, ואף בכה"ג שייך זלזול, כמבואר מש"ס סוכה (דף מ"ג ע"א), דאי מתרמי יו"ט ראשון בשבת נדחה לולב לגמרי אע"פ שהוא דאורייתא, ומסיק שם משום דאנן לא בקיאין בקיבועא דירחא, ופירשו התוספות בד"ה לא, שאנו עושים עתה כמו שאין אנו בקיאין. יעו"ש. ולענ"ד דמי שהוא במקום שהוא מסופק אם מחוייב לקיים יו"ט שני, דיכול להתפלל של חול ולהזכיר בתפלה בברכת שמע קולנו מענין היום ויוצא בזה. דביו"ט ראשון אם טעה והתפלל יוצא בזה בדיעבד, והכא שהוא מסופק ביו"ט שני יעשה כן לכתחלה משום חשש ברכה לבטלה. ויכול להתפלל תפלת מוסף שמונה עשרה ברכות, ויזכיר באיזה אופן את מוסף היום הזה, היינו שיתפלל שנזכה להקריב מוסף חג המצות הזה בשמע קולינו, כמו שכתב בכאן ברמ"א שיוצא בזה. ואף שמסופק אם מחוייב הוא בתפלת מוסף, מ"מ גם אם חול הוא יכול להתפלל שמונה עשרה בתורת נדבה. ואם אינו יכול לחדש בה דבר לא יזיק, כי אין לך חידוש גדול מזה שמתפלל כיון שמסופק אם מחוייב להתפלל מוסף. אבל באופן שהוא מסופק אם חייב ביו"ט שני מחמת פלוגתת הפוסקים כגון בענין דעתו לחזור וכדומה, והאחרים חייבים, יכול לשמוע קידוש והבדלה מאחרים, ותפלת מוסף וברכת הלל משליח צבור, ובליל שני של פסח ישמע כל ההגדה והברכות מאחר שיוציאו, ובבהמ"ז ימתין ביעלה ויבא וישמע מאחר שיכוין להוציאו.
(התעוררות תשובה)

קי) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא**. (ואם לא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים ישמח משה. עיין מה שכתבתי לעיל סימן ק"ח ס"ב בס"ד). (בתי כנסיות)

קיא) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא**. עיין שערי תשובה (סק"ג) מה שכתב בשם שו"ת חנוך בית יהודה [סימן ז']. ועיין מה שכתבתי סימן ק"ח (סק"מ), דמשמע התם דאם לא התפלל שחרית בשבת יתפלל במנחה אתה אחד וישמח משה.
(תהלה לדוד – סקי"ד)

קיב) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא**. מי ששכח ולא התפלל ערבית של שבת, ומתפלל בשחרית תשלומין של ערבית, או ששכח שחרית ומתפלל תשלומי שחרית במנחה, יש אומרים שבתפלת התשלומין יאמר את הנוסח של התפלה ששכח, דהיינו בתשלומין של ערבית שאחר שחרית, יאמר "אתה קדשת", ובתשלומין של שחרית אחר מנחה, יאמר "ישמח משה", ויש אומרים ששתי התפלות יהיו בענין אחד, שתי "ישמח משה" בתשלומי ערבית, ושתי "אתה אחד" בתשלומי שחרית. ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, ובדיעבד בכל אופן יצא.
(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הי"ז)

קיג) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא וכו'**. כתב ב"י (ע"ד שיטה ח'), ומכאן יהיה פשוט לפניך שמי (שיתפלל תפלת) [שהתפלל תפלה] של חול בשבת וכו'. נ"ב: וכן נראה מדברי ספר מקדש מעט לתלמיד הריטב"א ז"ל, הביאו הר"ר חיים עובדיא בכתיבת יד. (כנסת הגדולה – הגב"י)

קיד) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא וכו'**. כתב ב"י (דף קע"ד ע"ד שיטה י"ד), ולפי שראיתי מי שמשתבש נוסחת הרמב"ם וכו'. נ"ב: מצאתי כתוב למהר"ם מטיוולי, אמר משה, מי שמחק תיבת לא וגורס יצא, הדין עמו, שאי אפשר לישב לשון הרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז] זולת זה, ויפה דקדק. וכן מצאתי נוסחת הרמב"ם בספרים המדוייקים מכ"י, וכן הוא נוסחת הסמ"ג [עשין י"ט דף ק"א ע"ב] בספר המדוייק מכ"י, וכן הוא גרסת הירושלמי שהביא הכלבו [סימן י"א דף ו' סוף ע"ד]. ומה שהקשה הרב על זאת הנוסחא, לי אינה קושיא, דשאני שבת דחשו ליה לטרחא, הלכך אם התפלל של חול בשבת יצא ואינו חוזר, כן הוא דעת הרמב"ם ז"ל. עד כאן לשונו. (יד אהרן – הגב"י)

קטו) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא וכו'**. כתב ב"י (ע"ד שיטה י"ג), ולפי שראיתי משתבשין כו'. נ"ב: עיין בתשובות הרדב"ז ז"ל החדשות ח"א בלשונות הרמב"ם סימן ס"ה [ח"ה סימן אלף תל"ח]. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ב)

קטז) **שם ולא הזכיר של שבת לא יצא וכו'**. כתב הרב ב"י, אע"פ שהוא פשוט מדגרסינן כו', ומי גרע שבת מראש חודש וחולו של מועד כו'. ואע"פ שכתב הכלבו בסימן י"א [דף ו' סוף ע"ד] כו'. ועיין בספר יד אהרן [הגב"י][53] שהביא בשם הר"ם מטיוולי דליכא ראיה מההיא ברייתא דפרק במה מדליקין [שבת כד.], דשאני הכא משום טירחא דשבת הקלו. ונ"ל להביא ראיה לחילוקו ז"ל, שהרי בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ו] שהביא הראב"ד ז"ל [הביא דבריו הרא"ש בברכות פ"ג סימן י"ז], פליגי שם רב ושמואל במוסף, דחד אמר צריך לחדש בה דבר, ושמואל אמר אין צריך לחדש בה דבר. ופשט לשונו משמע דלשמואל אין צריך לחדש בה דבר, ולכתחלה מתפלל של חול בלא חידוש כלל. ומיהו

הערות וציונים

53. נדפס לעיל אות קי"ד.

אוצר ההלכה

מדברי הראב"ד שהביא הרא"ש ז"ל שם [ברכות פ"ג סימן י"ז] משמע דיעבד, ואם איתא לדברי מרן ז"ל, למה לא הקשה הירושלמי לשמואל מההיא ברייתא דבמה מדליקין דקתני דמחזירין אותו, אלא ודאי דשאני שבת מראש חודש וחול המועד.

ועיין בדברי מרן בכסף משנה (פ"י מהלכות תפלה ה"ז) שכתב בתוך דבריו וז"ל: ומה שכתב, וכן אם השלים כו', משום יום טוב וראש חודש קתני לה כו'. ולא הבנתי דבריו, מה חידוש יש ביו"ט יותר משבת. ודברי הרמב"ם שכתב על דעת שהוא מוסף, משמע שבא לאפוקי מסברת ירושלמי שהביא הראב"ד, שמשמע שהיו מתפללין תפלה של חול בשביל מוסף. ודוק בדבריו שלא כתב טעה אלא השלים כו'.

ועיין בדברי הרא"ש ז"ל שם [סימן י"ח] אההיא דאמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין כו' [שם כא:] שכתב בתוך דבריו וז"ל: וה"ר אלחנן היה אומר כי בגמרא דידן כו'. ואין לומר נכלול תפלת מוסף בעבודה כמו בתפלת שחרית כו'. עיין שם בדבריו. ולי נראה להביא ראיה דמשמע בהדיא בגמרא דידן דאין כולל תפלת מוסף, מדאמרינן בעירובין (דף מ' ע"ב), אמר רבי זירא שאני ראש חודש מתוך שכולל לשחרית וערבית, כולל נמי במוספים. ועיין שם ברש"י [ד"ה אמר] שכתב וז"ל: דמתוך שכולל ברכתו בתוך ברכת היום כו', דהא אי הוה מיקלע בחול אין לו ברכה שחרית כו'. מוכרח בהדיא בגמרא דבמוסף בחול נמי יש לה ברכה בפני עצמה ודוק.

ועיין במג"א שם (סק"ה) שכתב וז"ל: וצ"ל דגרע טפי כשחתם בשל יום אחר וצ"ע כו'. ויש לדקדק דלקמן (סק"ח) [סק"ט] כתב וז"ל: וגם זה צ"ע, דזה גרע כיון שאמר מוסף תוך תפלתו ושקר לפני המקום, לכן כו'. ודוק. (ידיו של משה)

קיז) שם ולא הזכיר של שבת לא יצא וכו'. כתב ב"י, ולפי שראיתי כו'. נ"ב: עיין מה שכתב הרב יד אהרן [הגב"י][54] משם מהר"ם מטיוולי כו'. ועיין במעשה רקח בפ"י מהלכות תפלה דין ז' שהביא משם (ר"א) [נ"א] כ"י בדברי הרמב"ם וז"ל: מי שטעה והתפלל של חול בשבת, אם נזכר והוא בתוך התפילה כו'. וכתב שהוא גירסא נכונה על פי דקדוק מרן. ע"ש. ועיין מה שכתב הרב ידיו של משה בסימן זה[55].

(דברי מנחם – הגב"י סק"ד)

קיח) שם ולא הזכיר של שבת לא יצא וכו'. בשו"ת הרדב"ז (ח"א [ח"ה] בלשונות הרמב"ם (סימן ס"ה) נשאל על מ"ש הרמב"ם (פרק י' מהלכות תפלה ה"ז), "מי שטעה והתפלל תפלה של חול בשבת לא יצא", ויש ספרים מדוייקים שכתוב בהן "יצא", אנן על מה נסמוך. תשובה, שתי הנוסחאות נכונות, מה שכתוב שלא יצא, איירי שלא הזכיר בתפלתו של שבת כלל, שאי אפשר לומר שאפילו לא הזכיר שבת יצא, דלא גרע מראש חודש וחול המועד דקי"ל שאם לא הזכיר מעין המאורע לא יצא, ומאן דגריס יצא מיירי שהזכיר בתפלתו של שבת. עד כאן. ובתשובות הרדב"ז החדשות ([ח"ה] בסימן אלף תל"ח) כתב וז"ל: רבנו אברהם בן הרמב"ם בתשובה (סימן ע"ט אות ו') כתב, ומי שהתפלל תפלה של חול בשבת ולא נזכר עד שסיים שומע תפלה, הרי פסק אבא מארי בהלכות תפלה שלא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל מעין המאורע. עכ"ל. והיינו משום שיש בידו לתקן ולהתפלל עדיין תפלת שבת. אבל בדיעבד כל שהזכיר שבת, אפילו לא קבע ברכה מיוחדת לשבת, יצא ידי חובתו. ורבנו מנוח גרס בדברי הרמב"ם "יצא". וכתב דהיינו טעמא משום דאמרינן (ברכות כא.) דגברא בר חיובא הוא לצלויי שמונה עשרה ברכות, ומשום כבוד שבת לא אטרחוהו רבנן, הילכך אם לא התפלל של שבת יצא. וכן הסכים רבנו שמואל הנגיד. אבל רבנו יצחק אבן גיאת חולק. ע"כ. והרמ"ך היה גורס "יצא", וכתב לתמוה על זה, דהא תניא בהדיא (שבת כד.), שבכל יום שיש בו קרבן מוסף אפילו ראש חודש וחול המועד אם לא הזכיר קדושת היום מחזירים אותו. וכל שכן בשבת שמחזירים אותו. ע"כ. וכן הסכים בספר הבתים (עמוד ס"ט [בית תפלה שער ד' אות ב']). והארחות חיים (הלכות תפלה אות ק"א) כתב, טעה והתפלל של חול בשבת, יצא, אבל צריך לכוין לבו בתפלת השליח צבור, ובליל שבת יכוין לברכה מעין שבע. וכן כתבו רב נטרונאי והר"ם ז"ל. ובתשובות הגאונים כתוב שצריך לחזור ולהתפלל בכל התפלות של שבת ויו"ט. וכן דעת בעל התרומה והרשב"א [ברכות כו: ד"ה וכתבו]. והמאירי (ברכות כא. עמוד ע"ו) היה גורס בדברי הרמב"ם, "יצא", וכתב, וירא לי שאין טענה על דבריהם מההיא דשבת (כד.), ימים שיש בהם קרבן מוסף ולא אמר מעין המאורע מחזירין אותו, דשאני שבת שהוא תדיר, הילכך אין הזכרתו מעכבת בו. אלא שאני מפקפק על זה, שהרי אמרו בברכת המזון שאם לא הזכיר של שבת ופתח בהטוב והמטיב מחזירין אותו. ע"כ. אולם בה"ג (ברכות פ"ד) כתב, שאפילו בערבית של שבת או יו"ט אם טעה ולא הזכיר של שבת או יו"ט מחזירין אותו, ואע"ג דתפלת ערבית רשות, הני מילי היכא דלא צלי, אבל היכא דצלי שוייה עליה חובה ומחזירים אותו. ע"כ. וכן כתב רב עמרם גאון (עמוד ס"ד), יחיד שטעה בערבית של שבת והתפלל תפלה של חול מחזירים אותו, ואע"ג דתפלת ערבית רשות, כיון דצלי שוייה עליה חובה, ומטרחינן ליה למהדר ולצלויי. ע"כ. וכן כתבו הרי"ף [ברכות יט.] והרא"ש (הלכות) ([פרק] תפלת השחר [פ"ד] סימן ז'). ע"ש. (וע"ע בחזון עובדיה חנוכה עמוד רפ"ג והלאה). והנה מרן הב"י (סימן רס"ח) גרס בדברי הרמב"ם "לא יצא", וסיים מרן הב"י, מיהו היכא שהזכיר של שבת בתוך שמנה עשרה, אע"פ שלא קבע לשבת ברכה בפני עצמה, יצא. וכן פסק מרן בש"ע (שם ס"ד).

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה י"א)

---

54. נדפס לעיל אות ק"ד. **55.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

קיט) שם לא יצא. כתב ב"י (שיטה כ"א), ואם לא אמר מחזירין וכו'. נ"ב: ואם הוא מסופק אם אמר אם לאו, עיין במה שכתבתי בסימן תכ"ב בהגהות ב"י אות ד'.
(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ד)

קכ) שם לא יצא. עמ"ש עוד הרב מג"א [סק"ה], דבכל בו [סימן י"א דף ז' ע"א] נסתפק, אם ספק לו אם הזכיר של שבת אם צריך לחזור, וציין סימן תכ"ב. ע"ש במור"ם בס"א דפסק דאין צריך לחזור, אבל הב"ח [שם אות א'] והרב מג"א ([שם] בסק"ד), ס"ל דצריך לחזור. והט"ז שם (סק"א) הכריע, דאם קודם תפלתו היה דעתו על השבת אין צריך לחזור, ואם לא צריך לחזור. ע"ש. ועיין מה שכתב הרב שלמי חגיגה (דף רכ"ב ע"ב אות ה' ודף ר' ע"ג). (דברי מנחם – הגב"י סק"ו)

קכא) שם לא יצא. כתב הבאה"ט (סק"ו), בכלבו [סימן י"א דף ז' ע"א] נסתפק [וכו']. וצ"ע, דההרגל שלא לדלוג ברכה רביעית ולהתפלל רק שש ברכות. וכן פסק בחיי אדם (כלל (כ"ב) [כ"ח ס"ח])], דאינו צריך לחזור, דמסתמא אמר כמו שרגיל. עכ"ל. וראיתי בנזר ישראל [ליקוטי רימ"א סימן ל' אות ז'] בשם שלחן עצי שטים [סימן ו' אות א'], דמפרש דהספק של הכלבו היינו שהתפלל שמונה עשרה ומסופק אם הזכיר של שבת, אבל אם מסופק אם התפלל של חול או של שבת אינו צריך לחזור. ע"כ. ואי אפשר לומר כן, דזה לשון המג"א (סימן תכ"ב [סק"ד]): משמע דס"ל דאפילו בשבת ויו"ט אם הוא ספק אינו צריך לחזור, דהוא רגיל יותר מראש חודש, והכלבו כתב, אפשר בשבתות וימים טובים אין שייך ספק, דהוא ברכה בפני עצמה. עכ"ל. ואם איתא דמירי שהתפלל שמונה עשרה ומסופק אם הזכיר של שבת, אמאי כתב המג"א דהוא רגיל יותר מראש חודש, אדרבא, אין כאן הרגל כלל להזכיר של שבת בתפלת שמונה עשרה, וגם הכלבו לא היה צריך לומר משום דהוא ברכה בפני עצמה. ובתניא [ש"ע הגר"ז ס"ט] כתב, אם הוא מסופק אם הזכיר של שבת בתפלת שמונה עשרה צריך לחזור ולהתפלל, שמן הסתם לא הזכיר כיון שאין כן הרגל של אדם, אבל אם הוא מסופק אם התפלל תפלת שמונה עשרה של חול או שבע ברכות של שבת יש להסתפק אם צריך לחזור ולהתפלל. (באר יעקב – קרויזר – סק"ה)

קכב) שם לא יצא. עיין מה שכתב שם הרב בית מנוחה ז"ל ([הלכות מוסף של שבת] אות ח'), אם נסתפק אם התפלל תפלה של חול אינו חוזר על הספק, דחומרו של יום גורם דרמי אנפשיה וכו'. ע"ש. לפ"ז יש להסתפק אם נסתפק במוסף של ראש חודש (או גם של חול המועד) אם התפלל מוסף או תפלת שחרית של חול וכו'. אמנם ע"ש באות שאחריו (אות ט'), ספק התפלל מוסף או לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל אפילו בתורת נדבה, דאין מוסף בא בנדבה, ועוד דאין מתפללין נדבה בשבת ויו"ט[56]. מחזיק ברכה [סק"ן][57]. ע"ש. ולפום ריהטא נראה, דלפי טעם זה הוא הדין להדין דאות ח', ואין צריך לנותן טעם משום דחומרו וכו', ואין סברא לחלק ביניהם. איברא כי את זה מה שראיתי להרב מחזיק ברכה ז"ל בסימן רס"ח מה שכתב באות ה'[58], ומה שכתב שם באות ו' מהרמ"ע ז"ל. ע"ש.
(ויען משה – סימן כ"ו)

קכג) שם לא יצא. המתפלל בשבת ואחר שסיים תפלתו נסתפק אם התפלל תפלה של שבת או של חול. כתב המשנה ברורה (סימן רס"ח סק"ט), שמספק צריך לחזור ולהתפלל, שמסתמא התפלל של חול כמו שהוא רגיל (אליה רבה סימן תכ"ב [סק"ן]). ע"כ. אבל הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (סוף פ"ק דברכות) כתב, חומרו של יום גורם, ורמי אנפשיה ומדכר. לפיכך אינו חוזר להתפלל על הספק. ע"כ. והוא תנא דמסייע להגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סימן קפ"ח [ס"ן]), שאם נסתפק בתפלת שבת, כיון דמילתא מנכרא טובא כדאמרינן בעלמא (ירושלמי דמאי פ"ד ה"א), דאימת שבת עליו, אינו צריך לחזור. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג (סימן כ"ה) התעורר בזה מדנפשיה. וע"ש. והרב שלחן עצי שטים (ריש סימן ו') כתב, שבספק אם התפלל תפלת שבת או תפלת חול, ספק ברכות להקל. אבל אם יודע שהתפלל של חול ומסופק אם הזכיר של שבת, מסתמא לא הזכיר, (כאן) [כיון] שהיא ברכה בפני עצמה. ועיין מה שכתבתי בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן כ"ח אות ד' והלאה). ע"ש.
(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה י"א)

קכד) שם ואם הזכיר של שבת. משמע מסתמיות דברי הש"ע דבמוסף ג"כ אם לא קבע ברכה לעצמו יצא. וכן כתב הב"י בסימן רפ"ו [ס"ד] בהדיא, ז"ל: כתב הרא"ש בפרק מי שמתו [ברכות פ"ג סימן י"ז], דבתפלת מוסף אם התפלל שמונה עשרה ברכות וחידש בו דבר מועט יצא, כדאמרינן בירושלמי פרק תפלת השחר [ברכות פ"ד ה"ן], אפילו אמר ונעשה לפניך חובותינו בתמידי יום וקרבן מוסף יצא. ע"כ. והיינו מה שכתב הרמ"א ובמוסף וכו', כלומר דבמוסף אפילו הזכרת שבת לא בעינן בדיעבד, אלא כל שאמר ונעשה וכו' יצא. או אפשר שכוונתו דמלבד שיזכיר שהוא שבת צריך להזכיר גם מוסף. איך שיהיה אין זה תלוי במחלוקת דס"ב, דהתם בב"י כתב דקיימא לן כיש אומרים כמו שכתבתי שם [סק"א][59], והכא כתב דגם במוסף אם לא קבע ברכה לשבת יצא, אלמא אע"ג שבדיעבד מתפלל בתפלת מוסף שמונה עשרה ברכות יצא (כל שהזכיר של מוסף), כל שנזכר באמצע ברכה פוסק, כיון דליכא טעמא דראויה היתה לשמונה עשרה ברכות, דמעיקרא לא תקינו להתפלל שמונה עשרה אפילו במוסף ראש חודש ובחולו של מועד. ואע"ג דמהירושלמי מוכח שהיו מתפללים שמונה עשרה ברכות במוסף שבחול, וכמו שכתב הרא"ש [שם סימן י"ח], לא קיימא לן כוותיה, כמו שכתב הרא"ש בשם ה"ר אלחנן, דבגמרא דידן לא מוכח

הערות וציונים

56. וכדאיתא בסימן ק"ז (ס"א). **57.** נדפס לקמן אות קצ"ט. **58.** נדפס לקמן אות קע"א. **59.** נדפס לעיל אות ס"ח.

הכי. אבל אם כבר התפלל שמונה עשרה והזכיר מוסף יצא, דלא נתקנה אלא כנגד המוספין, וכיון שהזכיר מוסף יצא, דבהא ליכא גילוי בגמרא דילן דלא כהירושלמי. וחזיתיה להלבוש [ס"ד] שכתב דליש אומרים דלעיל ס"ב הכא נמי לא יצא בתפלת מוסף, ולענ"ד נראה דאין לומר שהיש אומרים דלעיל חלוק על הירושלמי מבואר. (נהר שלום – סק"ד)

קכה) **שם ואם הזכיר של שבת בתוך שמונה עשרה וכו'.** לכאורה פשט הלשון משמע דאף אם הזכיר של שבת באחד משלש אחרונות יצא, ואפילו בשים שלום. ועל כרחך אי נימא הכי, גם בראש חודש דינא הכי, דפשיטא דלא עדיף משבת. וע"כ הא דאמרינן בברכות (דף כ"ט ע"ב), טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה [ו]נזכר בהודאה חוזר לעבודה, היינו דלכתחילה כל זמן שלא עקר רגליו צריך לאומרה במקום שקבעו חכמים. וכן הוא בכאן דפסקינן בס"ה, אם לא עקר רגליו אע"פ שסיים תפלתו אינו חוזר אלא לשל שבת, ומשמע דכל שכן אם לא סיים תפלתו חוזר לשל שבת, ולא סגי בהזכרה במקום שנזכר, אלא צריך לומר ברכה רביעית בפני עצמה כתקון חכמים. אבל בדרך החיים בדיני תפלת שחרית של שבת [סימן ע"ד ס"ו] כתב, וצ"ע אם נזכר בברכת רצה למה יחזור לשל שבת, דסגי בהזכרה. ע"כ. ולפי מה שכתבתי אין בזה שום צ"ע. גם משמע מדבריו דהא דסגי בהזכרה, היינו דוקא בעבודה, אבל לא בהודאה, ולא ידעתי הא מנלן. ובדיני תפלת יו"ט [סימן קי"א ס"א] פסק כן הדרך החיים להלכה, דאם התפלל של חול ונזכר קודם מודים אומר יעלה ויבוא קודם מודים ומזכיר של יו"ט, ואם נזכר אחר שהתחיל מודים חוזר לאתה בחרתנו. ע"כ. ומה דגבי יו"ט פשיטא ליה ובשבת כתב דצ"ע, אפשר דסבירא ליה לחלק בין שבת ליו"ט, דביו"ט מצאנו שתקנו הזכרה בעבודה בחולו של מועד. וכל זה צ"ע לע"ד, דנראה דדוקא בדיעבד ועקר רגליו יצא בהזכרה, ונראה אפילו אם הזכיר בהודאה או בשים שלום, אבל בלא עקר רגליו צריך לחזור לתחילת ברכה רביעית כתקון שטבעו חכמים, וצ"ע. (תהלה לדוד – סק"ו)

קכו) **שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא.** כתב הרב מג"א [סק"ה], בהרא"ש [ברכות פ"ג סימן י"ז] משמע דוקא במוסף יצא, וכן משמע בהרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז]. ע"ש. ולא ידעתי משמעות זה, דהרא"ש נקט מוסף לרבותא, דאפילו מוסף שאינו ראוי לשמונה עשרה ברכות, למקצת פוסקים יצא. גם בהרמב"ם לא מצאתי משמעות זה. (נהר שלום – סק"ה)

קכז) **שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא.** כתב מג"א (סק"ה), לשבת יצא וכו', וצ"ל דגרע טפי כשחתם בשל יום אחר. והתוספת שבת [סק"ו] דחה דבריו, דהא פסקינן בסימן ק"ח [סי"ב] דאם מזכיר מאורע שאר ימים שלא בזמנה לא הוי הפסקה. לכן הסכים כמו שתירץ המג"א בסימן תפ"ז [סק"ב], דהתם מיירי שלא הזכיר יו"ט באמצע, אבל הזכיר באמצע אינו צריך לחזור. אע"פ שאמרו [ברכות יא.] במקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום, היינו במטבע הברכה אינו רשאי לשנותה, אבל כאן הרי התפלל תפלת שמונה עשרה ברכות.

[ומ"ש] ובכל בו נסתפק וכו'. ובסימן תכ"ב [ס"א] דעת רמ"א שאינו צריך לחזור, והב"ח [אות א'] והלחם חמודות [דברי חמודות ברכות פ"ד אות נ'] והמג"א [שם סק"ד] ס"ל דצריך לחזור, דמסתמא התפלל כדרך רגילתו. והט"ז שם [סק"א] הכריע דאם קודם תפלתו היה דעתו על (השבת) [הראש חודש], אז אינו צריך לחזור, ואם לא צריך לחזור. (בגדי ישע)

קכח) **שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא.** כתב מג"א (סק"ה), וצריך לומר דגרע טפי. היינו דשם הוי שנוי מטבע משבת ליו"ט, אבל הכא מן הדין בעי לצלויי תפלת חול, אלא דלא אטרחוה רבנן. והפירוש (בגמ') [בתוס'] [ברכות יב. ד"ה לא] עכ"פ עם הזכרת (שבת) [יו"ט]. והספק של הכלבו [סימן י"א דף ז' ע"א] כמו בראש חודש דאינו שלשים יום.
(מאורי אור ח"ג – דף ל"ג ע"ג)

קכט) **שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא.** המג"א [סק"ה] הקשה על זה מהא דקי"ל סימן תפ"ז [ס"א], דאם חתם ברוך אתה מקדש השבת לא יצא. עיין מה שכתב ליישב דזה גרע כשחתם בשל יום אחר. ובסימן תפ"ז [סק"ב] כתב הרב דשם איירי בלא הזכיר יו"ט באמצע. ושני הדרכים אינן נכונים. ועיקר הדבר נ"ל דבאמת קיי"ל מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום, ובעינן חתימה, ואמנם בחול תקנו חז"ל לכל שמונה עשרה ברכות פתיחה וחתימה כראוי לכל אחת מהן, וא"כ כשפתח וחתם כראוי לאותו ברכה וכמו שתקנו חכמים, יצא, ומה שצריך להזכיר שבת הרי הזכיר שבת באמצע, אבל שם שברכת יו"ט כפי שתקנו חז"ל הוא לחתום מקדש ישראל והזמנים, וכשחותם מקדש השבת אין כאן חתימה כלל, שהרי ברכת מקדש השבת אינו ענין לתחילת הברכה, ומעולם לא תקנו חז"ל פתיחה וחתימה הזאת, אבל בשל חול אומר פתיחה וחתימה שתקנו חכמים. (ישועות יעקב – סק"ד)

קל) **שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא.** כתב ב"י, מיהו היכא שהזכיר של שבת כו'. נ"ב: וכן פסק בש"ע ס"ד. ועמ"ש הרב מג"א (בסק"ה), עיין מה שכתבתי בסימן תפ"ז [סק"ה]. עמ"ש בזה הרב מאמר מרדכי (בסק"ד), ולא ראה דהרב מג"א בעצמו בסימן תפ"ז (סק"א) [סק"ב] בא לכלל ישוב. ועמ"ש הרב מג"א, ובהרא"ש [ברכות פ"ג סימן י"ז] משמע דוקא במוסף יצא כו', עמ"ש על דבריו הרב נהר שלום [סק"ה][60], דהרא"ש ז"ל נקט מוסף לרבותא כו'. עמ"ש הרב מחצית השקל (בסק"ה).
(דברי מנחם – הגב"י סק"ה)

הערות וציונים

60. נדפס לעיל אות קכ"ו.

אוצר ההלכה

קלא) שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא. מג״א (סק״ה).

נ״ב: בסימן תפ״ז כתב המג״א בעצמו (סק״ב) כדי לתרץ קושיא אחרת וז״ל: וצ״ל כיון דבדין הוא לצלויי שמונה עשרה בשבת, אלא מפני כבוד השבת לא אטריחוהו רבנן, לכן אם התפלל של חול והזכיר של שבת יצא. יע״ש. וא״כ קושיא זו נמי אתי שפיר, דשאני סימן תפ״ז שלא התפלל שמונה עשרה, אבל הכא שהתפלל שמונה עשרה, כיון שהזכיר של שבת יצא. וכן מה שכתוב בס״ו, שאם החליף של מוסף באחרת וכו׳ דלא יצא, הכי נמי היינו טעמא לפי שלא התפלל שמונה עשרה שהיא חובת היום ולכל יום ויום. ובזה נתישב נמי מה שהקשה המג״א הכא בסק״ט, שכתב, מכאן קשה על מה שכתוב ס״ד וכו׳, ודוק. ותו לא מידי. (מגן בעדי)

קלב) שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא. כתב מג״א (סק״ה), וצריך לומר דחתם בשל יום אחר גרע טפי. לפ״ז אם היה שבת ויו״ט, ושכח ולא חתם אלא באחד, או בשבת או ביו״ט, ודאי יצא. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קלג) שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא. המג״א (סק״ה) הקשה, מאי שנא מהא דסימן תפ״ז [ס״א], דבחתם של שבת אף דהזכיר יו״ט באמצע לא יצא. וכתב, וצריך לומר דגרע כשחתם של יום אחר. משמע מדבריו דהיינו לפי שזכר של יום אחר, ובסימן תפ״ז [סק״ב] מתרץ, דאיירי בלא הזכיר של יו״ט באמצע. ובענייי דבריו תמוהים, דנראה פשוט דלק״מ, וכי ס״ד דבחתם של שבת ביו״ט דזה הוי ברכה, פשוט דאין זה ברכה כלל, והכל הולך אחר החתום, וא״כ הרי לא אמר רק שש ברכות, ושבע תיקון ולא שש. אבל בהתפלל שמונה עשרה, הרי שפיר שמונה עשרה תיקון, ורק רצו דיזכיר של שבת. וגם לא הטריחו בשבת רק בשבע ברכות, ותקנו שבע. אבל בהתפלל שמונה עשרה וגם הזכיר של שבת, הרי התפלל כתקנת חז״ל. ואל תשיבני, דודאי אם לא התפלל רק ברכה אחת של חול והזכיר בה של שבת לא יצא, אף דהתפלל שבת, והא שבע תיקון. זה ודאי דלק״מ, דזה לאו שבע התפלל, דמה שאמרו שבע תיקון, היינו שבע בנסחתו, אבל שלש ראשונות ושלש אחרונות ואחת בנוסח חול לאו היינו שבע דתיקון, וזה ברור. (גנזי חיים – סק״ג)

קלד) שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא. כתב מג״א (סק״ה) ד״ה לשבת וכו׳, דין זה צ״ע וכו׳, וצריך לומר דגרע טפי כשחתם בשל יום אחר וכו׳. עיין מחצית השקל מה שכתב בכוונת המג״א. ויש לי להוסיף בזה על פי דברי הש״ס זבחים (דף צ״א [ע״א]) והובא גם בתוספות מנחות (דף מ״ט ע״א) ד״ה תדיר וכו׳, דאטו שבת למוסף אהני, לתמיד לא אהני (בתמיהה). ע״ש. וא״כ כיון דע״פ דין מחויב גם בשבת להתפלל תפלת חול, וא״כ יש גם בתפלת חול כשמתפללו בשבת קדושת שבת ג״כ, והוי סיים בו בשל שבת, אבל תפלת יו״ט לא שייכא כלל בשל שבת, ומשום הכי אם סיים בשל יו״ט בשבת לא יצא, וזה ברור. (חדושי מהרי״ו)

קלה) שם אף על פי שלא קבע ברכה לשבת יצא. כתב במג״א (סק״ה), לשבת יצא, דין זה צ״ע וכו׳, ובראי״ש [ברכות פ״ג סימן י״ז] משמע דוקא במוסף. עכ״ל. ועיין במחצית השקל דהא דאמרינן דאם טעה יצא, דוקא באופן שאומרים כן באיזה פעם. וא״כ אתי שפיר, דאם התפלל תפלת שמונה עשרה והזכיר מוסף, שפיר יצא, משום דהיה ככה בראש חודש, כמובא במחצית השקל בשם הירושלמי [ברכות פ״ד ה״ו]. והוא הדין בשחרית אם התפלל של חול והזכיר של שבת יצא, יען כי בראש חודש עושין כן שמתפללין שמונה עשרה ומזכירין של ראש חודש. אמנם באופן של סימן תפ״ז [ס״א] דהתפלל של יו״ט וחתם בשל שבת, אחרי דכזה לא נמצא שיתחיל בזה ויסיים בזה, לא יצא, (ובזה ניחא קושיית המחצית השקל). והא דקאמר הרא״ש דוקא במוסף, כוונתו להוציא אם התפלל כמו בסימן תפ״ז, ובאופן זה לא יצא, אבל אם התפלל שמונה עשרה יצא, כמו שכתוב בסעיף זה. (זרע יעקב – זלזניק)

קלו) שם הגה במוסף אפילו לא אמר וכו׳. כתב ב״י (באותה שיטה), מיהו היכא שהזכיר של שבת כו׳. נ״ב: עיין בספר הלבוש [ס״ד], ובלחם חמודות ([דברי חמודות ברכות פ״ג] אות מ״ט). (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ו)

קלז) שם הגה במוסף אפילו לא אמר וכו׳. כתב הלבוש [ס״ד] זה הוא לדיעה ראשונה (בס״א) [בס״ב], משא״כ ליש אומרים שם צריך לחזור. וחולק עליו העולת שבת [סק״ד] וז״ל: ואינו נכון, דאע״ג דסבירא להו דפוסק אפילו באמצע ברכה, אבל מ״מ אינו צריך לחזור לראש, וצ״ע. עכ״ל. (בגדי ישע)

קלח) שם הגה במוסף אפילו לא אמר וכו׳. כתבו האחרונים ז״ל, דליש אומרים דלעיל דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, הוא הדין דלא יצא בתפלת שמונה עשרה. ואינו מוכרח. וכן משמע בב״י. ועיין שם. (מעיני ישועה)

קלט) שם הגה במוסף אפילו לא אמר וכו׳. כתב רבי מרדכי יפה [לבוש ס״ד] דלהיש אומרים דלעיל [ס״ב], דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, הכי נמי סבירא להו דלא יצא ידי חובתו. ובנהר שלום [סק״ד][61] השיג על הלבוש, וכתב דגם להיש אומרים אינו חוזר. וגם להלבוש דלהיש אומרים צריך לחזור, מ״מ כיון דמספקא לן כמאן, סב״ל. וכן פסק בתניא [ש״ע הגר״ז ס״ז] דאינו צריך לחזור. אם אמר מוספים כהלכתם אף שלא אמר וביום השבת שני כבשים יצא, כי הפסוקים אינו אלא מנהג לאומרם, רק אם נזכר באמצע ברכה קודם שסיים בא״י, צריך לחזור ולומר וביום השבת, אבל אם כבר הזכיר השם הוי כסיים הברכה. דרך החיים [סימן פ״ח ס״ג]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ו)

הערות וציונים

61. נדפס לעיל אות קכ״ד.

קמ) **שם הגה במוסף אפילו לא אמר רק ונעשה וכו'.** [הערת מהרש"ם: עיין באליה רבה (סימן רפ"ו סק"א) בשם דרשות מהר"ש [סימן תקי"א], (ומעדני יו"ט) [ומלבושי יו"ט] [סימן רפ"ו סק"א], שפסקו דאם לא אמר הקרבנות בתפלת מוסף, אע"פ שלא אמר כאמור, חוזר, כי הוא צורך היום, והניח בצ"ע מש"ע כאן. ומ"מ אם אמר כאמור ולא אמר הקרבנות, יש לומר דלכולי עלמא חוזר, דמיחזי כשיקרא. ועיין סימן תקצ"א ס"ד בהג"ה ולבושי שרד שם, וצ"ע].

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ו)

קמא) **שם הגה במוסף אפילו לא אמר רק ונעשה לפניך וכו'.** מזה הוריתי הלכה למעשה באחד שטעה ואמר ישמח משה במקום תכנת שבת במוסף, ונזכר קודם שהתחיל רצה, שיאמר תכנת בלא חתימה. ואע"פ די"ל דשאני הכא דהשתא מיהא התפלל שמונה עשרה, ועוד דדין זה גופיה צ"ע כמו שכתב המג"א (סק"ה). ע"ש. מ"מ הבאתי עוד ראיה מסימן קי"ד ס"ו, וה"נ הוא דומה בדומה, וק"ל.

(שו"ת זרע אמת ח"ג – ליקוטי או"ח)

קמב) **שם הגה במוסף אפילו לא אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו וכו'.** נסתפקתי במוסף שבת וראש חודש שחתם מקדש השבת לבד אי חוזר או לא. וכפי מה שכתב הרב מחזיק ברכה ז"ל (סימן רס"ח סוף אות ה')[62] דאם התפלל מוסף שבת לבד בשבת חול המועד, והזכיר יעלה ויבא בעבודה, יצא ואינו חוזר. ע"ש. נראה דמכל שכן בנדון דידן שהתפלל אתה יצרת, שמזכיר שבת ור"ח, אף שחתם בשבת לבד עלתה לו. ואע"ג דהרב מהר"י חזן בסה"ק חקרי לב [חאו"ח סימן נ"ד] חלק עליו, מ"מ מידי ספיקא לא פלט, וקיימא לן ספק ברכות להקל. ואולם ראיתי להרב בית מנוחה ז"ל בדין מוסף שבת ור"ח [אות ה'], שאחר שהביא דברי הכנסת הגדולה [סימן תפ"ז הגה"ט] והפרי חדש ז"ל [שם ס"א] דסברי מרנן דיצא, הביא הוא ז"ל דברי הריטב"א [ביצה יז. ד"ה ובמוספין] דסבירא ליה דחוזר. ע"ש. ונכנסתי לבית הספק בזה, מי אמרינן דעכ"פ מידי פלוגתא לא פלט וסב"ל, או דילמא דודאי אילו הכנסת הגדולה והפר"ח ראו דברי הריטב"א ז"ל היו חוזרים לאחוריהם ומסכימים עם הריטב"א ולא היו חולקים עליו, ולא אמרינן בכה"ג סב"ל, כמו דקי"ל בעלמא בדין קים לי שטוען המוחזק, דבכה"ג אינו יכול לומר קים ליה ומוציאים מידו כנודע, והכא נמי דכוותה דחשבינן כאילו ליכא מאן דפליג ושפיר יכול לברך. ומ"מ מצינו דלגבי סב"ל חיישינן טפי, דלגבי טענת קים לי ליכא למימר קים לי כיחידאה, ואילו גבי ספק ברכות נראה מדברי הרב זכור לאברהם ז"ל (באו"ח אות ה') גבי הבדלה בתשעה באב, דגם היכא דיחיד חולק על הרבים, אפ"ה אמרינן סב"ל. ע"ש. ואולם עכ"פ לא דמי, דאפשר דבכה"ג בנדון דידן דיתכן לומר דאילו ראו דברי הריטב"א לא היו חולקים עליו, אמרינן דהוי כאילו ליכא מאן דפליג, ובכה"ג לא אמרינן סב"ל. ומ"מ כיון דעכ"פ מצינו וראינו לתלתא סרכי, הכנסת הגדולה והרב פרי חדש והמחזיק ברכה ז"ל, דסברי מרנן שאינו חוזר ויצא, אע"ג דהריטב"א ז"ל סבירא ליה דחוזר ואיכא למימר אילו ראו דבריו היו מסכימים, מ"מ אין כל זה מוכרח, שהרי מצינו בכמה מקומות האחרונים חולקים על הראשונים, וא"כ אפשר אף שיראו דבריו היו חולקים, ומידי ספיקא לא פלט עכ"פ, ואמרינן סב"ל. ולא דמי לטענת קים לי כמו שמצינו גבי קים לי כיחיד דלא אמרינן כנזכר לעיל. וכיון שלא נתברר לנו הדין בודאי, מידי ספק לא פלט, וסב"ל ואינו חוזר. כן נראה לי כעת. [נ"ב: עיין עוד מה שכתב הרב המחבר ז"ל לעיל מערכת הע' אות א'. ועיין מה שכתבתי בעניותין בהגהותי לשם. וע"ש בש"ע סימן ק"ז [ס"א], ובבאר היטב שם (סק"א), מה שכתב המג"א ז"ל [סק"א] מב"י [שם ס"א]. ע"ש. **הגהות אמר משה**].

(דברי יעקב – מערכת השי"ן אות ב')

קמג) **שם הגה במוסף אפילו לא אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום וכו'.** ראש חודש שחל בשבת ולא הזכיר של ראש חודש במוסף, עיין מה שכתבתי בשו"ת תשובה מאהבה חלק א' (סימן ק"ס).

(שו"ת תשובה מאהבה ח"ב – סימן רמ"א)

קמד) **שם הגה במוסף אפילו לא אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום וכו'.** היכא שאמר מוסף של שבת בר"ח שחל להיות בשבת, ולא הזכיר ענין של ר"ח כלל וחתם בשבת, ראיתי בספר מים רבים (סימן מ"א) שהרב המחבר דעתו שצריך לחזור, והסכימו עמו רבני שלוחי מחברון תוב"ב. ולפי הנראה דלא דברו אלא באחד שהתפלל מוסף של שבת דוקא, אבל אנן שמתפללין במוסף אתה יצרת, שמזכיר של ר"ח ג"כ, אלא שלא הזכיר בחתימה של ר"ח ג"כ, אינו צריך לחזור אליבא דרבנים הנזכרים.

(אשר לדוד)

קמה) **שם בהגה ובקרבן מוסף יצא.** נראה דלמ"ד [בס"ו], דאפילו החליף מוסף בתפלת שחרית יצא, הוא הדין הכא דיצא אפילו לא הזכיר של מוסף כלל, אלא של שבת לבד.

יש להסתפק אם לא נזכר עד שהגיע והתחיל בעבודה, כיצד ראוי לעשות, אם צריך להשלים אותה הברכה ולחזור לשל שבת, או נאמר דיכול להזכיר שם של שבת ודיו.

(מעיני ישועה)

הערות וציונים

62. נדפס לקמן אות קע"א.

ה [ח]**טעה והתפלל של חול בשבת ולא הזכיר של שבת, אם עקר רגליו חוזר לראש, ואם לא עקר רגליו אף על פי שסיים תפלתו, אינו חוזר אלא לשל שבת.** (ומליח ליכור של שבת בשמרית, עיין לעיל סימן קכ"ו [סעיף ג' בהגה]):

ו [ט]**הטועה בתפלות שבת והחליף של זו בזו, אינו חוזר. [י]ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת או אחרת בשל מוסף חוזר:**

באר הגולה

ח. סמ"ק סימן י"א [סוף עמוד י"ג] והגהות מיימון [דפוס קושטא] בפרק י' מהלכות תפלה [הלכה א']:

ט. שבלי הלקט [סימן קכ"ח] בשם רבי בנימין: י. שם:

אוצר ההלכה

סעיף ה

קמו) סעיף ה' ואם לא עקר רגליו וכו' אינו חוזר אלא לשל שבת. במג"א (סק"ו) כתב, עיין סימן תכ"ב [ס"א] דמיירי שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו. דאם אינו רגיל הוה כעקר רגליו וחוזר לראש. (ברית אברהם – אות רל"ב)

קמז) שם ואם לא עקר רגליו וכו' אינו חוזר אלא לשל שבת. והנה מקור דין זה הוא בב"י בשם הסמ"ק [סימן י"א עמ' י"ג] שכתב וז"ל: ואם לא עקר רגליו, אע"פ שסיים תפלתו, נראה שאינו חוזר לראש כו', כדאמרינן ביעלה ויבוא וכו'. ע"ש. אלא שהיה קשה לו להמג"א [סק"ז] דכיון דיליף לה מיעלה ויבוא דראש חודש, א"כ הא קי"ל התם דאם סיים תפלתו חוזר לראש אפילו קודם שעקר רגליו. ולפיכך ביאר המג"א (בסק"ו) דמיירי ברגיל לומר תחנונים. אבל צ"ע אמאי סתם כאן וסמך על מה שכתב לקמן בסימן תכ"ב [ס"א]. ואולי יש לומר דבאמת הא בשבת אסור לומר תחנונים, אלא משום דאומר הוא אלקי נצור וכמו שכתב הדרכי משה כאן [אות ב'], ואולי דבשבת אינו אומר רק פעם אחת יהיו לרצון, א"כ זהו מיחשב כעקר רגליו, וצ"ע. (אמת ליעקב)

קמח) שם אינו חוזר. ס"ק ז' [במג"א] הוא נרשם בס"ה [ו]צריך להיות בס"ו. (בגדי ישע)

קמט) שם אינו חוזר. מג"א (סק"ז), ואם נזכר וכו'. נ"ב: דין זה שייך לסעיף ו', אינו חוזר וכו'. ועיין ט"ז [סק"ד]. (חדושי מוהרמ"ז)

סעיף ו

קנ) סעיף ו' הטועה בתפלות שבת וכו'. עיין מג"א. ובחיי אדם ([ח"א] כלל כ"ח [ס"ד]), אם לא הזכיר של מוסף בקדושת היום, אם נזכר קודם שהתחיל רצה, יאמר ונעשה לפניך וגו', כדין בכל הדברים שחייב לחזור אשר קודם שהתחיל בברכה אומרה שם. ואם נזכר לאחר שהתחיל רצה, יאמר בעבודה, כשיאמר והשב את העבודה, יאמר ונעשה לפניך בתמידי היום ובקרבן מוסף, דכיון שאינו צריך לקבוע ברכה בפני עצמה יזכיר בעבודה, וצ"ע בזה. אבל אם נזכר קודם שעקר רגליו צריך לחזור לקדושת היום ויזכיר מוספין במקומו. ע"ש בנשמת אדם [סק"א], ומובא בפתחי תשובה[63]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ז)

קנא) שם הטועה בתפלות שבת וכו'. כתב בחיי אדם ([ח"א] כלל כ"ח [ס"ד]), אם לא הזכיר של מוסף בקדושת היום, אם נזכר קודם שהתחיל רצה, יאמר ונעשה לפניך וגו', כדין בכל הדברים שחייב לחזור אשר קודם שהתחיל הברכה אומרה שם. ואם נזכר לאחר שהתחיל רצה, יאמר בעבודה, כשיאמר והשב את העבודה, יאמר ונעשה לפניך בתמידי היום ובקרבן מוסף, דכיון שאינו צריך לקבוע ברכה בפני עצמה יזכיר בעבודה, וצ"ע בזה. אבל אם נזכר קודם שעקר רגליו צריך לחזור לקדושת היום ויזכיר מוספין במקומו. ע"ש בנשמת אדם [סק"א]. (פתחי תשובה)

קנב) שם הטועה בתפלות שבת והחליף וכו'. שמעתי בטעם שלש תפלות של שבת, דאתה קדשת כנגד שבת בראשית, וישמח משה כנגד שבת מתן תורה, ואתה אחד כנגד שבת לעתיד לבוא במהרה בימינו אמן, שאז יכירו הכל כי ה' אחד. שלכן בתפלת ערבית ושחרית חמש מנוחות כנגד העולם הזה שנברא בה"א, (בערבית רצה נא במנוחתנו, וינוחו בה. ובשחרית: גם במנוחתו לא ישכנו ערלים, רצה נא במנוחתנו, וינוחו בו), ובתפלת מנחה יו"ד מנוחות, (יום מנוחה וקדושה, יעקב ובניו ינוחו בו, מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום והשקט ובטח, מנוחה שלמה, מאתך היא מנוחתם, ועל מנוחתם, רצה נא במנוחתנו, וינוחו בו) כנגד העולם הבא שנברא ביו"ד. וק"ל. (נוכח השלחן)

קנג) שם הטועה בתפלות שבת והחליף וכו'. וטעם מה נשתנה שבת מימות החול ויו"ט ויום הכיפורים, דאילו בימי החול וי"ט ויום הכיפורים תקנו נוסח אחד לשלש תפלות, ובשבת תקנו שלש תפלות שהן חליפות משונות זו מזו, ראיתי בספר אדמת יאודה בפרשת בראשית (דף א' ע"א) שהביא משם הרב לימודי ה', שראה כתוב בכ"י ששאלו לזקן אחד על זה, והשיב לפי שיש שלש שבתות, שבת בראשית, ושבת מתן תורה, דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה, ושבת שלעתיד שכולו שבת, ולכן

הערות וציונים

63. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

תפלת ערבית שהיא כנגד שבת בראשית, נזכר בו מעשה בראשית, שתקנו לומר אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ וכו', ותפלת שחרית כנגד שבת מתן תורה, שם נאמר ישמח משה במתנת חלקו וכו' בעומדו לפניך (כצ"ל) על הר סיני ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכו', ותפלת מנחה כנגד שבת שלעתיד, שם נאמר אתה אחד ושמך אחד וכו' יום מנוחה וכו', וכמו שכתוב בנוסח הרחמן של ברכת המזון, הרחמן הוא ינחילנו עולם שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ובזה נוח לו שבתפלת ערבית ושחרית שהם שבתות של עולם הזה תקנו בהם חמש מנוחות, (דהיינו בין שניהם), כנגד מה שנברא בה"א, ובתפלת מנחה תקנו בה עשר מנוחות כנגד עולם הבא שנברא ביו"ד. עכ"ל. ודעת זקני"ם נוחה לפי דברי הזוהר בפרשת ויקהל (דף ר"ה רע"ב), דאיתא וז"ל: צלותא דשבתא דעמא קדישא, תלת צלותין אשתכחו בהאי יומא לקבל תלת שבתי וכו'. ע"ש. ואפשר דהרי הוא כמבואר, ודוק היטב. ובזה ניחא לי דבתפלת ערבית בנוסח ישמחו במלכותך גומרים זכר למעשה בראשית, לא כן בשחרית לפי דברי הרב שהביא הרב שלמי חגיגה (דף ר"ח ע"ד אות י"ז)[64]. ומה שכתב שם וכן במנחה, הוא אגב שטפיה בלי השגחה, שהרי בתפלת מנחה ליכא נוסח זה של ישמחו וכו', שבו הוא שגומרים זכר למעשה בראשית בערבית ובמוסף כדמסיים שם מהרב ז"ל.

[65]**[ולעדין]** נראה טעם למה בשבת השלש תפלות ה"ן חליפות משונות זו מזו, על פי לשון התיקונים (תיקון י"ח דף ל"ד ע"א) דאיתא וז"ל: צלותא דערבית אתה קדשת, ודא שכינתא תתאה דאיהי מסטרא דשמאלא דתמן ליואי דאיתמר בהון וקדשת את הלויים, צלותא דשחרית ישמח משה במתנת חלקו, ודא נשמת כל חי דאיהי אימא עלאה וכו', צלותא תליתאה אתה אחד ושמך אחד, דא ה' עמודא דאמצעיתא וכו'. ואינון נשמה יתירה ורוח יתירה ונפש יתירה, נפש יתירה בערב שבת אתה קדשת, נשמה יתירה נשמת כל חי דאיתמר בה ישמח משה במתנת חלקו, רוח יתירה אתה אחד ושמך אחד. זכאה איהו מאן דאפתח פימוי בתלת צלותין לקבלא לון בשבת. יע"ש. וכיון דבשבת ה"ן יתרון לאדם נפש יתירה ונשמה יתירה ורוח יתירה שהן שלש בחינות, כנגדן תיקנו השלש תפלות אשר ה"ן חליפות שנתקנו על שלש בחינות, שהן מתוספת נפש נשמה ורוח שבאים בשבת דוקא ולא בחול ויו"ט ויוה"כ]. (יפה ללב ח"ז – סק"ג)

קנד) שם הטועה בתפלות שבת והחליף וכו'. עמ"ש בח"ז (אות ג' דף י"ד ע"א)[66] ושם בהשמטות (דף ע"ג ע"ד), עיין לפנים מזו בח"ב בסימן רצ"ב אות ג' (דף כ"ה ע"ד). (שיירי יפה ללב – סק"א)

קנה) שם הטועה בתפלות שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר. מפני שהעיקר ברכה רביעית הוא רצה במנוחתינו. מ"מ צריך מאד ליזהר שלא להחליפם, כי הם מתוקנים כסדרם וכהווייתן נגד דברים העומדים ברומו של עולם, וכמו שכתב בנהורא שלם בשם רבנו קלונימוס. וכן כתב בתשב"ץ ([קטן] סימן רל"ב) בשם ר' נתן, למה תקנו חכמים לשלש תפלות ערבית שחרית ומנחה, אתה קדשת, ישמח משה, ואתה אחד, מה שלא תקנו ביו"ט אלא נוסח אתה בחרתנו לכל שלש תפלות. כי אתה קדשת תקנו נגד שבת בראשית, וישמח משה כנגד שבת מתן תורה, דלכולי עלמא בשבת נתנה תורה, ואתה אחד נגד שבת שלעתיד לבא, כי כתיב בו אברהם יגל יצחק ירנן, שיהיה אז ה' אחד ושמו אחד. ע"כ. ואולי יש לומר לענ"ד דאתה קדשת מציל מדינו של גיהנם, כמו שבשבת שובת הגיהנם כן ישבות לשומרי שבת גם בחול, ישמח משה מציל מחבלי משיח, דבזכות התורה ניצולו ישראל מחבלי משיח, ואתה אחד מציל ממלחמת גוג ומגוג, דהשומר שבת ניצול משלשה אלו, וכמו שאמרו חז"ל בגמרא [שבת קיח.]. (שלחן אש)

קנו) שם והחליף של זו בזו וכו'. בתשובות שואל ומשיב ([מהדורא קמא] ח"ג סימן קע"א), ברב אחד שהתפלל תפלת המוספין ביו"ט וטעה והתפלל של שחרית, וחזר להתפלל תפלת המוספין, ואח"כ עלה בדעתו שיצא בהתפלת שחרית שהתפלל לענין תפלת מנחה, דהיה אחר חצות. ועשה עצה להתפלל לפני העמוד מנחה רק בקול רם, דממה נפשך יצא. והסכים עמו דזה עצת חכמה. והעלה דהעיקר דלא יצא בתפלת שחרית לענין מנחה כיון דנתכוין למוסף. וכה"ג נתקשה הפמ"ג על המג"א (סק"ח). ע"ש. וכתב דהעיקר כהפמ"ג, דלא יצא ידי מוסף כיון שהתכוין לשחרית. ע"ש. (פתחי תשובה)

קנז) שם והחליף של זו בזו וכו'. עיין בשו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא (ח"ג סימן קע"א) באחד שטעה בתפלת מוספין של יו"ט של פסח והתפלל של שחרית, וחזר להתפלל תפלת המוספים, ועלה בדעת השואל שיצא בהתפלת שחרית שהתפלל לענין תפלת מנחה, כיון דתפלת מוסף היתה אחר חצות, ומעיקר הדין צריכין להתפלל מנחה קודם כמבואר סימן רפ"ו [ס"ד]. והוא חולק עליו, דכיון דנתכוין בשביל מוספין, הוה ליה כוונה הפכית דודאי לא מהני. יעו"ש. אמנם במה שעשה עצה לנפשו והתפלל לפני העמוד מנחה רק בקול רם הסכים לעצתו. יעו"ש ובמהדורא וא"ו (סימן כ"ב).

ועיין בדברינו לקמן סימן רפ"ו סעיף ד' [סק"ו], ובסימן ת"צ סעיף ט' [סק"ט], ובסימן תרכ"א סעיף ד' [סק"ו]. ועיין בעיקרי דינים [סימן י"ב סכ"א] בשם שו"ת תורת נתנאל (סימן יו"ד), המתפלל מוסף עם הצבור, ואחר שהתפלל נסתפק אם תפלת שחרית התפלל או מוסף, נראה דלא יחזור, כיון דלדעה ראשונה בטעה אינו צריך לחזור, ובתורת נדבה נמי אינו יכול בתפלת מוסף. ועוד כיון דפתח תפלתו על דעת להתפלל מוסף, מסתמא

הערות וציונים

64. ועיין עוד לעיל אות מ"ט. **65.** תוספת זו מההשמטות לספר בדף ע"ג ע"ד. **66.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

התפלל מוסף. וכן בחקרי לב ([חאו"ח] סימן (ק"ד) [נ"ד]) פסק בנסתפק, שב ואל תעשה עדיף. וכן בשו"ת יוסף אומץ (סימן (י"ט) [ס"ט]) פסק, דאם החליף תפלת מוסף של שבת באחרת דיצא, והסכים להוראתו של התורת נתנאל. ועיין בצל"ח ברכות (דף ל' ע"ב [ד"ה במוספין]) דהתוספות [שם ד"ה והתניא] ורא"ש [שם פ"ד סימן כ"ג] סבירא להו דיוצא ידי מוסף בתפלה אחרת.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ח)

קנח) שם ויש אומרים שאם החליף וכו'. המתפלל תפלת מוסף עם הצבור ואחר התפלה מסופק אם התפלל שחרית או מוסף, נראה דלא יחזור. הרב תורת נתנאל (סימן יו"ד). שיורי ברכה ז"ל (סק"א)[67]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ב)

קנט) שם ויש אומרים שאם החליף וכו'. בתשובות תורת נתנאל (סימן י'), המתפלל מוסף עם הצבור ואחר שהתפלל נסתפק אם תפלת שחרית התפלל או מוסף, נראה דלא יחזור, כיון דלדעה ראשונה בטעה אינו צריך לחזור, ובתורת נדבה נמי אינו יכול בתפלת מוסף[68]. ועוד כיון דפתח תפלתו על דעת להתפלל מוסף, מסתמא התפלל מוסף. וכן בחקרי לב ([חאו"ח סימן (ק"ד) [נ"ד]]) פסק, בנסתפק שב ואל תעשה עדיף. וכן בתשובות יוסף אומץ (סימן (י"ט) [ס"ט]) פסק, דאם החליף תפלת מוסף של שבת באחרת דיצא, והסכים להוראתו של התורת נתנאל. עיקרי דינים [סימן י"ב סכ"א]. (פתחי תשובה)

קס) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף וכו'. במג"א (סק"ח), ונ"ל דאז יצא ידי מוסף. כצ"ל. (שמוש חכמים)

קסא) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף וכו'. (סק"ח) במג"א ד"ה שאם החליף, ונ"ל דאם יצא ידי מוסף ומתפלל אח"כ שחרית. עכ"ל. שם חסר, וכך צ"ל: ונ"ל דאם התפלל של מוסף בשחרית יצא ידי מוסף, וכמו שכתוב בסימן רפ"ו סעיף א'. (שיורי לקט)

קסב) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף וכו'. במג"א [סק"ח], ונ"ל דאם (החליף מוסף בשחרית, כנלע"ד דצ"ל) יצא ידי מוסף, ומתפלל אח"כ שחרית. ע"כ. ואע"ג דבסימן רפ"ו [ס"א] כתב הרמ"א דאם מקדים להתפלל מוסף קודם שחרית יצא בדיעבד, חידש הרב מג"א הכא, דאע"ג שלא כיון למוסף, כי פיו הטעתו לומר נוסח מוסף, אפילו הכי יצא ידי מוסף. ומה שכתב בסק"ט, לכן נ"ל דחוזר, היינו שחוזר להתפלל שחרית, אבל יצא ידי מוסף. (נהר שלום – סק"ו)

קסג) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף וכו'. כתב מג"א שם (סק"ח), ונ"ל דמ"מ יצא ידי מוסף. לענ"ד צ"ע מדבריו בסוף סימן ר"ט [סק"ה], גבי הקדים מלביש ערומים לפוקח עורים, דמשמע בהדיא בדבריו דאם היה כונתו לפוקח עורים לא יצא ידי מלביש ערומים. ע"ש. וצ"ע. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קסד) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף וכו'. כתב המג"א (סק"ח), שאם החליף, ונ"ל שמ"מ יצא ידי מוסף, ומתפלל אח"כ שחרית. עכ"ל. והנה משמע דמפרש הא דכתב המחבר שאם החליף של מוסף באחרת, היינו שהתפלל בשחרית תפלת המוספין, ואין לשון זה מכוון, דבפשטות הלשון משמע שאם החליף של מוסף באחרת, היינו שבשעה שהיה צריך להתפלל מוסף התפלל תפלה אחרת, ועיין במשנ"ב (סקט"ז וסקי"ז) דמפרש באמת להיפך. וכנראה המג"א בסק"ט פירש הא דכתב המחבר ויש אומרים, היינו דוקא אם התפלל מוסף במקום תפלה אחרת, אבל היכא שהתפלל תפלה אחרת במקום מוסף בודאי הוא דלא יצא, א"כ הוכרח לפרש ההיפך ממה שלשונו מוכיח, ודו"ק. אבל המשנ"ב [סקט"ו] באמת תמה על המחבר וחלק עליו, א"כ הניח הלשון כפשוטו, ודו"ק.

ועיין במשנ"ב (סקי"ז) שכתב וז"ל: ואם נזכר קודם שעקר רגליו בכל מקום שהוא עומד, אפילו באמצע ברכה משלש אחרונות, פוסק באמצע ומתחיל ישמח משה. עכ"ל. לכאורה אין לשונו מדוקדק, דכיון שהתחיל וכתב קודם שעקר רגליו, א"כ אפילו כבר גמר גם הברכה השלישית נמי חוזר לישמח משה, וא"כ מאי כתב לרבותא שהוא עומד באמצע ברכה. ולפיכך נ"ל דהא שכתב נזכר קודם שעקר רגליו, היינו דוקא בתפלת ערבית או מנחה, אבל בשחרית אם גמר כבר הברכה השלישית רק שלא עקר רגליו, א"כ הרי יצא ידי חובת המוספין, וא"כ אמאי יחזור לישמח משה הא כבר יצא ידי תפלה, אלא שבאם לא גמר הברכה השלישית א"כ אינו יכול לגמור, שהרי ספק הוא לפי מה שכתוב בסימן ר"ט [ס"א], א"כ מספק אינו יכול לחתום, ולפיכך יכול להתחיל מישמח משה, ודו"ק היטב. (אמת ליעקב)

קסה) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב מג"א (סק"ט), ועיין מה שכתבתי שם, גם צ"ע דלא מצאתי מחלוקת בזה. כצ"ל. פירוש, וקשיא ליה על הב"י שכתב פלוגתא באם החליף מוסף באחרת או איפכא. ותירץ, דהרב ב"י סבירא ליה דלמאן דאמר (בס"א) [בס"ב] דאף במוסף שייך שמונה עשרה, א"כ יש להם שייכות זה בזה ויצא. ובזה תבין השאר, ודו"ק. (שמוש חכמים)

קסו) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. עיין מה שכתב מוהר"ש בן הרשב"ץ בתשובה בסימן ס"ג. ועיין למוהריק"ש [ערך לחם] בסימן רפ"ו [ס"א]. ועיין אחרונים. (כסא אליהו – סק"ב)

קסז) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב מג"א (סק"ט), וגם מכאן קשה על מה שכתוב בס"ד. וא"כ קשה למה יחזור כאן אם התפלל מוסף במקום שחרית, היה לו לצאת, שהרי אמר ברכה רביעית של שבת, והוה ליה הזכיר של שבת. וכן בהיפוך, אם התפלל שחרית במקום מוסף, הוה

הערות וציונים

67. נדפס לקמן אות קע"ב. **68.** וכמבואר בסימן ק"ז (ס"א), שאין מתפללים מוסף בתורת נדבה.

אוצר ההלכה

ליה למימר יוצא, משום שהזכיר של שבת. ורוצה לתרץ תחילה גוון השני שזכרת[י], דבאמת יצא אם התפלל שחרית במקום מוסף למאן דאמר דאף מוסף ראוי לתפלת שמונה עשרה. וכתב על זה, אפשר דלא יצא, דלא דמי לדלעיל דעל כל פנים הזכיר קרבן מוסף, משא"כ כאן דלא הזכיר פסוקי מוסף, לכך צריך לחזור. ואח"כ כתב על גוון הראשון שזכרת[י], שאם התפלל מוסף במקום שחרית דיצא, דהרי הזכיר של שבת. וגם זה צ"ע, דזה גרע וכו'. וקשה על דבריו אלו שתי קושיות, חדא דהא כתב לפני זה [סק"ח] דאם התפלל מוסף במקום שחרית יתפלל אח"כ שחרית ויוצא ידי שניהם, ולא שייך על זה לומר דחוזר, שהרי אינו מפסיד בזה מידי. ועוד במה שכתב דגרע ששיקר, הלא פסק הש"ע לעיל בסימן ק"ח [סי"ב] דאינו מפסיד מידי אם מזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנם, לא הוי הפסקה ואינו מפסיד מידי. (בגדי ישע)

קסח) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. וכתב המג"א (בסק"ט) וז"ל: לכן נראה לי דכתב ויש אומרים וכו', דיש אומרים אם התפלל מוסף במקום שחרית יצא, כיון שהזכיר שבת. וגם זה צ"ע, דזה גרע טפי, כיון שאמר מוסף תוך תפלתו ושקר לפני המקום. לכן נראה לי דחוזר. עכ"ל. משמע מדבריו דחוזר ומתפלל שחרית ואחר כך מוסף, וזה סותר למה שכתב בס"ק ח' וז"ל: וכו' דאם יצא ידי מוסף מתפלל אח"כ שחרית. עכ"ל. והיינו כמו שכתב הרמ"א בהג"ה בסימן רפ"ו (סעיף א'), א"כ למה כתב כאן דחוזר. ואפשר לומר דהתם איירי דמתכוין לתפלת מוסף, משא"כ דמתכוין לתפלת שחרית ומתפלל מוסף. אבל קשה, הא כתב לעיל בס"ק ג', דאין הברכה נפסדת מחמת הכוונה, וצ"ע. (אותות השמים – דרישת ארי – סק"א)

קסט) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. דברי מרן קשים, דמשוי פלוגתא בדין זה, דמשמע דלסברא קמייתא אפילו של מוסף באחרת ואחרת בשל מוסף יצא, והרי שרש דין זה הוא משבלי הלקט [סימן קכ"ח] כמו שכתב בב"י, ואין כאן מחלוקת כלל, כי השבלי הלקט עצמו דקאמר דמחליף של זו בזו אינו חוזר, איהו גופיה גמר אומר דאין הדין כן במוסף. ומה שכתב הרב אליה רבה [סק"א], דטעם מרן דשנאה במחלוקת הוי משום דבספר תניא [סוף סימן כ'] קאמר בסתם, ולא חילק בין מוסף לאחרת, ומשמע דפליג. אינו מחוור, חדא דספר תניא אינו מזכירו מרן, ואם ימצא איזה פעם שהזכירו, יהיה אחת בריבוא באופן שאינו סומך עליו. ותו דאין להרבות מחלוקות, ודילמא הוה פשיטא ליה דמוסף אינו נקנה בחליפין. ותו דלא שבקינן פשיטותיה דשבלי הלקט מפני ספק שאנו מסתפקים בספר תניא, ואילו מרן קבע בסתם הסברא ראשונה, ומסורת בידינו דכוונתו לפסוק כסתם, ומה ראה מרן לפסוק דאפילו של מוסף איתא בחליפין. ותו דהרגיל בספר תניא ידע שפיר דתדיר הולך בעקבות הרב שבלי הלקט, וא"כ ודאי דהכא לא פליג עליה מסתמא, אלא הוה פשיטא ליה דמוסף אינו בכלל. ועיין מה שכתב מהר"ש בן הרשב"ץ בתשובה (סימן ס"ג). ועיין באחרונים. (ברכי יוסף – סק"ג)

קע) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. לפנים [סק"ג][69] תמהתי על זה, ועתה ראיתי שכן תמה מהרי"ל וואלי בהגהותיו כ"י. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"ג)

קעא) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. האחרונים נתקשו דאין כאן מחלוקת, דמקור דין זה הוא משבלי הלקט [סימן קכ"ח], ושם כתב בפשיטות דמוסף באחרת לא יצא. והרב אליה רבא [סק"א] כתב, דמספר התניא [סוף סימן כ'] שכתב בסתם הטועה בתפלות שבת והחליף של זו בזו וכו', משמע דמוסף בכלל, והיא סברא ראשונה שכתב מרן בסתם. וכבר בעניותנו דקדקנו על זה בספרי הקטן ברכי יוסף [סק"ג][70]. עש"ב. ובסוף כתבתי שם דהתניא אזיל בתר שבלי הלקט, וא"כ ודאי דלא פליג עליה. ובו בפרק לא היה אצלי ספר התניא, ועתה בא לידי, וראיתי שאחר דין זה כתב כך, מצאתי בשם החבר ר' בנימין ב"ר אברהם הרופא, וידוע דהרב בנימין הלז הוא אחיו של הרב שבלי הלקט, ובספר שבלי הלקט כתב דין זה משם ה"ר בנימין, וא"כ נמצא דהתניא ושבלי הלקט דאמרי תרוייהו משם ה"ר בנימין, והרי סיים שבלי הלקט, אבל בתפלת מוסף אינו נראה לומר כן, ומשמע דהוא מדברי ה"ר בנימין, וא"כ ודאי התניא לא פליג, דאיהו אמרה משם ה"ר בנימין, והרי ה"ר בנימין עצמו כתב דשאני מוסף. ואפילו תימא דמה שכתב שבלי הלקט בסוף דבריו אבל בתפלת מוסף וכו' הם דברי עצמו ולא מפי ה"ר בנימין, מ"מ נראה דהרב שבלי הלקט לא אמרה אלא לפרושי מילתיה דה"ר בנימין, אלא דבעל התניא מקצר מאד והוה פשיטא ליה דמוסף באחרת לא יצא, ומשום הכי לא סיים כמו שכתב שבלי הלקט.

ויהי מאז כשעמדתי בעניותי בדין זה, ראיתי את ההרים הגאונים הרב מגן אברהם [סק"ט] והרב אליה רבא [סק"א] לא מצאו אנשי חיל מי בעל דברים סברא זו שאם החליף אחרת במוסף יצא, וספר תניא שייחס הרב אליה רבה אליו סברא זו, אנן בעניותין לא הוה נהיר לן, אמטול הכין כתיבנא בברכי יוסף (סימן ת"צ [סק"ט]), דאם בשבת וחול המועד התפלל מוסף חול המועד ולא זכר שבת כלל רק בחתימה, חוזר. וכן אם התפלל מוסף שבת לבד והזכיר יעלה ויבא ברצה, חוזר, כדין התפלל תפלה אחרת בשל מוסף חוזר, כמו שכתב הרב שבלי הלקט בפשיטות. ולא אתנו יודע חולק על סברא זו, וכמו שהסכים הרב מגן אברהם, וכן הסכים הרב אליה רבה. ע"ש. וכן נראה מתשובת הרדב"ז בראשונות סימן רס"א [ח"ד סימן אלף של"ב], עיין בדבריו ובח"ן בהם. ומה שכתב בשו"ת אהל יוסף (או"ח סימן י"ג), המעיין יראה דאין ראיותיו ראיות ויש לדחותם בנקל, ואין להאריך, כי כל

הערות וציונים

69. נדפס באות הקודמת. **70.** נדפס לעיל אות קס"ט.

אוצר ההלכה

מבין עם תלמיד, בעיניו יראה ולבבו יבין, ולא עמד בדין התפלל תפלה אחרת בשל מוסף הלז שהוא עיקר הדין, ולא בתשובת הרדב"ז (ח"א סימן רס"א) הנזכרת, ולא ראה דברי הריטב"א, הובאו במקובצת (ביצה דף י"ז [ע"א ד"ה אין]), דבמוסף שבת וראש חודש אם לא אמרו כתקנו חוזר לראש, והוא הוכיח מסוגיא זו להיפך, מלבד שאינה הוכחה כלל. אמנם יש לדחות דהריטב"א מיירי שלא אמר יעלה ויבא, ועוד יש לצדד בדברי הריטב"א כאשר יראה המעיין.

וכדו חמותי ראיתי אור אשר עד כה ברכני ה' בשתי נרות המזרחיו"ת, חד מן (קמאיא) [קאמיא] הגאון הרמ"ע מפאנו זצ"ל בספרו אלפסי זוטא כ"י, ועד אחרון ספר תוספת שבת הנדפס מחדש לאחד מרבני פולין שבדורנו זלה"ה, וראיתי עמוד על דברי קדשם לברר דין זה בס"ד. הלא מראש אציגה נא עמך דברי הגאון הרמ"ע זצ"ל שם באלפסי זוטא סוף פ"ק דברכות [מהדורת מכון י-ם עמ' ה'] שכתב וז"ל: שבת ויו"ט חומרו של יום גורם דרמי אנפשיה באותה שעה ומדכר, לפיכך אינו חוזר (פירוש אם נסתפק אם התפלל של שבת או של חול) על הספק. ואם טעה בשבת בברכה אמצעית, שהחליף בה מתפלה לחברתה, אחד יחיד ואחד שליח צבור, כיון שהזכיר של שבת אין צריך לחזור, אלא אם כן הזכיר מוסף באחד משלש תפלות, שכיון שנתכוון להתפלל שחרית והתפלל מוסף, זו וזו לא עלתה לו. נתכוון להתפלל מוסף ואמר ברכה אמצעית של ערבית שחרית ומנחה, אין צריך לחזור, אחד שבת ואחד יו"ט, חוץ ממוסף של ראש השנה, וכן מוסף של ראש חודש וחולו של מועד שהתפלל שמונה עשרה, אע"פ שאמר מעין המאורע בעבודה לא יצא ידי חובתו. עכ"ל. אתה הראת לדעת שסבר הרב ז"ל שאם החליף מוסף שבת ויו"ט באחרת, שהתפלל אתה קדשת וכיוצא במקום מוסף, יצא. אך אם התפלל מוסף במקום ברכה אמצעית לא יצא. ולפום ריהטא מי כהחכם ומי יודע פשר דבר פשרה זו שעשה הרב ז"ל, דלכאורה הוי דלא כמאן, דאף דנאמר דסברת הסתם של ש"ע היא סברת פוסק אחר, הא משמע דלסברא זו בין החליף מוסף באחרת בין החליף אחרת בשל מוסף יצא, ולסברת הרב שבלי הלקט דהוא סברת יש אומרים לא יצא בשתיהן, והרי אנו נכוים בפושרי"ן, פשרה זו של הרב בבלי דעת על מה אדניה הטבעו. וגם צריך להבין סיומא דפסקא דהרב ז"ל. וסבור הייתי לומר דאתי כסברת הסתם, אלא שהרב ז"ל מחלק בין נתכוון להתפלל שחרית והתפלל מוסף לנתכוון להתפלל מוסף, דסבר שכבר התפלל שחרית וכיוצא, דאז יצא, ובהכי מוקי לה לסברת הסתם של ש"ע, ולא הונח לנו.

אך אוסיף להביט בספר תוספת שבת [סק"ט], וראיתי שהביא לשון הרמב"ם פ"י מהלכות תפלה [ה"ז] שכתב וז"ל: מי שטעה והתפלל של חול בשבת לא יצא. ואם נזכר והוא בתוך התפלה, גומר ברכה שהתחיל בה וחוזר ומתפלל של שבת. במה דברים אמורים בערבית או בשחרית או במנחה, אבל במוסף פוסק אפילו באמצע הברכה. וכן אם השלים תפלה של חול על דעת שהוא מוסף, חוזר ומתפלל מוסף, אחד שבת ואחד יו"ט ואחד ראש חודש. עכ"ל. ומרן בכסף משנה כתב, דיש גורסים ברישא יצא, משום דקשיא להו אמה שכתב בסיפא, וכן אם התפלל תפלה של חול וכו', דהוא מילתא דפשיטא, דאטו מי גרע מוסף משחרית ומנחה דלא יצא, אלא ודאי דברישא יצא. והוא ז"ל כתב דשבוש הוא, דאטו מי גרע שבת מראש חודש וחולו של מועד דאם לא אמר מעין המאורע לא יצא, אלא ודאי לא יצא אלא א"כ הזכיר שבת. ומה שכתב, וכן אם השלים תפלה של חול על דעת שהוא מוסף וכו', משום יו"ט וראש חודש קתני לה, דאפילו ביו"ט וראש חודש אם לא הזכירם במוסף חוזר. עכ"ד מרן ז"ל בכסף משנה. וכתב עליו הרב תוספת שבת וז"ל: ולא ידענא מאי תיקן בזה, דאכתי קשה דגם ראש חודש ויו"ט הוא מילתא דפשיטא, דאטו מי גרע משחרית ומנחה דכתב שם אחר כך דלא יצא ומחזירין אותו. ולכן נראה לומר דמה שכתב הרמב"ם, וכן אם התפלל תפלה של חול על דעת מוסף לא יצא, לדיוקא אצטריך, וקמ"ל דדין מוסף כמו שחרית, דכשם דבשחרית דוקא התפלל תפלה של חול הוא דלא יצא, הא אם אומר של שחרית בערבית ומנחה יצא בדיעבד, הוא הדין במוסף דינו הכי, דדוקא חול במוסף לא יצא, אבל המיר מוסף בשחרית יצא וכו'. ויצא לנו מזה דהרמב"ם הוא דפליג על שבלי הלקט בהא. ומוכח ג"כ מדברי הרמב"ם דאם התפלל מוסף במקום שחרית של שבת יצא, דאם לא כן אדתני ברישא התפלל של חול בשבת לא יצא, ליתני רבותא דאף אם התפלל מוסף במקום שחרית לא יצא, אלא ודאי דיצא, ומעתה הדעה הראשונה הוא דעת הרמב"ם. עכ"ל.

ומה שהקשה על מרן לכאורה לק"מ, דמה שכתב מרן דנקטיה משום יו"ט וראש חודש, הוא אגב שיטפיה, וכוונתו משום ראש חודש, דאף אם התפלל במקום מוסף ראש חודש כמו שמתפלל בשחרית ראש חודש, דהיינו שמונה עשרה ויעלה ויבא, לא יצא, משום דסובר הרמב"ם דלא תקון שמונה עשרה במוסף, והיינו רבותא דמאי דלא יצא בשחרית ראש חודש אם התפלל של חול, היינו דלא הזכיר מעין המאורע, אבל אם אמר יעלה ויבא, הרי זו כמצותה, וקמ"ל דאם התפלל במוסף ראש חודש של חול, כלומר כמו בשחרית ראש חודש, לא יצא, דלא תקון שמונה עשרה במוסף. ומה טוב ומה נעים לשון הזהב של הרמב"ם דכתב, דאם במוסף התפלל של חול פוסק אף באמצע הברכה, ועלה כתב, וכן אם התפלל של חול על דעת מוסף וכו', כלומר אף שהזכיר מעין המאורע, דלא תקון שמונה עשרה במוסף. אך קשה, דאם מרן כיוון לזה, נימא דהחידוש הוא אפילו בשבת, דאם התפלל במקום מוסף שמונה עשרה והזכיר שבת דבשחרית וכיוצא יצא, במוסף לא יצא. ומאי אית לך למימר, דלא ניחא ליה למרן בהכי, משום דהרמב"ם ברישא דקאמר מי שהתפלל חול בשבת לא יצא, איירי בלא הזכיר שבת, ומסתמא בהכי איירי גם בסיפא, וא"כ גם בראש חודש מיירי בהתפלל חול ממש בלי הזכרת ראש חודש, והדרא קושיא לדוכתא. ויש לישב קצת.

אוצר ההלכה

מיהו לקושטא דמילתא אתחזי לן בעניותין דאי גרסינן ברישא מי שטעה והתפלל של חול בשבת יצא, דהכי אשתכח בנסחי עתיקי דווקני כ״י בהרמב״ם ובסמ״ג [עשין י״ט דף ק״א ע״א] כמו שכתב מהר״ם מטיבולי, הובא בספר יד אהרן בסימן זה [הגב״י][71], וכן כתב הרדב״ז בשו״ת ללשונות הרמב״ם (סימן ס״ה [ח״ה סימן אלף תל״ח]) דכן הגירסא בספרים המדוייקים. אבל לא כמו שנראה [מ]מהר״ם טיבולי דיצא אף דלא הזכיר של שבת, דלא מסתבר כלל, אלא הכוונה כמו שכתבו הרדב״ז שם ומרן דיש לקיים גירסא זו, ומיירי כשהזכיר של שבת. ע״ש. וכפי זה בא כמין חומר לשון הרמב״ם בסיפא, דמיירי דהזכיר בתפלת שמונה עשרה של שבת במקום מוסף ולא יצא, דלא תקון שמונה עשרה במוסף. ונמשך הלשון היטב למאי דסליק מיניה דבמוסף פוסק באמצע ברכה.

וגם לגירסתנו דגרסינן ברישא לא יצא דרווחא טפי, משום דלאידך גירסא העיקר חסר, שהזכיר של שבת, הן אמת שכבר יישב לזה הרדב״ז. ע״ש. ומ״מ גירסתנו רווחא טובא. עם כל זה מאי דסיים, וכן אם התפלל של חול על דעת מוסף, אפשר לומר דהרבותא הוא אף אם הזכיר של שבת, ולא הוצרך לפרש, דכיון דנשמע מדבריו דלא תקון שמונה עשרה במוסף, ממילא ידעינן דאף אם הזכיר של שבת, כל שהתפלל שמונה עשרה לא יצא וכדאמרן.

ולכך הדברות ולכל האמירות מוכח שפיר דדעת הרמב״ם דאם במקום מוסף התפלל אתה קדשת וכיוצא יצא, היפך הרב שבלי הלקט, וכמו שכתב הרב תוספת שבת. אכן מה שרצה לדקדק מתחילת דברי הרמב״ם דאם התפלל מוסף במקום שחרית וכיוצא יצא, ודוקא התפלל חול לא יצא, אינו מוכרח כלל, לא מיבעיא לגירסת הספרים דגרסי ברישא יצא ליכא לאוכוחי דהוא הדין אם התפלל ברכה של מוסף, דדילמא מודה הרמב״ם דבמוסף לא יצא, ונקט מילתיה בתפלת חול דיצא משום דזהו דין הירושלמי [ברכות פ״ד ה״ו], ולעולם הוא מעתיק מאי דאתמר בגמרא, ואין ראיה מדבריו. וגם אי גרסינן לא יצא, אין ראיה, דגם זה מפורש בבבלי [ברכות כא.] דגומר אותה ברכה שהתחיל, ומשום הכי נקט בטעה ואמר תפלת חול מפני שצריך להשמיענו דין האמור בש״ס דגומר אותה ברכה, אבל לעולם דסבר הרמב״ם דהוא הדין דאם אמר של מוסף לא יצא.

והשתא נראה דדברי הרמ״ע הנזכרים מיוסדים על אדני פז דברי הרמב״ם הללו, והבין הרב בדברי הרמב״ם כדכתבינן בעניותין, דברישא נקט דינא דגמרא, ואם התפלל של מוסף בשחרית וכיוצא לא יצא, דנתכוון לשחרית והתפלל מוסף זו וזו לא עלתה לו. אך אם במקום מוסף התפלל שחרית וכיוצא, יצא, לבד בראש חודש וחולו של מועד, אף דהזכיר מעין המאורע לא יצא, דלא תקון שמונה עשרה במוסף. וכמו שפסק הוא ז״ל פרק מי שמתו שם בספר אלפסי זוטא [מהדורת מכון י-ם ברכות פ״ג עמ׳ ט׳], וכמו שכתבתי לעיל אות ב׳[72], וכדעת הרמב״ם. וכבר הוה אפשר לומר דהרדב״ז בתשובה ח״א סימן רס״א הנז׳, קאי דוקא בראש חודש, שהתפלל במקום מוסף שמונה עשרה, ובהכי קאמר דהוא משנה מטבע רז״ל דלא תקון שמונה עשרה במוסף, אבל במוסף שבת שהתפלל אתה קדשת וכיוצא, מודה דיצא. אמנם סתמות דבריו וריהטא דלישניה לא משמע הכי. ומ״מ לפי מה שנתבאר, לענין דינא נראה דנקטינן כהרמ״ע וסתם הש״ע, ומה גם כי קרוב הוא שכן דעת הרמב״ם ככל אשר דברנו.

ומעתה בנדון שכתבתי בעניותי בספרי הקטן ברכי יוסף (סימן ת״ץ [סק״ט]), והבאתיו לעיל, דאחד התפלל במוסף של שבת וחול המועד מוסף של חול המועד לבד, ונזכר וחתם מקדש השבת וישראל והזמנים, וכתבתי שם דכיון דהתפלל אחרת בשל מוסף לא יצא, כמו שכתב שבלי הלקט, חוזר. וכן אם התפלל בשבת חול המועד מוסף שבת ואמר יעלה ויבא בעבודה דחוזר. ע״ש. הן עתה שזכינו לדעת דהרמב״ם פליג וסבר דאם התפלל אחרת בשל מוסף יצא, וכן כתב הרמ״ע להדיא, וכן מוכח מסתם הש״ע בדין זה וכדכתיבא, א״כ נתבטל הטעם שכתבתי שם דחוזר מטעם סברת שבלי הלקט, דכיון דאשכחן מאן דפליג, ספק ברכות להקל. (ודברי הריטב״א דהביא השיטה מקובצת פ״ב דביצה, יש להעמידם כמו שכתבתי לעיל, או כמו שיתבאר בסמוך. וכבר רמזתי לעיל דיש לצדד ולהעמיק בזה).

מיהו עדיין צריכין אנו למודעי, דאפשר דכיון דתקנו ברכה רביעית במוסף שבת, וזה לא אמר ברכה רביעית של שבת, דינא הוא שיחזור, דהנה שכתבנו דדעת הרמב״ם והרמ״ע דאם במקום מוסף אמר ישמח משה וכיוצא יצא, שאני התם שכבר אמר ברכה רביעית של שבת, אבל זה דבמוסף שבת וחול המועד אמר ברכה דמוסף חול המועד לבד, ולא הזכיר שבת אלא בחתימה, לא מהני, דבצר ליה ברכה רביעית של שבת. והגם דהרב כנסת הגדולה (סימן תפ״ז [הגה״ט]) כתב, דאם בשבת ויו״ט חתם מקדש ישראל והזמנים ולא הזכיר שבת יצא, דכיון דכבר הזכיר שבת באמצע הברכה, והוא הדין נימא הכא דכבר הזכיר שבת בחתימה. מ״מ אתחזי לן אריא בחיליה לאורייתא, הרב פרי חדש שם [ס״א] שחלק עליו דבצר ליה ברכה רביעית וחוזר. והסכים לדבריו בספר חק יוסף [סק״ן]. וכן נראה מדברי הריטב״א פ״ב דביצה שהבאתי לעיל, והוא הדין נימא הכא. ונהי דבדין השני שכתבנו, אם התפלל בשבת חול המועד מוסף שבת ואמר יעלה ויבא אינו חוזר, לפי מה שכתב פרי חדש שם בתוך דבריו, דבראש חודש וחול המועד שחלו בשבת, במוסף אם לא חתם אלא מקדש השבת יצא, והטעם דבתפלות שחרית מנחה ערבית אינו קובע ברכה לראש חודש וחול המועד רק אומר מעין המאורע בעבודה. ע״ש. וכפי זה בנדון זה דאמר מוסף שבת, כל שהזכיר מעין המאורע בעבודה נראה דיצא. אבל בנדון הראשון דהתפלל ברכה של חול המועד ובצר ליה ברכת שבת, לפי דברי הרב פרי חדש משמע דלא יצא וחוזר.

הערות וציונים

71. נדפס לעיל אות ק״ד. **72.** נדפס לעיל אות ס״ג.

אוצר ההלכה

אמנם נראה דהא דידן עדיפא מנדון הכנסת הגדולה והפרי חדש, דהכא חתם מקדש השבת וישראל והזמנים, והכל הולך אחר החיתום, וזה לבד הוא ברכה קצרה. ואם הפרי חדש דן דלא יצא, היינו היכא דהזכיר שבת בתוך הברכה וחתם שלא כתיקון חז"ל, והחתימה שהוא העיקר לא הזכיר בה שבת, אבל בנידון דידן דהחתימה כתקנה והזכיר שבת, יודה הפרי חדש דסגי, דהא לחוד ברכה קצרה היא. ומאחר דאעיקרא אף דלא הזכיר שבת בחתימה, דעת הרב כנסת הגדולה והרב אליה רבה והרב חק יעקב [סק"ד] דיצא כיון שהזכיר שבת באמצע הברכה, ואפשר לומר דבנדון דידן דהחתימה כתקנה גם הפרי חדש יודה, הכי נקיטינן, דבשני הדינים הנזכרים, בין כשהתפלל מוסף דחול המועד והחתימה כתקנה, בין אם התפלל מוסף שבת ואמר יעלה ויבא בעבודה, יצא ואינו חוזר, ומה גם דספק ברכות להקל, כנ"ל. (ועיין בספר אגורה באהלך שנדפס מחדש דף ט"ז וי"ז). (מחזיק ברכה – סק"ה)

קעב) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'.
ראיתי בספר תורת נתנאל שבא לידינו מקרוב, והוא שו"ת וחידושים להגאון הרב המחבר קרבן נתנאל, ובשו"ת (סימן יו"ד) כתוב למר, המתפלל תפלת מוסף עם הצבור, ואחר התפלה מסופק אם התפלל שחרית או מוסף, נראה דלא יחזור, דהא פסק באו"ח סימן רס"ח, אם טעה [והחליף] זו בזו אין צריך לחזור, לדעת זו אינו צריך להתפלל עוד, דהא כבר יצא, ואי אפשר למיחש לדעת יש אומרים, כיון דלדעה ראשונה אפילו בתפלת מוסף יצא, וכיון שיצא אי אפשר להתפלל עוד כו'. עכ"ל.

והוא תניא דמסייע לן למה שכתבנו בעניותינו בס' הקטן מחזיק ברכה שם סימן רס"ח (אות ה')[73], דסמכנו על מה שכתב מרן בסתם, דמשמע דאפילו החליף במוסף אינו חוזר. עש"ב. ובא וראה כי הרב תורת נתנאל, אף שלא ידע בבירור סברת מי הוא הסתם, דהרב מג"א העיר מי בעל דברים, והרב תורת נתנאל עצמו ביאר דבריו בספרו נתיב חיים דבב"י לא כתב אלא דברי שבלי הלקט [סימן קכ"ח], והיא סברת יש אומרים, ע"ש, למעשה סמך על מרן שסתם הכי, וכל שכן אנן בעניותין דאשכחן דסתם הוא סברת הרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז], כמ"ש הרב תוספת שבת [סק"ט], והגאון הרמ"ע ז"ל [ברכות סוף פ"א מהדורת מכון י-ם עמ' ה'] כתב כן בפירוש, כמו שכתבתי באורך במחזיק ברכה.

והרב חקרי לב נר"ו [חאו"ח סימן נ"ד] האריך לחלוק בזה, ולקצר אני צריך די"ו לכתוב שתי אותיות. ואני אומר מי יחלוק על סתם ש"ע והגאון הרמ"ע, ובפרט דהיא סברת הרמב"ם, ולעשות מעשה נגדם ולברך כמה ברכות. ומה שכתב שהכלל הוא דאחר בית יוסף אזלינן, אינו ענין לזה, דהכלל הוא היכא דפסק בבית יוסף ופסק בש"ע, אבל הכא דבב"י לא יש חולק ואני רואה שסתם להיפך בש"ע אינו בכלל. ואעיקרא דדינא פירכא יש לפקפק בכלל זה, דכמה מילי מתוקנין בש"ע, וכתבנו כמה זמנין[74], דאח"כ מרן חזר בו בהיותו מחבר הש"ע. ואחר זמן רב ראיתי שכן כתב הגאון הרב שבות יעקב [ח"ג סימן ל"ה] כמו שכתבתי במקום אחר בס"ד. וכל שכן לפי מה שכתב הרב כנסת הגדולה [שיירי כנסת הגדולה, כללי התלמוד סימן נ"ב] שהש"ע חיברו אחר בדק הבית, וידוע כי בבדק הבית תקן כמה עניינים, והוא מהדורא בתרא, וידוע שנאבדו כמה קונטרסים מבדק הבית כמו שכתב בנו של מרן, וא"כ אם בש"ע הוא היפך הב"י, על הרוב שהוא עיקר הש"ע, וכך היה כתוב בבדק הבית, והוא מהדורא בתרא ועיקרית. ולעת הלום די בזה. (שיורי ברכה – המלוקט)

קעג) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'.
במג"א (סק"ט), מוסף וכו', לכן נ"ל דכתב ויש אומרים וכו'. עמ"ש בספר תוספת שבת [סק"ט], דר"ל לפי מה שכתב המחבר בס"ד דאם הזכיר של שבת בתוך שמונה עשרה דיצא, וא"כ הוא הדין אם התפלל מוסף במקום שחרית דיצא, כיון דעכ"פ הזכיר של שבת באמצע. (שמן המאור)

קעד) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. נ"ב:
עיין בתשובות הרדב"ז ח"א סימן רס"א [ח"ד סימן אלף של"ב]. ע"ש. (רב דגן – סק"ב)

קעה) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'.
מסתברא דוקא בערבית ומנחה, אבל בשחרית אם טעה והתפלל מוסף יוצא, ומתפלל אח"כ שחרית, דזמן מוסף מיד, כמו שכתבו תוספות ריש פ"ד דברכות [כו. ד"ה תפלת]. וגם בשבת ראש חודש ומועד אם התפלל בשחרית תכנת, אף שאמר פסוקי מוסף יוצא, כיון דברכת שבת שוה והזכיר יעלה ויבא, דקיי"ל בסימן ק"ח [סי"ב] מאורע שאר ימים לאו הפסק. אף שהט"ז [סקי"ב] חולק, עיקר כפסק הש"ע כמו שכתבתי לעיל במאורים שם [דף מ"ט ע"א]. ואח"כ מתפלל מוסף שבת ראש חודש ומועד.

ובנוסח הברכה וינוחו בה בו בם, ברמז נ"ז ברכות, מגמגם האליה רבה [סקי"ט]. ונראה מחוורתא על פי הזוהר [הקדמת הזוהר דף ה' ע"ב], שבת היא, שבת הוא, שבתותי תרין. ונוסף עוד בלילה בחינת נוקבא נגד שער המלכות נקט היא, דהיינו בה, ובשחר בחינת דכורא יום בשער התפארת נקט בו, ובמנחה אתה אחד נגד יחוד המדות וכיחוד אחר חופה, כמו שכתב המטה משה (סימן ת"נ) נקט בם. וגם שבת בת זוג לישראל.

ונוסח וינוחו לפשוטו עדיף, בשבת עיקר למנוחה, וביו"ט וישמחו, ובתרווייהו מקדשי שמך, כדקיי"ל [פסחים קד.] מעין חתימה סמוך לחתימה. ובב"י סימן רפ"א מיישב נוסח וישמחו גם בשבת על פי המדרש [ספרי בהעלותך פסקא י"ט], וביום שמחתכם זה שבת. והמחבר תורת חיים [שור] ספ"ק דחולין

הערות וציונים

73. נדפס באות הקודמת. **74.** עיין מחזיק ברכה (חיו"ד סימן מ"ז סק"ד ד"ה ואחשביה).

אוצר ההלכה

האריך בזה, ולא זכר את יוסף. ויש להעמיס טעם המדרש אף דביו"ט לבד נאמר "ושמחת בחגך" [דברים ט"ז, י"ד] גם בגוף, מ"מ בשבת איכא שמחת הנפש, שתורה משמחת לב, כמ"ש המדרש[75] תכלית הימים שבתות לעסוק בתורה. "ובמועדכם", ימים טובים שמתוועדים לפני ה', "יראה כל זכורך". ומהאי טעמא יש לומר שנמשך נוסח אוהבי אצל וישמחו, אהבה ושמחה צדקו יחדיו. וגם סמוכין למנהג שאומרים ישמחו במלכותך במוסף לחוד, משום דהאי קרא "וביום שמחתכם" משתעי במוסף, מתוך שמחה שמקריבין דורון נוסף, וגם נגד תוספת כתובה שנותן החתן ערב שמחתו, כמו שכתב המטה משה (שם). וא"כ מצינו לקיים פשר דבר במוסף לבד, וישמחו אוהבי ובשאר וינוחו מקדשי. ובאבודרהם [סדר מעריב של שבת עמ' קמ"ו] גם בערבית ישמחו במלכותך, וצריך לומר כדברינו, שמחת נפש כל היום. ולא נהגינן הכי, לכן מחוורתא כדכתיבנא ברישא.

ואגב אזכרה באבודרהם שם מפרש נוסח ותצונו להקריב מוסף שבת כראוי, לאפוקי עולת שבת בשבת אחרת. וטעמו שהרגיש תיבת כראוי, פשיטא. וגם הא גופא קשיא פשיטא. ומחוורתא שנמשך מנוסח ישן להשלים מנצפ"ך, אז מסיני נצטוו צווי פעליה כראוי, כמו שכתב הכלבו [סימן ל"ז דף ל"ט ע"א]. ומאן דנהג הכי יניח כראוי שנית, יתר כנטול. ואולי הניחו נוסח זה עפ"ד קצת מקובלים מנצפ"ך מורה על הדינין.

(מאורי אור חלק בארי שבע – דף ק"ג ע"ב)

קעו) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. עיין במג"א [סק"ט], שהקשה על זה מהא דלעיל [ס"ד] דאם הזכיר של שבת יצא. ומאי שנא דאמרינן דלא יצא בהתפלל מוסף במקום שחרית. ונ"ל דבאמת דבר זה אינו ברור כל כך דנימא דיצא, אלא דשם אי נימא דלא יצא, צריך לחזור ולהתפלל, ומספק לא תקנו חז"ל שיתפלל, אף דקי"ל [סימן ק"ז ס"א] ספק התפלל חוזר ומתפלל, אבל בזה לא תקנו חז"ל כן, (ו)משום דס"ל דעיקר כדעת אלו, דעולה לו תפלה של חול אם הזכיר שבת, (או דס"ל דשבת ליכא תפלת נדבה), אבל בכאן בהתפלל מוסף במקום שחרית, אי נימא דיצא ידי תפלת שחרית, צריך להתפלל מוסף שנית, ואם נימא דלא יצא ידי שחרית, מתפלל שחרית שנית ותפלה שהתפלל עולה לו במקום תפלת המוספין, ואין בזה חשש תפלה שלא לצורך וברכה לבטלה, לכך חוזר. כנ"ל ברור. (ישועות יעקב – סק"ה)

קעז) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. ברכ"י אות ג'[76] בסוף הדיבור. עיין במחזיק ברכה [סק"ה][77] באורך. (נוכח השלחן)

קעח) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. הרב מג"א ז"ל (סק"ט) כתב, לא מצאתי מחלוקת בזה. עיין להגאון צל"ח ז"ל בחידושיו לברכות על דף ל' ע"ב ד"ה במוספין אין מחזירין, תמה על דברי הרב מג"א ז"ל הללו, והוכיח דהתוספות [שם ד"ה והתניא] והרא"ש [שם פ"ד סימן כ"ג] חולקים על זה. ודיוקו מדברי התוספות ז"ל, היינו שכתבו בד"ה והתניא, אי נמי אי איתא אגב אחריני נקיט ליה. ואי סלקא דעתך דהתוספות לא גרסי הכא דטעה במוספין, א"כ לא נזכר בברייתא זו רק טעה בערבית וכו' טעה בשחרית, ואיך שייך לשון אחריני לשון רבים, שהרי חוץ מערבית ליכא כאן רק טעה בשחרית, אלא ודאי שהתוס' גרסי גם טעה במוספין אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרו במנחה וכו'. ע"ש. והרואה יראה בגירסא שלפנינו בתוספות אגב אחרינא, לשון יחיד, וא"כ אדרבא מהכא מוכח דלא הוו גרסי בברייתא טעה במוספין, מדכתבו אגב אחרינא לשון יחיד דקאי אשחרית דוקא. (פתח הדביר ח"ג – סק"ה)

קעט) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב ב"י, כתוב בתרומת הדשן [סימן י"ד] כו'. עמ"ש הברכי יוסף ז"ל (בסק"ג)[78], ובקונטרס אחרון שם [סק"ג][79], כסא אליהו (בסק"ב)[80]. ורבנו ז"ל בש"ע ס"ו כתב וז"ל: הטועה בתפלת שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר, ויש אומרים שאם החליף של מוסף כו' חוזר. ע"כ. ועמ"ש המחזיק ברכה (בסק"ד) [בסק"ה][81], עיין להרב המגיה בשלמי צבור (ד"ה ע"ב) [שלמי חגיגה דף ר' ע"ב] דמוסף במקום שחרית דצריך לחזור ולהתפלל כו'. עיין בספר בית מנוחה (דף קל"ב ע"ב אות ז') שהעלה דגם אם התפלל מוסף במקום שחרית דאינו חוזר ומתפלל שחרית. עש"ב.

(דברי מנחם – הגב"י סק"א)

קפ) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב ב"י, כתוב בשבלי הלקט [סימן קכ"ח] כו'. עמ"ש הרב מג"א (בסק"ט), עמ"ש על דבריו הרב נהר שלום בס"ו [סק"ו][82], בגדי ישע (סק"ט)[83]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ז)

קפא) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. מדברי הרשב"ש בסימן ס"ג משמע דסבירא ליה כסברא הראשונה דהכל הולך אחר החיתום. ועיין ביוסף אומץ (סימן ס"ט). (מעיני ישועה)

קפב) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. וכתב המג"א [סק"ח], נ"ל שמ"מ יצא ידי מוסף ומתפלל אח"כ שחרית. ע"כ. ועיין תוספת שבת (סוף סק"ט), דהמג"א אזיל לשיטתו [סק"ג], דאם כיון לדבר אחר אין הברכה נפסדת. ע"ש. והיינו דלהסוברים דהברכה נפסדת, דוקא בנתכוין למוסף והתפלל אותה קודם שחרית יצא, כמ"ש בסימן רפ"ו ס"א ברמ"א ז"ל, אבל הכא הא נתכוין לשחרית ונפסדת בחסרון הכוונה. ולחנם כתב המחצית השקל [סק"ח] שאין דברי התוספת שבת

הערות וציונים

75. הובא בספר ברית אברהם (ריש פ"ב) להג"ר אברהם הלוי זצ"ל אבי השל"ה. **76.** נדפס לעיל אות קס"ט. **77.** נדפס לעיל אות קע"א. **78.** נדפס לעיל אות קס"ט. **79.** נדפס לעיל אות ק"ע. **80.** נדפס לעיל אות קס"ו. **81.** נדפס לעיל אות קע"א. **82.** נדפס לעיל אות קס"ב. **83.** נדפס לעיל אות קס"ז.

אוצר ההלכה

מובנים. אלא דלא נפקא מינה בזה, דנראה עיקר כהמג״א דאם כיון לדבר אחר אין הברכה נפסדת. ומה שכתב המג״א בסק״ט לכן נ״ל דחוזר, עיין מחצית השקל [סק״ט], משמע דהברירה בידו, אם ירצה שתעלה לו במקום שחרית צריך לחזור, וא״כ מוטב שיחשבנה במקום מוסף ואז יצא ידי מוסף. ואין זה נראה שתהיה התפלה תלויה בהמחשבה שאח״כ. והיד אפרים והלבושי שרד פרשו מה שכתב המג״א לכן נ״ל דחוזר, היינו דלדעה דיוצא במוסף במקום שחרית, אינו צריך להתפלל רק מוסף במקום מוסף, ולדעת המג״א דאינו יוצא במוסף במקום שחרית צריך להתפלל שחרית. ועיין אליה רבה (סק״א) פירש מה שכתב המג״א לכן נ״ל דחוזר, היינו כשכבר התפלל מוסף במקום מוסף. והרב [הגר״ז] ז״ל סתם כל הדברים האלו.

ועיין בדרך החיים בדיני תפלת ערבית של שבת [סימן ס״ז ס״ד] שכתב, התפלל מוסף במקום שחרית ונזכר באמצע תפלת מוסף צריך לחזור לראש התפלה, ולא מהני שיחזור לישמח משה. ע״כ. והדברים תמוהים, דהגם דנימא דהוי כטועה ומזכיר מאורע שאר ימים ושקר מוחלט, (דכפי הנראה המוסגר שם בדרך החיים מקודם צריך להיות אח״ז), והוי דינו כשח, הא אף בשח בין ברכה לברכה באמצעיות לית לן בה, ואפילו במזיד, וכמו שכתב הט״ז בסימן ק״ד (סק״ג), ופשיטא דהוא הדין בין שלש ראשונות לאמצעיות. וגוף דבריו בלא כ״ז צ״ע, כיון דלדעת המג״א בהתפלל מוסף במקום שחרית יצא ידי מוסף, וא״כ הכא דנזכר באמצע ואם יצטרך לחזור לראש התפלה להוי כדיעבד, וכי היכי דלא תהוי ברכותיו לבטלה יסיים תפלת מוסף ואח״כ יתפלל שחרית. והדרך החיים בעצמו פסק בדיני תפלת מוסף של שבת [סימן פ״ח ס״ה], דאם התפלל שחרית במקום מוסף ונזכר באמצע, אינו חוזר אלא לתכנת שבת.

אבל לדינא לכאורה פשיטא גם במוסף במקום שחרית ונזכר באמצע תכנת אינו חוזר אלא לישמח משה, ואין זה קריא דיעבד שיהיה דינו כהקדים מוסף לשחרית, כיון שאינו אומר ברכות לבטלה. אלא שיש להסתפק, דלכאורה כל זה בנתכוין לשחרית אלא שטעה ואמר תכנת שבת, אבל אם היה דעתו למוסף, שהיה סבור שכבר התפלל שחרית, ונזכר שלא התפלל שחרית לאחר שאמר שלש ראשונות, אף שלא התחיל עדיין תכנת שבת לכאורה אינו יכול להתחיל ישמח משה, כיון דבשלש ראשונות נתכוין לתפלת מוסף אינו עולה לשחרית, דלא מצאנו קרבן שחציו תמיד וחציו מוסף, כהא דסימן ק״ז (ס״א) בהתחיל אדעתא דחובה ונזכר שכבר התפלל אינו יכול להשלים בנדבה. אבל אפשר דחובה ונדבה שאני, דבזה גם המג״א מודה דהכוונה מפסדת. עיין מה שכתבתי שם (סק״א). ולכאורה מהא דמבואר בס״ג, דאף בהיה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, אם לא התחיל תיבת אתה גומר של שבת אף שבשלש ראשונות היה דעתו לחול, מבואר דלא אמרינן לא מצאנו קרבן שחציו חול וחציו שבת. אבל זה אינו, דשאני התם כיון שקרבן אחד הוא בין בחול ובין בשבת, וצ״ע.

ואם נזכר לאחר שהתחיל תכנת שבת, לכאורה כיון דקי״ל בסימן ק״ח (ס״א) בלא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה לא יצא, והיינו כיון דגלה דעתו בפירוש, הכוונה מזקת, א״כ הכא בהתחיל תכנת שבת אפשר אף לדעת המג״א אינו יכול לחזור לישמח משה, כיון שכבר גילה דעתו. וע״ש במג״א בסק״ב וסקי״ד. לכן לכאורה היה נראה דבכה״ג ישלים לתפלת המוסף ואח״כ יתפלל שחרית. ובזה גם התוספת שבת [סוף סק״ט] מודה שיצא ידי מוסף כיון שנתכוין למוסף. ואף בלא התחיל תכנת שבת לכאורה יותר נכון שישלים תפלת המוסף, דאיכא למימר לא מצאנו קרבן שחציו תמיד וחציו מוסף.

אבל אם היה סבור שלא התפלל שחרית והתחיל ישמח משה ונזכר שכבר התפלל שחרית, לכאורה בזה אף לדעת המג״א אינו יכול לחזור לתכנת שבת, כיון שכבר גלה דעתו שנתכוין בשלש ראשונות לשחרית, וצריך לחזור לראש. אבל אם לא התחיל ישמח משה נראה דיתחיל תכנת שבת, דלדעת המג״א אין הכוונה מפסדת, ולא אמרינן לא מצאנו קרבן שחציו וכו׳ אלא בחובה ונדבה. וצ״ע בכל זה. (תהלה לדוד – סק״ח – י״ב)

קפג) שם ויש אומרים שאם התליף של מוסף באחרת וכו׳. כן פסקו המג״א [סק״ט] **ותניא** [ש״ע הגר״ז סי״א]. **ועיין** בזכור לאברהם (ח״ג [חאו״ח] אות ת׳ [ערך תפלה סימן קס״ד]) דבספר יוסף אומץ [סימן ס״ט] כתב, מי יחלוק על ש״ע והרמ״ע [אלפסי זוטא מהדורת מכון י-ם ברכות פ״א עמ׳ ה׳], **ובפרט שהוא סברת הרמב״ם** [הלכות תפלה פ״י ה״ז], **ולעשות מעשה נגדם ולברך כמה ברכות. ושכן פסק בספר** (קרבן) [תורת] נתנאל [סימן י׳] **כדיעה ראשונה. ע״ש. ובנזר ישראל** [ליקוטי רימ״א סימן ל׳ אות ט׳] **כתב דבברכי יוסף כאן** [סק״ג][84] **ובסימן ת״צ** [סק״ט], **פסק כיש אומרים. ובחיי אדם** [ח״א כלל כ״ח ס״ד] **כתב, אם התפלל שחרית במקום מוסף לא יצא אם לא הזכיר מוסף, אבל אם הזכיר, שאמר ונעשה לפניך חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף, יצא. ואם טעה ולא הזכיר של מוסף בקדושת היום יאמר בעבודה, כשיאמר והשב את העבודה יאמר ונעשה לפניך בתמידי יום ובקרבן מוסף, דכיון שאינו צריך לקבוע ברכה בפני עצמה, סגי בדיעבד אם יזכיר בעבודה, וצ״ע. אבל אם נזכר קודם שעקר רגליו, צריך לחזור לקדושת היום, ויזכיר מוספין במקומו. ואם נזכר קודם שהתחיל רצה, יאמר ונעשה לפניך קרבן מוסף, כדין כל דבר שחייב לחזור, דקודם שהתחיל בברכה אומרה שם. עכ״ל. ובדרך החיים** [סימן ס״ז ס״ד] **כתב, אם התפלל מוסף חלף תפלה אחרת לא יצא. ואפילו נזכר באמצע תפלת מוסף יחזור לראש התפלה, ולא מהני שיחזור לישמח משה. ואם אמר במוסף ישמח משה ונזכר אפילו באמצע שלש אחרונות פוסק אפילו באמצע ברכה וחוזר לתכנת. עכ״ל. וטעמו נראה לי, דבהתפלל תפלת מוסף במקום תפלה**

הערות וציונים

84. נדפס לעיל אות קס״ט.

אוצר ההלכה

אחרת פסק דצריך לחזור לראש התפלה, ובהתפלל שחרית במקום מוסף די לחזור לתכנת, דבהזכיר שלא מעין המאורע פסק היכא ששיקר באמירתו, כגון שאמר ביום ראש חודש הזה, צריך לחזור לראש, ואם לא אמר ראש חודש הזה אין צריך לחזור, א״כ מהאי טעמא אם התפלל מוסף במקום שחרית ששיקר צריך לחזור לראש, משא״כ שחרית במקום מוסף [ד]לא אמר שקר, אינו צריך לחזור לראש רק לתכנת.

כתב במג״א [סק״ח], אם התפלל מוסף במקום שחרית דלא יצא, מ״מ יצא ידי מוסף, אע״פ שכיון לשחרית. ועיין בשואל ומשיב (מהדורא (רביעאה) [קמא ח״ג] סימן קע״א) באחד שהתפלל שחרית במקום מוסף, וחזר להתפלל מוסף, ועלה בדעתו שיעלה לו תפלת שחרית במקום מנחה, כיון שהיה אז אחר חצות היום. כתב על זה בשואל ומשיב, כיון שנתכוין בשביל מוסף לא יצא, דמה שכתב המג״א דיצא ידי מוסף אף שנתכוין לשחרית, הפמ״ג חולק עליו, ועיקר כפמ״ג. עכ״פ מה שעשה עצה והתפלל מנחה לפני העמוד בקול רם ולא התפלל בלחש, יפה עשה. ע״כ. ובשו״ת חסד לאברהם (סימן נ״ג) הסכים למג״א, וגם השיב לשואל דיצא ידי מנחה. [ו]מה שכתב דהפמ״ג חולק על מג״א, ע״ש שכתב דזה תלוי בהא דסימן ר״ט [ס״א], אי אזלינן בתר כוונה. א״כ לפי מה דקיימא לן שם דאין הכוונה מזיק, א״כ הכא נמי מודה הפמ״ג למג״א דיצא ידי מוסף. מי שטעה והתפלל מוסף שבת במקום מוסף שבת וראש חודש, נכון שיכוין להשליח צבור מלה במלה. פרי האדמה [הלכות תפלה פ״י ה״ז], זכור לאברהם [אות ר׳ דף קי״א ע״ב ד״ה ומש״ש]. ועיין מה שכתבתי לקמן סימן תכ״ג [סק״א]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ז)

קפד) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו׳. עיין מה שכתב הרב בית מנוחה ז״ל בדיני מוסף של שבת ([דף קצ״ט ע״א] אות ב׳), אם החליף תפלת מוסף בתפלה אחרת של שבת כגון וכו׳ יצא, ויש אומרים דלא יצא. ש״ע. והרמ״ע ז״ל בספר אלפאסי זוטא [מהדורת מכון י-ם ברכות פ״א עמ׳ ה׳] פסק דיצא, הביאו הרב חיד״א במחזיק ברכה [סק״ה][85]. וכתב הרב חיד״א דהכי נקטינן דיצא ואינו חוזר ומתפלל מוסף. וכן כתב ביוסף אומץ (סימן י״ט). וכן כתב הרב המגיה בשלמי צבור [שלמי חגיגה דף ר׳ ע״א] וכו׳. אבל הרב מהרי״ח ז״ל בספר חקרי לב ([חאו״ח] סימן נ״ד) חלק על וכו׳, משום דרוב הפוסקים וכו׳. ע״ש. וע״ש בבית מנוחה דיני מוסף וראש חודש (אות ב׳) מה שכתב עוד שם.

ועיין מה שכתב שם (אות ה׳) מהריטב״א[86], וכתב, וכיון דלא אשכחן להדיא לשום אחד מהראשונים שחלק על הריטב״א, ואדרבא וכו׳. ע״ש. ויש לומר דגם החולקים אלו ראו למה שכתב הריטב״א לא היו פוסקים נגדו. וכבר בעניותי במקום אחר בס״ד ציינתי בזה. ועכ״פ באם החליף תפלת מוסף וכו׳ דלסתם מרן ז״ל יצא, והגם דמרן ז״ל חושש לסברת יש אומרים שמביא אם יעמוד אחד לברר כיש אומרים, הא מיהא השתא דעת מרן פוסק כסתם נגד יש אומרים כנודע. ומה גם דמיהת הוי ספק, ואפילו אם חוששים לסברת יש אומרים, יש לומר ספק ברכות להקל, בפרט נגד הכרעת מרן ז״ל שדעתו לפסוק בש״ע בסתם נגד יש אומרים כנודע. ומה שכתב שם מהרב חקרי לב ז״ל, אינו מוכרח דדעתו כן. ע״ש. אינו בידי כעת לראות. וע״ש בבית מנוחה בדיני מוסף של שבת (אות א׳) מהב״ח ז״ל [אות ג׳]. ע״ש. ועיין מה שכתב שם מחזיק ברכה ז״ל (אות ב׳)[87]. ע״ש. ואף דהרב בית מנוחה ז״ל כתב שם דנראה לו עיקר לדינא דלא יצא וכו׳. ע״ש. לע״ד קשה הדבר להורות כן בספק ברכות, מה גם לדידן דהולכים בעקבות הוראות הרב חיד״א ז״ל, וממה שכתב הרב בית מנוחה מהריטב״א ז״ל, ע״ש להרב מחזיק ברכה ז״ל בסימן רס״ח (אות ה׳). ע״ש. ועיין עוד מה שכתבתי בס״ד במקום אחר. (ויען משה – סימן כ״ט)

קפה) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו׳. וכן פסק המג״א [סק״ט]. אבל הגר״א [סק״ז] נראה דדעתו דאין לחלק בזה, וכן נראה דברי הגרע״א [סק״ג]. וכן נראה לפסוק לכאורה. וצ״ע. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קפו) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו׳. עיין מג״א (סק״ט). תוכן דבריו הוא, דאם במקום מוסף התפלל אחרת ודאי לכולי עלמא לא יצא, ולא על זה הצריך המחבר לכתוב ויש אומרים, רק קאי אירישא דהחליף של (מוסף באחרת) [אחרת במוסף], ובזה לאו כולי עלמא מודים, דלהסובר בסעיף ד׳ בהתפלל של חול והזכיר שבת יצא, הוא הדין התפלל מוסף במקום שחרית, כיון דהזכיר שבת יצא, (מה שכתב אם התפלל מוסף במקום שחרית, נראה דצריך לומר במקום מנחה, דהרי בהתפלל מוסף קודם, כתב בסק״ח דיצא ידי מוסף, ואח״כ מתפלל שחרית, רק ר״ל במקום מנחה). וסיים המג״א דזה צ״ע, דהא דאמר מוסף תוך תפלתו ושיקר. ע״ש. ולא אדע טעמו, דהא השו״ע בסימן ק״ח [סי״ב] כתב, דבהזכיר מאורע שאר הימים אינו חוזר, וא״כ מאי מזיק דאמר פסוקי מוסף. שוב מצאתי בביאור הגר״א [סק״ז] כתב וז״ל: מה שכתב (השו״ע) או אחרת במוסף, סבירא ליה דהזכיר דבר שלא בזמנו הוי הפסק, ולא קיי״ל כן כמו שכתוב סימן ק״ח. ע״ש. וזה כמו שכתבתי.

ומ״מ מה שכתב המג״א דאם החליף אחרת בשל מוסף, בזה ליכא מאן דפליג, כיון דלא הזכיר קרבן מוסף, הרי רש״י בסוף פרק תפלת השחר ([ברכות] דף ל׳ ע״ב [ד״ה טעה]) חולק בהדיא, דגרס לא הזכיר בשל מוסף אינו חוזר מפני שיכול להזכיר במנחה, ופירש דהתפלל אתה חונן, כל שכן בהתפלל אחרת של שבת, וסבירא ליה דאף דלא אמר כלל פסוקי מוסף יאמר אותן במנחה. ונראה דכוונת המג״א דודאי לא קיימא לן כן, כיון דאין פוסק שיביא דברי רש״י. ועיין מה שכתבתי בסק״א[88].

הערות וציונים

85. נדפס לעיל אות קע״א. **86.** הובאו דבריו בשיטה מקובצת (ביצה יז. ד״ה אין). **87.** נדפס לעיל אות ס״ג. **88.** נדפס לעיל אות ע״ד.

אוצר ההלכה

ועתה ראיתי בהגהות רעק"א [סק"ג], הקשה על המג"א מדברי רש"י[89], וגם מדברי הרא"ש [ברכות פ"ד סימן כ"ג] דכתב, דבלא הזכיר של מוסף אינו סומך על מנחה כיון דרחוקה היא ממוסף, הא בלא"ה הרי אף דיתפלל מנחה מיד לא יצא, דהא אין מזכיר הקרבנות. ולפי מה שכתבתי לא קשיא, דאין הכי נמי, דאם היה הדין דיכול לסמוך על הזכרת מנחה, היה יכול לתקן דיאמר פסוקי מוסף במנחה, וסבירא ליה כמו שכתבתי בסק"א, דתפלת מוסף מחויב להתפלל אף בלא הטעם להזכיר קרבן מוסף, ואף דבלא הזכיר של שבת לא יצא, היינו משום דחזינן דחכמים תיקנו לכל תפלה של שבת ברכה של שבת, אבל בראש חודש דלא תיקנו רק הזכרה היה יוצא במוסף בלי ברכה של ראש חודש, בשליח צבור דאין מטריחין, [ד]אף לרש"י יש לומר דשליח צבור דוקא דסומך על (מוסף) [מנחה], אבל יחיד כמו דאינו סומך על מוסף או על מנחה, הכי נמי אף בהזכיר שבת אינו סומך בהזכרת קרבן מוסף על מנחה. לכן כתב המג"א דבזה כולי עלמא מודים דחוזר, ואף רש"י, ודו"ק. (גנזי חיים – סק"ד)

קפז) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב מג"א (סק"ט) בא"ד, דאין דרך למוסף בשאר תפלות, ולא לשאר תפלות במוסף, לפיכך החליף זו בזו חוזר. וק"ל מלעיל [סימן] קכ"ו במג"א [סק"ג], דבדיעבד יצא אם טעה ראש חודש שחרית והתפלל מוסף, דמוסף הוא משמש תפלות שחרית, והוא רק עוד יותר שמשמש גם מוסף. ובסימן ק"ט [ס"ג] בהג"ה, אם עומד במוסף בברכת גבורה, והשליח צבור כמו כן בשחרית, (אם) יאמר קדושה עם השליח צבור. הרי חזינן דרק לשחרית ושאר תפלות אין דרך במוסף לפי שהוא כולל יותר, אבל למוסף דרך בשאר תפלות ימות השבוע וכנ"ל. ועיין בבא מציעא (דף צ"ח [ע"ב]), דכמו דשכירות בשאלה מישך שייכא, (דהיינו דיש לשואל דרך בשכירות, דהא גם הוא חייב בגניבה ואבידה, ורק עוד יותר גם באונסין), כמו כן שאלה בשכירות, דכיון דשייכא במקצת כשייכא בכולא דמי, (וברש"י ד"ה שכרה מפרשו לענין אחר). ועיין יו"ד (ק"ס) [קנ"ט סק"ו] בש"ך ז"ל דמותר ליטול ריבית מישראל מומר ואסור ליתן לו[90], דכתיב "וחי אחיך עמך" [ויקרא כ"ה, ל"ו], והוא אינו אחיך, אבל אתה אחיו. ועירובין דף צ"ב [ע"א] תבואה בחצר הקטנה וגפנים בגדולה, התבואה אסור והגפנים מותרים, שלא נקראו סמוך להתבואה דלא נפרצו במילואה לאויר האסור לה, ג"כ קשה אם התבואה סמוכה להגפנים הגפנים סמוכים להתבואה. (רכוש הים)

קפח) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב במג"א (סק"ט), וגם מכאן קשה כו', לא מצאתי מחלוקת בזה. עיין בתשובות שואל ומשיב מהדורא שתיתאה (סימן כ"ב) כתב שם מי החולק. והביא שם מה שכתב התוספת שבת [סק"ט] מדברי הרמב"ם [הלכות תפלה פ"י ה"ז]. ע"ש שביאר. ועיין בתשובות ר"מ איגרא ז"ל (חאו"ח סימן ג') מה שכתב לדון על פי דברי המג"א כאן בשליח צבור בתפילת מוסף יום הכפורים נסתלק מהתיבה קודם שגמר ברכה אמצעית לאחר שגמר הקרבנות של מוסף, וירד השני ולא אמר קרבן מוסף, דשפיר עביד. (מגיני חיים)

קפט) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. עיין להרב בית מנוחה ז"ל [דף קצ"ט ע"א דיני מוסף של שבת ס"ב] דמסיק דלא יצא. ועיין להרב שמח נפש ז"ל (בדף ל"א ע"ב [מערכת ט' ד"ה טעה]) דמסיק דיצא, ושהחיד"א ז"ל ביוסף אומץ [סימן ס"ט] הביא דברי(ו) החקרי לב [חאו"ח סוף סימן נ"ד], וסבירא ליה דיצא, והסיר מעליו הערותיו ודעתו דאינו חוזר. ע"ש. (באר משה)

קצ) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'.

נשאלתי באיש אחד שטעה בתפלת מוסף והתפלל תפלה אחרת של שבת, אם יצא?

תשובה, עיין בש"ע סימן רס"ח [ס"ו] שסתם דיצא, ויש אומרים דלא יצא. ע"ש. והחיד"א במחזיק ברכה [סק"ה][91] אסיק דיצא. ועיין להרב בית מנוחה בדיני מוסף של שבת ([דף קצ"ט ע"א] סעיף ב') דאסיק דלא יצא. ועיין להרב שמח נפש (מערכת ט' דיבור המתחיל טעה) דמסיק דאינו חוזר. ועיין להחיד"א ביוסף אומץ [סימן ס"ט] שהביא דברי הרב חקרי לב [חאו"ח סוף סימן נ"ד] שדעתו דלא יצא, והשיב עליהם, ודעתו דאינו חוזר. ע"ש. (שו"ת שואל ונשאל – ח"ג סימן תקכ"א)

קצא) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. כתב במג"א (סק"ט) בסוף ד"ה מוסף באחרת, כיון שאמר מוסף תוך תפלתו ושקר לפני המקום, לכן נ"ל דחוזר. עכ"ל המג"א. וכתב התוספת שבת [סק"ט] על זה וז"ל: ואי משום הא לא איריא וכו', דאין בכך כלום, כמו שכתוב סוף סימן ק"ח. עכ"ל. כוונת התוספת שבת, דשם כתוב הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסקה.

והנה לענ"ד שאני הכא מהתם, לא מיבעי למ"ד דחסרון מאורע בתפלה אינו מהוי כמו שלא התפלל, כי הזכרת המאורע דבר חוצי ואינו מעצם התפלה, עיין לעיל סימן ק"ח (סעיף י"א) שהוא מחלוקת הראשונים, וא"כ גבי מוסף שהוא בודאי חסרון בעצם התפלה שנתקנה לכתחילה במקום קרבן מוסף, ואם אינו מזכיר ענין מוסף הוי כלא התפלל כלל, וא"כ כיון דהזכרת מוסף היא עצם התפלה, א"כ אם מזכיר בשחרית ענין מוסף הוא פגם בעצם תפלת שחרית, (ואינה) [ומינה] מחריב בה. אלא אפילו למאן דאמר דהוי כלא התפלל, מ"מ אינו דומה, וכדקדוק דברי המגן אברהם, ושקר לפני המקום, שאומר שהוא מקריב בזה קרבן מוסף דהיינו אמירתו, ועל זה אומר ושם נעשה, שיבנה בית

הערות וציונים

89. לפנינו הקשה כן מדברי הרא"ש בלבד. **90.** בש"ך שם כתב רק שמותר להלוות לו בריבית, אבל לא כתב שאסור ללוות ממנו בריבית. אמנם דין זה מפורש בש"ע שם ס"ב. ע"ש. **91.** נדפס לעיל אות קע"א.

אוצר ההלכה

המקדש במהרה בימנו אמן אז נעשה במעשה, ועכשיו אמירתו הוא במקום זה, וזה נקרא שקר לפני המקום, שאומר לו אני מקריב קרבן מוסף בשפתי, ואינו קרבן מוסף, משא"כ ביעלה ויבוא שמתפלל שהקב"ה יברך אותו בראש חודש, רק כמדבר דברים בטלים, אבל אינו אומר שעובד בזה להקב"ה שיהיה משקר שנותן קרבן מה שאינו נותן, אדרבא, משקר לעצמו לומר שיתברך ביום זה, מה שאינו, אבל כאן נקרא שאומר שמקריב קרבן מוסף, מה שאינו מקריב עתה.

והנה בדמשק אליעזר [סק"ז] כתב לתרץ הקושיא מסימן ק"ח, שאמר דהכא שאני מפני שיכול להתפלל אח"כ, וזה ישאר במקום מוסף, וכמו שכתב המג"א (סק"ח). אמנם מה נאמר אם כבר התפלל גם מוסף ונזכר אח"כ שהתפלל גם בשחרית תפלת מוסף. (זרע יעקב – זלזניק)

קצב) שם ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת וכו'. הנה לשון מרן בש"ע (סימן רס"ח ס"ו), הטועה בתפלות שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר, ויש אומרים שאם החליף תפלת מוסף באחרת, או אחרת בשל מוסף, חוזר. ע"כ. (והדין של החליף זו בזו בשאר תפלות שיצא, כן כתב הרשב"ץ בפסקיו לברכות כו.). ולכאורה משמע מסברא ראשונה (שאין) [שדין] מוסף כדין שאר תפלות, אבל מרן בבית יוסף (מחודש ו') כתב וז"ל: כתוב בשבלי הלקט, כתב הרב ר' בנימין הטועה בתפלות שבת ערבית שחרית ומנחה והחליף של זו בזו, אומר אני שאינו צריך לחזור ולהתפלל, מפני שעיקר הברכה רצה נא במנוחתינו, והרי תפלת שבת התפלל. אבל בתפלת מוסף אין נראה לומר כן, שאין דרך מוסף כשאר תפלות, ולא שאר תפלות כמוסף. עכ"ל. והוא לפנינו בשבלי הלקט (סימן קכ"ח). ומרן הב"י לא הביא שום חולק על זה. ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן רס"ח סק"ה)[92] עמד וימודד אר"ש בהלכה זו, נפק דק ואשכח להרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (סוף פ"ק דברכות עמ' ה') שכתב, אם טעה בשבת בברכה האמצעית שהחליף תפלה בחבירתה, אחד יחיד ואחד שליח צבור, כיון שהזכיר של שבת אינו צריך לחזור וכו'. ואם נתכוון להתפלל מוסף ואמר ברכה אמצעית של ערבית שחרית ומנחה, אינו צריך לחזור, אחד שבת ואחד יו"ט, חוץ ממוסף של ראש השנה וחול המועד, שאם התפלל תפלת שמנה עשרה אע"פ שהזכיר מעין המאורע בעבודה לא יצא ידי חובתו. עכ"ל. והחיד"א הביא עוד דברי הרב תוספת שבת [סק"ט] שפירש כן דברי הרמב"ם (פ"י מהלכות תפלה [ה"ז]), וכתב, ומעתה דברי הרמ"ע מיוסדים על אדני פז, דהיינו דברי הרמב"ם הללו. הילכך לענין דינא נקטינן כדברי הרמ"ע וסתם מרן, ומה גם שקרוב הדבר הוא שכן דעת הרמב"ם ככל אשר דברנו. ע"כ. (ויש להוסיף כי גם בשו"ת רבנו שלמה בן הרשב"ץ (סימן ס"ג) כתב, שהבא להתפלל בשבת תפלת השחר, ובמקום תפלת השחר התחיל בשל מוסף, ונזכר בתחלה, ומ"מ השלים לבסוף על דעת תפלת השחר, יצא. וכן אם חשב שכבר התפלל שחרית והתפלל עתה מוסף, ואחר שהתפלל מוסף נזכר שעדיין לא התפלל שחרית, אינו צריך לחזור, שקדימת תפלת שחרית למוסף אינה אלא לכתחלה, דהא קי"ל תפלת המוספין כל היום, "אלא" יתפלל תפלת השחר אחר תפלת מוסף. ובדפוס הראשון היה כתוב "שלא" יתפלל תפלת השחר אחר תפלת מוסף. ובדפוס החדש (מכון ירושלים תשנ"ח) הגיה המו"ל שצריך לומר "אלא", וכיוון לדברי הרב מגד שמים (סימן ל'), שאמר בפני מרן החיד"א (שלא) [ש]ימחוק תיבת "שלא", והחיד"א ענה אחריו אמן בכל כחו. ע"ש). גם הגאון בעל קרבן נתנאל בשו"ת תורת נתנאל (סימן י') נשאל בזה, ופסק כדעת הסתם בש"ע, שאינו חוזר, שכיון שכבר יצא, אי אפשר להתפלל עוד, שאין לתפלת מוסף לבא בנדבה, כמ"ש בש"ע (סימן ק"ז ס"א). ע"כ. וכן כתב הרב שלמי צבור (דף ר' ע"א). אלא שסיים, ומ"מ נראה ודאי דבין בשבת ובין ביו"ט, או שבת ויו"ט, שבת חוה"מ, אם טעה והתפלל שמנה עשרה במקום מוסף והזכיר קדושת היום בעבודה, הנכון והישר שיכוין להשליח צבור בחזרת התפלה מלה במלה, ובזה יצא גם סברת השבלי הלקט. והוא הדין בהתפלל שחרית במקום מוסף. ואם אי אפשר לו לשמוע מהשליח צבור פשיטא שאינו חוזר, דספק ברכות להקל. ע"כ. ואע"פ שהמגן אברהם (סק"ט) חולק על זה וסבירא ליה שלא יצא. וכן כתב האליה רבה (ס"ק י"א). וכן פסק בש"ע הגר"ז (סימן רס"ח ס"ק י"א). וכן פסק הרב בית מנוחה (דף קצ"ט ע"א). וכן כתב החיי אדם ([ח"א] כלל כ"ח סימן ד'), וסיים, שאם נזכר אחר שסיים הברכה האמצעית ואמר שם "ונעשה לפניך קרבן מוסף כראוי", יצא ידי חובה. (וכמו שכתב הארחות חיים (הלכות תפלה סוף סימן ק"א). ועיין עוד להרשב"א בחידושיו לראש השנה (לה.)). וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק ט"ז). וכיוצא בזה כתב בשו"ת זרע אמת ח"ג בליקוטים (דף צ"א ע"א), שאם התפלל שחרית במקום מוסף, ונזכר אחר שחתם מקדש השבת, יאמר שם תכנת שבת וכו' בלי חתימה. ע"ש. ואע"פ שבספר ילקוט יוסף (עמ' רכ"ו) פסק שיחתום בשם, ויש סמוכין לדבריו, מ"מ יותר נכון שלא יחתום בשם, דסב"ל.

והנה גם הגאון חקרי לב ([חאו"ח] סוף סימן נ"ד) כתב לחלוק על דברי מרן החיד"א בזה, וכתב שהעיקר לדינא דלא יצא וצריך לחזור ולהתפלל מוסף. ע"ש. (וקילסו הרב אגורה באהלך בדף י"ז ע"ג). אבל מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן ס"ט) כתב על דברי החקרי לב, ואני אומר מי יוכל לחלוק על סתם מרן בש"ע (והרמ"א) [והרמ"ע], ובפרט שקרוב הדבר שכן דעת הרמב"ם, ואיך יתכן לעשות מעשה כנגדם. ואעיקרא דדינא אשכחן דכמה מילי באו מתוקנים בש"ע, וכתבנו כמה זימני דמרן בהיותו מחבר הש"ע חזר בו ממה שכתב בב"י, ומה גם לפי מה שכתב הרב יד מלאכי (כללי הש"ע אות ט"ו) בשם שיירי כנסת הגדולה (בכללי הפוסקים אות נ"ב), שמרן חיבר את הש"ע אחר ספרו

---

92. נדפס לעיל אות קע"א.

אוצר ההלכה

בדק הבית. וכן כתב הגנת ורדים חאו"ח (כלל ד' סוף סימן ט'). (וכן כתב השלחן גבוה בכללי הש"ע אות י"ג. ושכן מוכח מדברי הרב בית שמואל). והרי ידוע שבספרו בדק הבית תיקן כמה ענינים, גם ידוע שכמה קונטרסים של בדק הבית נאבדו, כמו שכתב בנו של מרן, וא"כ אם הש"ע הוא דלא כהב"י, על הרוב שכן תיקן בבדק הבית, שהוא מהדורא בתרא, וא"כ העיקר כדבריו בש"ע. עכת"ד. וכן הרב פתח הדביר (סימן ר"ח דף נ"ז ע"א) הביא דברי החיד"א בקצרה. וע"ש. וע"ע בשו"ת שמש ומגן ח"ד (סימן ס"א אות ב'). ותנא דמסייע ליה למרן החיד"א הוא הפרי חדש (סימן תכ"ג סעיף ג'), שהביא מ"ש הרדב"ז (ח"ד סימן רס"א), שאם התפלל שחרית במקום מוסף לא יצא ידי חובתו וחוזר להתפלל מוסף, וכתב עליו הרב פרי חדש, שלפי מה שכתב מרן בש"ע (סימן רס"ח ס"ו) בסתם, נראה לי שאינו חוזר. עכ"ל. והרב פרי האדמה ח"א (פ"י מהלכות תפלה ה"ז דף י"ז ע"ב) הביא דברי הפרי חדש, וכתב, ולפע"ד יש לדייק כן מדברי רבנו הרמב"ם וכו'. ע"ש. והגאון שמ"ח גאגין בספר שמח נפש (אות ט' בד"ה טעה בתפלת המוספין) כתב, מעשה שהיה באחד החכמים שאירע לו מחמת אונס חוסר שינה שטעה והתפלל שחרית במקום מוסף, ואחר שסיים השליח צבור תפלתו נזכר שהתפלל שחרית במקום מוסף, ופסק הרב שמח נפש, שאינו צריך לחזור כסתם מרן (בסימן רס"ח ס"ו), וכבר האריך מרן החיד"א במחזיק ברכה, והעלה שהסברא של סתם מרן, אתי כדעת הרמב"ם והרמ"ע מפאנו. וכן דעת הפרי חדש (הנ"ל). וכן הסכים הרב פרי האדמה. עכת"ד. וכן פסק הרה"ג רבי נסים כדורי בספר מעשה נסים (סימן י"ג עמ' ס"ח). וכן העלה בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (בהשמטות סימן תקכ"א)[93]. וכן עיקר.

ודע שאע"פ שאין לומר בספק בתפלה, דספק ברכות להקל. וכמו שהעלתי בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סימן ט') על פי דברי הראשונים, ומכללם הרב רבי דוד עראמה (הלכות תפלה פרק י'), שכתב, שהמתפלל ונסתפק בברכה אחת אם אמרה, חוזר ואומרה, ולא אמרינן ספק ברכות להקל. מ"מ יש לומר שזהו בספק פלוגתא שקול, אבל הכא כיון דספר תורה גבן, הוא מרן שפסק בסתם שאינו חוזר, בכהאי גוונא אין לחלוק על סברת מרן. וכמו שכתב החיד"א ביוסף אומץ, דמי יחלוק על דעת מרן. שוב ראיתי להגאון בעל שדי חמד בשו"ת אור לי (סימן כ"ו, דף י"ג ע"א) ד"ה ודע, שעמד בקושיא זו, שמאחר דנקטינן שאין לומר סב"ל בתפלה, איך פסק מרן החיד"א במחזיק ברכה במחלוקת הפוסקים בתפלת מוסף שהחליף אותה בתפלה אחרת, שיצא, משום ספק ברכות להקל. ותירוצו אינו מחוור לי. והעיקר נ"ל כמו שכתבתי. ודו"ק כי קצרתי.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה י"ב)

קצג) שם של מוסף באחרת וכו'. כתב במחזיק ברכה [סוף סק"ה][94], דאם בשבת וחול המועד לא הזכיר של שבת אלא בחתימה יצא, כיון דקי"ל דאם החליף, אפילו בתפלת מוסף [יצא]. עש"ב. וכן כתב המג"א בסימן (תפ"ט) [תפ"ז סק"ב], דאם חתם מקדש ישראל והזמנים, אפילו לא הזכיר יו"ט באמצע התפלה יצא. (שלחנו של אברהם)

קצד) שם של מוסף באחרת וכו'. אם בשבת חול המועד (ו)לא הזכיר שבת כלל רק בחתימה, אם יצא. הרב הגדול חיד"א ז"ל בברכי יוסף (סימן ת"ץ [סק"ט]) פסק דלא יצא וחוזר. ובמחזיק ברכה סימן זה (אות ה')[95] מסיק איפכא דיצא. ומורנו הרב הגדול חקרי לב ז"ל (באו"ח סימן ד"ן דף צ"ג ע"ד) כתב, דהעיקר כמשנה ראשונה. ועיין מה שכתבתי אני עני לעיל (סימן ר"ח אות ט"ו) בס"ד. ועיין עוד להרב הגדול חיד"א ז"ל בספרו הבהיר יוסף אומץ (דף נ"א ע"א [סימן ס"ט]) שהחזיק דבריו שבמחזיק ברכה נגד סברת מורנו הרב חקרי לב ז"ל הנז' שהביאם שם.

(פתח הדביר ח"ג – סק"ו)

קצה) שם של מוסף באחרת וכו'. בשבת וחול המועד שצריך להתפלל תפלה של שבת, וטעה והתפלל תפלה של יו"ט והזכיר של שבת בתפלתו, יצא. וכן אם חל יום טוב בשבת והתפלל תפלה של שבת, והזכיר יום טוב ביעלה ויבא, יצא.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הט"ו)

קצו) שם או אחרת בשל מוסף. עיין בשו"ת שואל ומשיב מהדורא וא"ו (סימן כ"ב).

[הערת מהרש"ם: בסידור דרך החיים [סימן ס"ז ס"ד] פסק, דאם טעה והתפלל מוסף במקום שחרית ונזכר באמצע, לא סגי שיחזור לישמח משה אלא חוזר לראש התפלה. והוא תמוה, דבכל מקום שטועה באמצעית חוזר רק לראש הברכה. ועיין בשערי תשובה (סק"ג) בשם ארח לצדיק [חאו"ח סימנים י'-י"ד] בשם יש אומרים שהפסיד גם שלש ראשונות. ואולי סבירא להו דהוי כמפסיק בדבר שהוא שקר גלוי בין שלש ראשונות לאמצעית. גם יש לדון על פי מה שכתב הב"י (סימן ק"ז [ס"ג]) בשם ראב"ד [הלכות תפלה פ"א ה"י] דאמצעית דשבת הם רק שבח והודאה, א"כ יש לומר דדינם כשלש ראשונות. אבל צ"ע בכל זה]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ט)

קצז) שם או אחרת בשל מוסף. כתב הרב דרך החיים ([סימן ס"ז] בדיני ערבית ליל שבת, סעיף ד'), מי שהתפלל מוסף במקום שחרית אפילו אם נזכר באמצע תפלת מוסף צריך לחזור לראש התפלה ולא מהני שיחזור לישמח משה. ובמחכ"ת אינו נכון לדינא, שעכ"פ לא הפסיד שלש ראשונות, וכמבואר במחזיק ברכה (סק"ד)[96], דמי שטעה בתפלת יום טוב והתפלל תפלת שבת ובאמצע הברכה נזכר, יפסוק ויחזור לתפלת יום טוב, ולא הפסיד שלש ברכות הראשונות, וכן אם בתפלת שבת טעה ואמר אתה בחרתנו, פוסק ומתפלל תפלת שבת, ולא הפסיד שלש ברכות

הערות וציונים

93. נדפס לעיל אות ק"צ. **94.** נדפס לעיל אות קע"א. **95.** נדפס לעיל אות קע"א. **96.** נדפס לעיל אות מ'.

סימן רסח סעיף ז

ז [כ]**חוזרים לומר ויכולו, משום יום טוב שחל להיות בשבת, שאין אומרים אותו בתפלה, וגם להוציא מי שאינו יודע.** [כ*]**ואומרים אותו בקול רם ומעומד:**

באר הגולה

כ. תוספות [דף ק״ו ע״א ד״ה זוכרהו]

והרא״ש [פ״י סימן ט״ו] בפרק ערבי פסחים, והמרדכי שם [דף ל״ז ע״ב] ובפרק ט״ז דשבת [סימן ת״ז] והתרומה [סימן רמ״ו]: **כ*.** מרדכי פסחים שם:

אוצר ההלכה

ראשונות, ואף על פי שבשו״ת אורח לצדיק (חאו״ח סימן י׳ והלאה) נחלקו בזה זוגי דרבנן, לענין דינא נ״ל פשוט כהסוברים שלא הפסיד שלש ברכות הראשונות. ע״כ. וכן ראיתי בספר ויחי עוד (דפוס ליוורנו, תקע״ח דף קל״ו והלאה), שכתב, שלא הפסיד שלש ברכות ראשונות. וכן הסכים לזה מהר״ש וינטורה (בעל נהר שלום). והרב דרך החיים עצמו (בדיני תפלת מוסף אות ה׳) כתב, שאם טעה בתפלת מוסף ואמר ישמח משה, ונזכר בשלש ברכות האחרונות, פוסק אפילו באמצע הברכה ״וחוזר לתכנת שבת״. אלמא דלא אמרינן שהפסיד גם שלש ברכות הראשונות. והרי אפילו שח בתפלה בשוגג אינו חוזר לראש (עיין בכף החיים סימן ק״ד ס״ק ל״ג). ולמה יגרע מזה מי שהתחיל במוסף במקום שחרית. שוב ראיתי בספר תהלה לדוד (סימן רס״ח סק״ט)[97], שעמד על דברי הדרך החיים. וכן ראה ראיתי להמשנה ברורה בביאור הלכה (סימן רס״ח ס״ו) בד״ה אחרת בשל מוסף, שהביא דברי הדרך החיים הנ״ל, וכתב, שהוא פלא, שהרב עצמו כתב בדיני יעלה ויבא שאפילו אם אמר דבר שהוא שקר מוחלט באמצע התפלה, דינו כשח שחוזר לתחלת הברכה, וא״כ הדבר פשוט שאם טעה בשחרית והתפלל של מוסף, ועדיין לא עקר רגליו חוזר לתחלת ישמח משה, והוא פשוט. וכנראה שיש ט״ס בדברי הדרך החיים. ע״כ. גם מצאתי להגאון מהרש״ם בתשובה (סימן רל״ד), שתמה מאד על הדרך החיים, ושוב אח״כ כתב לחדש שגם הברכה האמצעית בשבת שהיא שבח דינה כהמשך לשלש ברכות הראשונות, ולכן אף מי שטעה בשבת בברכה האמצעית חוזר לראש. אולם שוב ראיתי אליו בהשמטות לסימן רל״ד, שחזר בו מחידוש זה, ממה שכתבו הפוסקים דאמן דהאל הקדוש הוא סיום השבח של שלש ברכות הראשונות, ולכן כתב הרמ״א שיש לענות אמן דהאל הקדוש בקריאת שמע ובברכותיה. ע״ש. (ועיין בשו״ת מנחת שי ח״ב (סימן ד׳), וצ״ע).

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה י״ב)

קצת) שם מוסף וכו׳. עוד נסתפקתי למה במוסף שבת ור״ח תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה לומר פסוקי מוסף להדיא כמו שהם כתובים בתורה, ואלו במוסף של ראש השנה ויוה״כ ושלש רגלים אנו אומרים רק את מוסף יום חג פלוני הזה בסתם, ואין אנו מזכירין אופן הקרבת המוסף בכלל ובפרט כמו שכתוב בתורה. ועיין באו״ח סימן (מ״ה) [מ״ח] ס״א.

ואפשר לומר שהטעם הוא לפי שרצו חז״ל לתקן אופן המוסף שוה לכל שלש רגלים, לכן אמרו לומר את מוסף יום חג פלוני הזה סתם, כי אם היו מתקנים לומר כל נוסח של כל מוסף של כל רגל ורגל אוושא מילתא טובא, ואתי למטעי להחליף של זה בזה, ולא נפקי מידי חובה, אבל באומרם את מוסף יום חג פלוני סתם בכל שלשה רגלים אז יהיה הנוסח שגור בפיהם ונוח להם, ולא אתי למיטעי. ואין להקשות שהרי בראש השנה תקנו לנו לומר נוסח אחר במוסף, והיה להו לתקן ג״כ לומר בו פסוקי פרשת מוסף של ראש השנה בהדיא, דליכא למיטעי מיניה לשאר שלשה רגלים. תריץ ואימא, דאי הוו מתקני למימר פסוקי מוסף של ראש השנה ושל ראש חודש בהדיא, זה אי אפשר לתקנו משום דכתיב ״בכסא ליום חגנו״ [תהלים פ״א, ד׳], וכיון דלא אפשר, לכן תקינו לימא בו ג״כ את מוספי סתם, לכלול גם מוסף ראש חודש, ובזה נצא ידי חובת שניהם. ואם שגיתי איתי תלין משוגתי, ולכשאפנה אשנה בס״ד.

(השמים החדשים – סימן כ״ו)

קצט) שם חוזר. ספק התפלל מוסף ספק לא התפלל, מתפלל ומתנה, ובלבד בשבת ויו״ט, ויאמר ברכה אמצעית של ערבית שחרית ומנחה, שאם לא התפלל עולה לו לשם מוסף, ותוכל ג״כ להיות נדבה לשם תפלה אחרת, דקי״ל מותר להתפלל תפלת נדבה בשבת ויו״ט. אבל ראש חודש וחולו של מועד ספק התפלל מוסף אינו חוזר ומתפלל, אלא אם ירצה מתפלל שמונה עשרה נדבה ואינו עולה לו למוסף כלל. הרמ״ע בספר אלפסי זוטא כ״י פרק מי שמתו [מהדורת מכון י-ם ברכות פ״ג עמ׳ ט׳]. ואנן נקיטינן כמרן לעיל סימן ק״ז [ס״א] שפסק, אין מתפללים נדבה בשבת. ועיין מה שכתוב בשו״ת זרע אמת להרב המובהק מהרי״ך (סימן י״ב). (מחזיק ברכה – סק״ו)

סעיף ז

ר) סעיף ז׳ חוזרים לומר. עמ״ש הרב מאמר מרדכי (בסק״ו), עמ״ש הרב שלמי חגיגה (דף קצ״ו ע״ג).

(דברי מנחם – הגה״ט סק״ז)

רא) שם חוזרים לומר ויכולו. יעוין בתשובות הרמב״ם ([פאר הדור] סימן קט״ז). ואעיר בזה על מטבע התפלה עם מקדשי שביעי, שלכאורה יפלא, הן שבת קדוש וקיים, ואטו ישראל מקדשי ליה, כדהקשו בביצה (דף י״ז ע״א). ונראה דקאי על ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, שמונה ששה ימים ומקדש שביעי, עיין שבת דף ס״ט ע״ב. ונודע שזהו פירוש הזוה״ק קרח (דף קע״ט ע״ב), לעולם לא זזה שכינה מישראל אפילו בשבת של חול, ששביעי זה הרי באמת חול הוא, ועם כל זה תשרה עליו קדושה. וזהו שאמרו עם מקדשי שביעי, אף שאינו

הערות וציונים

97. נדפס לעיל אות קפ״ב (ד״ה ועיין).

אוצר ההלכה

שבת בעצם, ויונח אשר לא טבעו עם מקדשי השבת. ובדרך צחות פירשתי בזה הגמרא יבמות (דף ה׳ סוף ע״ב), יכול יהא כיבוד אב ואם דוחה שבת וכו׳, שיפלא הרי הוי האב אינו עושה מעשה עמך. ועיין בבני יששכר [מאמרי] השבתות ([מאמר] ב׳ אות ח׳) דמיירי שהאב מצוהו לבן שכבר קיבל תוספת שבת, אמנם הן בתוספת שבת ליכא כרת. ויעוין בהגהות מיימוניות הלכות ממרים (פ״ו ה״ב אות ח׳). ואכמ״ל. (נפש חיה – מרגליות)

רב) שם חוזרים לומר ויכולו וכו׳. כתב הטור, וחוזרין ואומרים ויכלו כו׳. נ״ב: מצאתי כתוב בכ״י להרב כמהרי״א גירון זיע״א שכתב וז״ל: שמעתי דפקפק כמהר״מ הכהן (נראה דמר ניהו הוא הרב כהונת עולם ז״ל) על מנהגינו, דאנו נוהגין בליל שבת קודש דאחר העמידה מתחיל שליח צבור ואומר יום הששי ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, דהרי פסקינן לקרא דיום הששי דהוא סיום פסוק, והא קי״ל [מגילה כב.], דכל קרא דלא פסקיה משה רבנו ע״ה אנן לא פסקינן. והנה כהיום אינה ה׳ לידי וראיתי בארבע שיטות הרשב״א ז״ל בפרק היה קורא [ברכות יד: ד״ה אמר] עלה דאמר רב פפא, קא סברי במערבא ואמרת אליהם לאו התחלה היא, דהקשה הוא, תפוק ליה דכל פרשה דלא פסקה משה לא פסקינן. וי״ל דכמו שאין דבר אל בני ישראל ואמרת התחלה, כיון שלא התחיל בעיקר המצוה, ה״נ אני ה׳ אלהיכם (אמרו) לא חשבינן ליה כהפסקה, פירוש, כיון שלא אמר מעיקר המצוה כלום. ובהכי ניחא לי הא דפסקינן לקרא דאני ה׳ אלהיכם ולא אמרי ליה כוליה, ואע״ג דקי״ל דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה כו׳, עד אבל במאי דכתיבנא ניחא לי, דאיהו אמר חד פסוקא למימריה אי לא אמרי כולי פרשתא. ע״כ. פירוש דבריו יראה הכי, דעד כאן דלא אמרינן דכל פסוקא דלא פסקיה משה רבנו ע״ה לא פסקינן, אלא דוקא כי קרינן לכולי פרשתא, אז לא מצי לאפסוקי פסוק מאותה פרשה כיון דלא פסקינן, אבל כי לא קרינן בפרשה מהאי פסוקא (דפסוקא) דפסקינן, אין בזה לא כל פסוקא דלא פסקיה כו׳. א״כ מינה נראה בענין זה דיום הששי, דכיון דלא אמרינן כלום מענין דיום, אין בזה משום הפסק הפסוק. ע״כ מצאתי כתוב. ועיין מה שכתבתי לעיל בסימן נ״א [הגב״י סק״ד].

הנה מדברי רבנו והלבוש בסימן זה (ס״ז) נראה דאין אומרים יום הששי כו׳ בחזרת הערבית. ועיין בשלמי חגיגה (דף קצ״ו ע״ד סימן ך׳) שכתב וז״ל: אין לומר יום הששי כו׳ בערבית כמו בקידוש. כן נראה מדברי הטור ושאר פוסקים ז״ל, דדוקא בקידוש אמרינן ליה כו׳, אבל בערבית כו׳ יתחיל ויאמר כמו בעמידה ויכולו השמים כו׳. והרב המגיה שם היה רוצה ליתן טעם קצת למנהג האומרים אותו לפי מה שכתב מור״ם (סימן ער״א סעיף יו״ד), למה שמתחילין בקידוש יום הששי כו׳, דבה הרמז להשם בראשי תיבות, וגם הכנסת הגדולה בסימן ער״א בהגה״ט כתב טעם זה וטעם אחר. ע״ש. שוב הביא לן מה שכתב הרב תולעת יעקב [סוד השבת דף כ״ד ע״ד], ומדבריו יש ללמוד ודאי כי לא נכון הדבר לומר יום הששי כו׳ בויכולו של חזרת ערבית, וכמו שכתבתי, והכי נהגינן עכשיו. ע״כ הוראת׳ו בקדושה. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ב)

רג) שם חוזרים לומר ויכולו וכו׳. ראיתי טועים להוסיף בויכולו שאחר העמידה של ליל שבת שתי תיבות ״יום הששי״, והרואה בספר שער הכוונות בסדר הקידוש [דף ע״א ע״ג ד״ה עוד], יראה שאין טעם להוספה זו רק בקידוש ולא בתפלה. ע״ש[98]. (נפש חיה – צבאן – מערכת השי״ן אות ז׳)

רד) שם ויכולו וכו׳. לומר ויכולו לאחר תפלה אינו בתלמוד, רק בתוספות [פסחים קו. ד״ה זכרהו]. והאליה רבה [סק״ד] נקטו לחיוב ממש, ונעלם ממנו תשובת הרמב״ם ([פאר הדור] סימן קי״ו) [ד]מוכח להדיא שלא נתפשט המנהג, שנשאל על מקום שנהגו, ובקשו למחות, והשיב שישארו במנהגם, רק תחת שאמרו קודם ברכו, יאמרוהו אחר התפלה. אכן בסימן רע״א [סק״ט] נקט [האליה רבה] בשם המדרש[99], ואולי נעלם אותו מדרש בימי הרמב״ם. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי״ח ע״ב)

רה) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב הטור (דף קע״ד ע״ב שיטה מ״ה), וחוזרים ואומרים ויכולו בצבור כו׳. נ״ב: פעם אחת שכח רבנו קלונימוס ולא אמר ויכולו בבית הכנסת, ולאחר שישב על השלחן נזכר, ועמד, ולקח כוס ואמר ויכולו עד לעשות, ואח״כ ישב במקומו וסיים הקדוש. מטה משה (סימן תכ״ט) בשם הרוקח[100]. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״א)

רו) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. סיים הטור, ויאמרו אותו ביחד, שהעדים צריכים להעיד ביחד. וכתב הרב מג״א [סק״י], וצ״ע, דבחו״מ (סימן כ״ח [סעיף ח׳-ט׳]) כתב, דכל אחד אומר בפני עצמו וכו׳. ע״ש. ואמת הוא דכל אחד נחקר עדותו בפני עצמו, שלא ישמע האחד דברי חבירו, מ״מ שניהם יחד צריכים לבוא לבית דין, וכל שבאו שניהם לבית דין להעיד, בין שכל אחד יאמר באתי להעיד על דבר זה בין שהאחד יאמר באנו להעיד, הו״ל מעידים ביחד, דפשיטא דאי אפשר שידברו שניהם בבת אחת ממש. וזהו שכתב הטור ״ועמדו שני האנשים״ [דברים י״ט, י״ז], ודרשינן אלו העדים שצריכים להעיד ביחד. ע״כ. ה״נ מה שאומר כל אחד ויכולו בפני עצמו אינו בתורת עדות, דהו״ל כאילו כל אחד מדבר על עצמו ולא על חבירו ג״כ, משא״כ מה שאומרים כולם יחד, זהו בתורת עדות. (נהר שלום – סק״ז)

הערות וציונים

98. וכן פסק בכף החיים (סימן רס״ח ס״ק ל״ז), ועיין עוד בסימן רע״א (סוף אות ס״ג). ועיין עוד בשלמי צבור (דף קצ״ו עמוד ד׳) מה שכתב בזה, ומסיק שכל המוסיף גורע. ע״ש. ולע״ד יש לישב המנהג הנ״ל על פי מ״ש בירושלמי (פרק ערבי פסחים הלכה ב׳), והובא בספר חזון עובדיה על הגדה של פסח (עמוד קט״ו) דברכת מעין שבע נתקנה במקום קידוש. ע״ש. ואם כן אפשר להוסיף בתחלתה יום הששי כמו בקידוש. **נאמ״ן ס״ט.** **99.** הביאו הרוקח בהלכות שבת (סימן מ״ט). ע״ש. **100.** פירושי סידור התפלה לרוקח (מהדורת ירושלים תשנ״ב ח״ב עמוד תע״ח).

אוצר ההלכה

רז) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב מג"א (סק"י), ויש לומר דמ"מ עבדין כת"ק, עיין בגמרא דסנהדרין (דף למ"ד [ע"א]). פירוש, אע"ג דקיימא לן דשומעין דברי אחד היום ודברי חבירו למחר, מ"מ עדיף יותר כש[ש]ומעין דבריהם יחד, וזה מודה לת"ק דעדיף יותר, לכך עבדין על צד היותר טוב. (בגדי ישע)

רח) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. וכתב המג"א (בסק"י) וז"ל: ויאמרו אותו ביחד, וצ"ע דבחו"מ (סימן כ"ח [סעיף ח'-ט'] כתב, דכל עד אומר בפני עצמו. ע"ש. וצ"ל כמו שכתב הסמ"ע (סימן כ"ח [סקל"ז]), דאחר שאמר כל עד בפני עצמו חוזרין ואומרים ביחד. ומ"מ למסקנה לא קאי הכי בסמ"ע. ויש לומר דמ"מ עבדינן כת"ק דרבי נתן [סנהדרין ל.]. עכ"ל. וביאור דבריו נראה לי, דהא בחו"מ (סימן ל' סעיף ט') איתא, דאין צריכין להעיד שני העדים כאחד, והיינו משום דקי"ל כרבי נתן. ומהא לא קשיא ליה להמג"א, היינו משום דאפשר לומר הא דפסק שם דאין צריכין וכו', היינו דאין עיכוב בדבר, אבל לכתחלה יש לנהוג כת"ק דרבי נתן, אבל מהא דסימן כ"ח משמע דנוהגין כן דכל אחד אומר בפני עצמו, אזה תירץ דמ"מ עבדינן כת"ק. וזו מה שרצינו לבאר. (אותות השמים – דרישת ארי – סק"ב)

רט) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. בט"ז (סק"ה), ומעומד כו', וסיים הטור ואומרים אותו ביחד. כצ"ל.
(שמן המאור)

ריא) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. באמירת ויכלו כתב הרב ט"ז [סק"ה] כי אין ליחיד לומר ויכלו, שהוא בשם עדות, ויחיד אין להעיד, ויאמר שלא לשם עדות. יע"ש. ולענ"ד נראה כי כיון שכל ישראל מעידים לזה שהקב"ה ברא שמים וארץ וינח ביום השביעי, והרי עדות דבר זה הוא דבר מצוה, וכי מי שיודע בחבירו שעשה איזה טובה ומצוה ומעיד עליו יחידי יש בו פקפוק, בודאי דלא, והרי קי"ל בהלכות עדות כי אפילו יחיד היודע עדות יכול להעיד, חוץ ממי שכבר עבר עבירה שלא יעיד יחידי משום מוציא שם רע, וכמו שכתב מור"ם בהגה חו"מ ריש סימן כ"ח. יע"ש. וכאן שהוא המעיד בדבר מצוה אפילו יחיד חייב להעיד, וזה ברור. (רוח חיים – סק"ב)

ריא) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. טעם אמירתו מעומד כתב רבנו הטור ז"ל, לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית, ודין העדים בעמידה. וכתב הרב ט"ז ז"ל (סק"ה), דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה, דהיינו עשרה. ואם ירצה היחיד לאומרו, לא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה. ע"כ. ומזה למד הרב בית מנוחה ז"ל (דף (טו"ב) [כ"ג] ע"ב אות ג') וחידש דין, דנשים באמירתן ויכולו בין בתוך התפלה בין לאחר התפלה, נראה דיש להם שלא להתכוון לשם עדות אלא כקורא בתורה, כיון דעיקר אמירת ויכולו הוא עדות, ונשים לאו בנות עדות נינהו. ע"ש.

ולענ"ד אמינא דאם באנו לחוש לזה, נאמר ג"כ דאין לומר אנשים ונשים יחד ויכולו, דכיון דנשים לאו בנות עדות, הרי כשהן מעידות עם האנשים גם עדות האנשים בטלה, כדקי"ל [חו"מ סימן ל"ו ס"א] עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ובהא נמי איתנהו באזהרה שלא יכוונו לשם עדות אלא כקורא בתורה. וכי אתית להכי לא סוף דבר נשים, אלא גם קטנים כבר עשר כבר י"ב שלמדו מבית רבם דאמירת ויכולו הוי עדות, אם הם מתפללים עם הגדולים בטלה עדות כולם, כיון שנצטרפו הקטנים עם הגדולים יחד, ופחות מבן שלש עשרה לאו בר עדות הוא. וכמעט לא משכחת לה עשרה מישראל שמתפללין דליכא בינייהו קטנים המתפללים עמהם. ואדרבא, כתב הרד"א ז"ל [סדר מעריב של שבת עמ' קמ"ז], דאנו צריכין לשתף באמירת ויכולו לכל ישראל, גדולים וקטנים, טף ונשים. ע"ש. וכפי דבריו יש להזהר הגדולים לקטנים שלא יכוונו לשם עדות, אלא כקורא בתורה, ואין מי שנזהר בזה, והוא דבר הרגיל נעשה בכל דור ודור בפני גאוני הדור ואין מוחה.

ברם לפק"ד אחהמ"ר, אי לאו דמסתפינא מהרב ט"ז והרב בית מנוחה ז"ל, הוה אמינא דעדות כי האי אפילו נשים כשרות להעיד, וכל שכן עד יחיד, דעד כאן לא פסלי עדות נשים אלא כי הוי עדות שלימה, דלא ידעינן ההוא סהדותא אלא מפומייהו, וכיון דנשים וכן עד יחיד לא חזו לעדות, מיפסלי, אבל עדות כזה המפורסם וגלוי בפי כל אשר בשם ישראל יכנה, שכל העולם אומרים כן כי השי"ת ברא עולמו בששה ימים ונח בשביעי, בכי הא אפילו נשים כשרות, וכל שכן איש יחיד, כיון דבלאו סהדותייהו כל הברואים יעידון יגידון על הדבר הזה. ולמדתי כן מדברי הרב הגדול מהרימ"ט ז"ל ח"א (סימן נ"א) שכתב בההיא דאמרינן בפרק החולץ [יבמות לט:] גבי הכרת היבם, דקי"ל שכותבין ואשתמודענוהי דהדין פלוני אחוה דמיתנא, אפילו שמה שידעו הדיינים דבר זה אינו אלא מפי קרוב או אשה, דלדבר זה מהני עדותם, כיון דאינו אלא גילוי מלתא, שכל העולם ג"כ אומרים כן, ודמי קצת להההיא דאיש ואשה שבאו ממדינת הים, זאת אומרת זה בעלי וזה אומר זו אשתי, שהוחזקה לאשת איש, וסוקלין ושורפין על החזקות וכו'. ע"ש. נמצא דהיכא דנשים מעידות עדות מפורסם שכל העולם אומרים כן, נאמנות, ומקבלינן סהדותייהו, דכוותה עדות זה דאמירת ויכולו, שכל איש ישראל ברור לו כן, והמפקפק בזה הוא מכלל המינים, מחזיק בסברא כוזבת דהעולם קדמון, א"כ גם אם מכוונות הנשים באמירתם לשם עדות, וגם אם אומרות אותו עם האנשים, עדות כולם קיימת. וכל שכן עדות איש יחיד. כנלע"ד.

ושוב ראיתי דסברת הרב ט"ז ז"ל הלזו אינה מוסכמת, שהרי כתב הרב תוספת שבת ז"ל (סק"י) משם הרב מטה משה ז"ל, דאם שכח לומר ויכולו בבית הכנסת, אומר אותו שבקידוש מעומד, שלא כדברי הרב ט"ז ז"ל. וכן משמע מדברי הרב מג"א ז"ל. ע"ש. ודברי הרב מטה משה ז"ל הם בסימן תכ"ט, והתם מייתי מעשה רב מרבנו קלונימוס שפעם אחת שכח לאומרו

אוצר ההלכה

בתפלה, ולאחר שישב על השלחן נזכר, ועמד ולקח כוס ואמר ויכלו עד לעשות, ואח"כ ישב במקומו, ואמרו לו בני ביתו, למה עמדת, ואמר, שכחתי לומר ויכלו, ויש לי לומר, ואהיה שותף להקב"ה, ועל כן צריך אני לעמוד. ע"ש. ועל כרחין שכיוון ג"כ להעיד באמירתו, דאי משום קריאה בעלמא לא היה צריך לעמוד.

ובזה יש ליישב מה שהקשה הרב פמ"ג ז"ל בחלק משבצות זהב (סק"ה) על דברי הרב ט"ז ז"ל הנזכרים וז"ל: והא דשבת דף קי"ט [ע"ב] אפילו יחיד האומר נעשה שותף, מיירי בתוך התפלה, אבל לאחר התפלה לא וכו'. ולפי זה מה שנוהגין לעמוד בקידוש כשאומר ויכולו ביחיד, איני יודע טעם לזה, דאין ביחיד עדות, אם לא כשיש בבית מנין, אז יש לומר כן וכו'. ע"ש. והאמת דכל זה קשה לשיטת הרב ט"ז ז"ל דסבירא ליה דעדות יחיד גם לאמירת ויכולו לא מהני, ברם לפי דרכנו ניחא, דמ"ש בשבת דאפילו יחיד האומר ויכולו נעשה שותף, אפילו דאיירי באותו ויכולו שאחר התפלה, לא קשיא, דנהי דצריך להדר לכתחילה אחר מנין בערבית גם מטעם ויכלו להעיד עדות זה בעשרה, וכדכתב הטור, ואומרים ביחד על דרך "ונקדשתי בתוך בני ישראל" [ויקרא כ"ב, ל"ב], כמו שכתב הרב ז"ל שם, מ"מ אם אין לו מציאות להתקבץ אליו מנין עשרה, וכגון שהוא בדרך וכיוצא, לא מפני זה ימנע מלומר ויכולו מעומד ולכוין לשם עדות, בין לאחר התפלה ובין בקידוש, כיון דעדות כזה גלוי וידוע לכל, מקבלינן עליו עדות יחיד מק"ו דקרוב ואשה.

ועל כן נהגו לעמוד בקדוש כשאומרים ויכולו ביחיד, דעדות כזה מהני אפילו ליחיד, וכן שכן למה שכתב הרב מחצית השקל ז"ל (סקי"א) [סק"י] וז"ל: ואע"ג דקי"ל בדיני ממונות כרבי נתן [סנהדרין ל.], מ"מ בעדותנו הנוגע לכבודו יתברך מחמירין לצאת אף אליביה דת"ק, וצריכין להעיד יחד. ע"כ. דלפי זה אפילו במידי דגבי עדות אינו מחוייב להעיד, כמו קטן ונשים ועד אחד וכיוצא, בעדות כזה ראוי להחמיר שיהיו כולם מכוונים להעיד בכבודו יתברך, דלא נפיק מיניה שום חרבה אם יעידו אותם שאינם ראויים להעיד בדיני ממונות, ולכך נקטו בסתם [שבת קיט.] כל האומר ויכולו, לטפויי כל הנך דראוי לומר עליו וסר עונך, ולא שייך לומר עדות שבטלה מקצתו וכו'.

כי מזה נהלך ברג"ש במה שראיתי בסה"ק להרב בית עובד ז"ל בחידושיו על או"ח סימן זה, שהקשה על מ"ש בארחות חיים (דף ס"א ע"ד [דין תפלת ערב שבת] אות יו"ד) ויתר הראשונים ז"ל, אההיא דכל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו שני מלאכי השרת אומרים לו וסר עונך [שבת קיט:], דהכוונה דבשבועת העדות כתיב "אם לא יגיד ונשא עונו" [ויקרא ה', א'], ועל כן זה שכבר העיד אומרים לו וסר עונך, אותו עון שהיה לך אם לא היית מגיד. והקשה הוא ז"ל על זה, דאין טעם זה מספיק, דהרי עד אחד כיון דאין עדותו עדות אינו מוזהר בלאו דאם לא יגיד. עיין דרך המלך (דף [מ"ח] ע"ב) באורך. ולפי מה שכתבנו טעם זה מספיק, דשנייא האי סהדותא שכל העולם אומרים כן, ואפילו עדות יחיד ועדות אשה מהני, ובכי הא אפשר דישנו באם לא.

ובני בכורי הי"ו הקשה עוד עליו, דזה שכתב דעד יחיד אינו מוזהר באם לא יגיד, נראה דאינו מוסכם, דהן אמת שכן כתב הרב אורים ותומים ז"ל (סימן כ"ח סק"א) דעד אחד לא עבר באם לא יגיד אלא דחייב מדבריהם להעיד, מ"מ פוק עיין למוה"ר הגדול חקרי לב ז"ל חו"מ (ח"א סימן י"ד) המציא מחלוקת בזה, ובסוף דבריו כתב דדעת הרמב"ם ז"ל [הלכות עדות פ"א ה"א] והרב החינוך ז"ל [סימן קכ"ב] דאפילו עד יחיד חייב להעיד דבר תורה, ושכן דעת הרב מוהר"ש יונה והרב הסמ"ע [חו"מ סימן כ"ח סק"ט] והרב ראש יוסף ז"ל [חו"מ סימן כ"ח] ושכן נראה דעת הטור ז"ל [שם]. ע"ש. א"כ לדידהו שייך שפיר לומר גם ליחיד וסר עונך. אלו דבריו הי"ר. (פתח הדביר ח"ג – סק"ז)

ריב) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב הטור, ומעומד משום שהוא עדות כו'. נ"ב: עמ"ש הרב מג"א (בסק"י), דבחו"מ סימן כ"ח [ס"ח] כתב, דכל עד אומר בפני עצמו. ועמ"ש הרב מגלה עמוקות באופן קמ"ג. עמ"ש הרב נהר שלום בס"ז [סק"ז][101]. ועמ"ש הט"ז (בסק"ה), דאם נתאחר בתפלתו או שמתפלל ביחיד אין ליחיד לאומרו דרך עדות אלא כקורא בתורה. ע"כ. עיין שלמי חגיגה (דף קצ"ו ע"ג).
(דברי מנחם – הגה"ט סק"ח)

ריג) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. [הערת מהרש"ם: בטור ומג"א [סק"י] כתבו שיאמרוהו ביחד. ובאליה רבה [סקי"ג] ואשל אברהם [סק"י] דגבי דיני נפשות אפשר דבעי יחד. עיין רמב"ם (פ"ד מעדות ה"א) עדי נפשות וכו' וצריכים להעיד כאחד וכו'. אבל התם בא למעט עדות מיוחדת. ומצאתי בב"י אה"ע (סימן קנ"ד [ס"א]) בשם אגודה [יבמות סימן ע"ז], לענין הטוענת על בעלה שרועה זונות, וכתב וז"ל: גם אמרתי שיעידו עדים זה שלא בפני זה ויחקרו אותם בדרישה וחקירה כמו על דיני נפשות. עכ"ל. ונראה מזה דגם בדיני נפשות מעידים זה שלא בפני זה]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"י)

ריד) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב במג"א (סק"י), מפני שהעדים צריכין להעיד ביחד ומעומד, לפיכך צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד. וצ"ע דבחו"מ סימן כ"ח [סעיף ח'-ט'], דכל עד אומר בפני עצמו. וצריך לומר כמו שכתב הסמ"ע [סקל"ז], דאחר שאמרו ביחד חוזרים לומר כל אחד בפני עצמו, ומ"מ למסקנא לא קאי הכי. ועיין בתוספת שבת [סק"י] ומחצית השקל, דהכא עושין להיפך, דקודם אומרים כל אחד בפני עצמו, ואח"כ ביחד. וגם למה צריך ביחד. ועיין באליה רבה [סקי"ג] דיש לומר דדומה לדיני נפשות, דמחלל שבת במיתה. ולפי מה שכתבתי לעיל[102] י"ל לפמ"ש הר"ן בפרק מי שאחזו [גיטין לה: ד"ה ולא], והובא בב"י חו"מ (סימן ל' [ס"ו]), דעדות אישות צריך

101. נדפס לעיל אות ר"ו. **102.** נדפס לעיל אות י"א.

אוצר ההלכה

להיות ביחד כדיני נפשות, ה״נ הוה כעדי קדושין וחופה וכנ״ל. אמנם מה דצריך שני פעמים, קודם כל אחד בפני עצמו בלחש, ואח״כ בקול רם ביחד, נ״ל דהנה הטור כתב, ויש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב״ה על מעשה בראשית וכו׳, משמע דמהאי טעמא ג״כ צריך לומר בקול רם, דמה שכל אחד אומר בלחש אינו בגדר עדות, דמי שומע, והוי רק כדברים שבלב, והנה קיימא לן [חו״מ סימן ל״ו ס״א] נמצא אחד קרוב או פסול, עדות כולם בטל, ואף שיעידו אח״כ הכשרים לבד לא מהני, כמבואר בסמ״ע (סימן (למ״ד) [ל״ו סק״ז וסימן מ״ה [סקל״ד])], והנה על ידי התפלה ואמירת ויכלו בלחש בתפלה נמחל העוונות, כמבואר בפרק כל כתבי [שבת קיט:], דהמתפלל בערב שבת ואומר ויכלו אומרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר, על כן יכולין אח״כ לומר בקול רם ביחד, ואין חשש דנמצא פסול מחמת עונות, משא״כ אם לא היה אומרים תחלה כל אחד בלחש, דעדיין לא נמחלו העונות והיו אומרים קודם בקול רם ביחד. אבל חשש קורבה אי אפשר לתקן, דבלאו הכי הוא אבינו ואנו בניו. (ערך שי)

רטו) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב הבאה״ט (סק״ח), וכתב הט״ז (סק״ה), יחיד המתפלל אין חוזר וכו׳. ואליה רבה [סקי״ד] כתב דיחיד יאמר ג״כ אבל לא בעמידה. משבצות זהב [סק״ה]. ועיין באשל אברהם [סק״י], דממטה משה [סימן תכ״ט] שהביא המג״א (סק״י) משמע דיחיד ג״כ יאמר בעמידה. באתה קדשת צריך להפסיק בין לשמך תכלית. בויכולו יפסיק בין אלקים ובין את. משבצות זהב [שם] בשם אליה רבה [סק״א]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ח)

רטז) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. עיין מג״א (סק״י). נ״ב: ולי נראה דנדון דידן לא דמי לעדות ממון אלא לעדות נפשות, דכיון שהוא מעיד שיום זה הוא שבת (עיין סנהדרין (דף ס״ה ע״ב) מי יימר דהאידנא שבת) ולא יום אחר, א״כ מחלליה מות יומת, וכיון דכתיב ״לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת״ [דברים י״ט, ט״ו], על כן צריך לומר אותו ביחד, דהי תרי מינייהו מפקת (ועיין מה שכתוב בחו״מ שם סימן כ״ח ס״א בהגה). ונדון דידן לא דמי לשעת קבלת העדות אלא לשעת העדות בעצמו, על שרואה שהתחיל יום השבת. וז״ל הרמב״ם רפ״ד מהלכות עדות: עידי נפשות צריכים שיהיו שניהם רואים את העושה עבירה כאחד, וצריכים להעיד כאחד, ובבית דין אחד. יע״ש. (מגן בעדי)

ריז) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב מג״א (סק״י), ויאמרו ביחד. ועיין ט״ז [סק״ה]. ונראה פשוט דבתוך כדי דבור של הצבור ודאי הוה כמו ביחד כמו שהוא גבי עדות, כמבואר בשבועות דף ל״ב [ע״א] כל אחד בתוך כדי דבורו של חבירו. (חבל יוסף – גנזי חיים)

ריח) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. עיין ט״ז (סק״ה) דיחיד אינו חוזר לומר ויכלו, דאין עדות ליחיד. ובעניי צ״ע, דודאי עיקר העדות הוא לעצמו שמאמין במעשה בראשית, כמו שאומר העקידה, דלאחרים איך יעיד מה שלא ראה. ובש״ס ([שבת] דף קי״ט [ע״ב]) דאיתא בגירסא שלנו דאף יחיד המתפלל אומר ויכלו, ה״נ י״ל דקמ״ל דלא תימא דהוי כעדות לאחרים ואין אומר ביחיד אף בתפלה, קמ״ל כיון דעיקר העדות לעצמו. א״כ ה״נ י״ל דאף החזרה אומר אף יחיד. ואף דודאי כיון דחז״ל קראוהו מעיד יש לו דין עד, ויתפלל להקב״ה שיהיה עד כשר, ועל זה אמרו [שבת קיט:], דבמקדש וכו׳ אומרים לו וסר עוניך וחטאתך יכופר, מ״מ אין שייך להחמיר. וגם מה שכתב הט״ז כשאומר ביחיד לא יכוין לשם עדות, לא אדע מה איסור יש בעד המעיד בינו לבין עצמו. (גנזי חיים – סק״ה)

ריט) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב הט״ז (סק״ה), ואומרים אותו ביחיד כו׳. נ״ב: צריך לומר ״ביחד״, כלומר בעשרה. (יגל יעקב)

רכ) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. כתב הטור (סימן רס״ח), ויש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד כו׳. נראה דלהאי סברא אין צריך לטעם שכתבו התוס׳ [פסחים קו. ד״ה זכרהו] והרא״ש [שם פ״י סימן ט״ו], דנהגו לאומרו אחר התפלה משום שבת של יו״ט, אלא אומרין אותו כל הצבור יחד בקול רם, וזהו כאילו מכריזין ומעידין בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי. והא דבעינן יחד דבזה איכא היכרא ופרסומא מלתא טפי, וכן קול רם ומעומד. ולא קשיא מה שהקשה מג״א [סק״י] מדין עדות דאין צריך יחד, דהכא לא מנכרא מלתא אלא יחד. ונראה דלטעם זה אין היחיד כופל ויכולו[103], דביחיד ליכא רק קול רם, שבתפלה אמר בלחש, ומשום זה לחוד אפשר דאינו צריך לכפול. ולטעם התוס׳ והרא״ש אפשר דגם היחיד כופל, כיון דשבת של יו״ט אומרו אחר התפלה. ומיהו בשבת של יו״ט אף היחיד אומרו, משום שהוא חוב לאומרו, כדאמר (שבת דף קי״ט ע״ב) אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, שזה כולל אמירתו בתפלה בכל שבתות השנה ואמירתו אחר התפלה בשבת של יו״ט. והנה יחיד המתפלל או שסיים תפלתו אחר שאמרו הצבור ויכולו, אומר ויכולו משום טעם התוס׳ והרא״ש, ואפשר דאינו צריך לא קול רם ולא מעומד, דלא מצינו זה בפוסקים, ואין לנו לחדש דברים. וכן ויכולו שאומר על הכוס להוציא בני ביתו. ונראה דאין להדר אחר שנים, דלא מצינו בפוסקים הידור של שנים, ויש לחוש דמחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית.

ודט״ז [סק״ה] כתב דיחיד לא יאמר ויכולו דלא שייך עדות ביחיד. והדברים תמוהים, דודאי גם יחיד אומר בתפלה ולאחר התפלה בשבת של יו״ט, ויש לו מעלה שאמרו חכמים

הערות וציונים

103. כלומר שאין צריך לחזור ולאמרו לאחר התפלה.

אוצר ההלכה

כאילו מעיד על הקב"ה שברא עולמו כו' [104][כ"ה גירסת הרא"ש פרק ערבי פסחים סימן ט"ו], אלא דהכא בהתפלל כבר קיים המצוה ולא שייך לכפול המצוה, ומיהו כיון שנהגו כן משום יו"ט, שפיר עביד, ויעיד, ומה בכך, שעיקרו מצוה ואמונה וקבלת שבת.

ומה שכתב המשנ"ב [ביה"ל ד"ה ומעומד] למהר התפלה כדי שיאמר ויכולו עם הצבור, צ"ע, דכיון דעיקר מעלת ויכולו הוא יוצא בתפלה שאומר עם הצבור, ואינו אלא הידור בעלמא אחר התפלה, ולא הוזכר בגמרא, ומעלת המאריך בתפלתו נתבאר בגמרא [ברכות לב:], אין ראוי לקצר בשביל זה. ואפילו ביו"ט אין ראוי לקצר, כיון דלא הוזכר בגמרא שיאמר הצבור. ומיהו מהא דאמר שבת (דף קי"ט ע"ב) אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכולו, משמע דצבור עדיף, וצ"ע. (חזון איש – סימן ל"ח סק"י)

רכא) שם ואומרים אותו בקול רם ומעומד. במג"א (סק"י), מ"מ אם שכח לאמרו בביהכנ"ס וכו'. נ"ב: לכאורה לפי מה שכתב המחבר סימן רע"א סעיף י' דגם בקידוש צריך לומר ויכלו מעומד, ומה כוונת המטה משה [סימן תכ"ט]. אלא כוונתו לפי מה שכתב הרמ"א שם בהג"ה משמע דלא בעינן בקידוש לומר ויכולו מעומד, ולזה נתכוון המטה משה. ודו"ק.
(אהל ברוך)

רכב) שם בקול רם ומעומד. שמעתי (שאינן) [שאין] לומר הרבון מה שנרשם בתיקוני שבת, רק בין מנחה למעריב. ואמינא אנא טעמא, שהרי אומר, ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור כו', ואשנה ואשלש. פירוש, שר"ל דהיינו ויכולו שזהו עדות שהקב"ה ברא בששה ימים כו', וכל צבאם. ואשנה, פירוש פעם אחרת, דהיינו מה שאומרים אחר התפלה. ואשלש, להעיד על כוסי, דהיינו מה שאומר בביתו בקידוש, והכל לשון להבא. וכן מה שאומר צוה למלאכיך שיברכונו, אם אומר זה בביתו הרי זה תפלת שוא, שהרי כבר ברכוהו, או להיפך ח"ו כבר קללוהו. אלא שמזה אין קפידא, שאפשר (ששינה) [שישנה] לומר והעדתי ושניתי כו'. רק זה שאמר צוה למלאכיך זה ודאי אינו נכון לאומר בביתו. (אלף המגן)

רכג) שם ומעומד. יש לדעת בכל מילי דאמרינן בהו דצריך לעשותם או לאומרם מעומד, כגון אמירת ויכולו שלפנינו, דהצריכו לאומרו מעומד, דמתורת עדות נגעו בה, דכתיב "ועמדו שני האנשים" [דברים י"ט, י"ז], וכן ספירת העומר, דדרשו [פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) ויקרא כ"ג, ט"ו] אל תקרי בקמה אלא בקומה, והנחת תפלין של ראש, וכיוצא בהם כמה מצוות, אי סגי בשיניח רגלו אחד על הארץ בזקיפה ורגלו אחד על הספסל מתוח עד הארכובה כמנהג המתחיל לעמוד, אי כהאי גוונא חשיבא עמידה, כיון שעל כל פנים הרי כל גופו זקוף כשיעור זקיפתו, כששתי רגליו דורכות על הארץ, או דאמרינן כל שרגלו אחד על הארכובה כפול ומונח על הספסל לא מיקרי עמידה, דמיחזי כאלו חצי גופו יושב עדיין על הספסל.

הנה בפ"ב דזבחים (דף כ"ד ע"א) לענין עבודת מקדש דבעינן מעומד, דכתיב "לעמוד לשרת" [דברים י"ח, ה'], מייתי ברייתא דתניא, רבי אליעזר אומר רגלו אחת על הכלי ורגלו אחת על הרצפה, רגלו אחת על האבן ורגלו אחת על הרצפה, רואין כל שאלו ינטל הכלי ותנטל האבן יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד, עבודתו כשרה, ואם לאו עבודתו פסולה. ע"כ. נראה דהגם שאין שתי רגליו על הרצפה, כל שנסמך כל הגוף על רגלו שברצפה קרינן ביה לעמוד לשרת ועבודתו כשרה, ונימא דהוא הדין לנדון דידן. ברם נראה דאינו ענין לזה כלל, דהתם שאני, דעכ"פ שתי רגליו פשוטות כדרך עמידת כל אדם, אלא שהניח רגלו אחת על האבן, ומשום חציצה נגעו בה כדמוכח ממתניתין דהתם (דף ט"ו ע"ב), וקמ"ל תנא דברייתא דלא חשיב חציצה אלא אילו ינטל האבן שתחת רגלו ויפול, אבל כל שיכול לעמוד על רגלו שבארץ לא מיקרי חציצה, כיון שעכ"פ שתי רגליו פשוטות והוא עומד עליהם, אלא שרגלו אחד אינו נוגע בארץ. ברם הך דנדון דידן שניא היא, שהרגל האחד אינו פשוט ועומד, אלא מתוח ושוכב על הספסל, ונמצא דחצי גופו יושב על הספסל ואין כאן עמידה לגמרי, וא"כ אפשר דאף אם ינטל הספסל ויכול לעמוד על רגל אחד, כיון שרגלו כפול שוק על ירך לא מיקרי עמידה. וכל שכן דהסברא מחייבת דבהנטל הספסל אין אדם יכול לעמוד על רגלו אחד פשוט ורגלו אחד כפוף אלא רגע קטן, ולא כל השיעור הצריך להיות בעמידה.

ורב רחומאי הרב הכולל כמוהר"י די שיגורה נר"ו אייתי סיעתא לדברי אלה מדאמרינן התם בזבחים (דף י"ט ע"ב), ת"ר כיצד מצות קידוש, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש. רבי יוסי ברבי יהודה אומר מניח שתי ידיו זו על גב זו, (ומ"ג) [ועל גבי] שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש. אמרו לו הפלגת, אי אפשר לעשות כן. ופירש"י, הפלגת דברים ממדת כל אדם, דאי אפשר לו שלא יפול. ע"כ. ופריך תלמוד, שפיר קאמרי ליה. אמר רב יוסף וחברו מסייעו. מאי בינייהו, אמר אביי עמידה מן הצד איכא בינייהו. ופרש"י ז"ל, עמידה מן הצד, כגון זו, שאינו עומד בלא סיוע, דלרבנן לא הויא עמידה, ואנן עמידה בעינן, כדמפרש לקמן. ע"כ. והרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ביאת מקדש הט"ז) פסק כת"ק. וע"ש להרב תנא במשנה למלך ז"ל הלכה טו"ב. והתוס' ז"ל (שם ד"ה עמידה) למד מדין זה לענין קריאת ספר תורה דצריך לקרות מעומד, דבעי לת"ק עמידה גמורה ולא מן הצד. ע"ש. הרי דכשחבירו מסייעו ומסמיכו, שזה עמידה מן הצד, לת"ק דברייתא דקי"ל כוותיה לא מיקרי עמידה, ופסל עבודה, הוא הדין בסומך רגלו עד הארכובה על הספסל דלא מיקרי עמידה,

הערות וציונים

104. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

דמה לי חבירו מסייעו מה לי הספסל מסייעו, הרי בתרוייהו אינו עומד על שני רגליו בלתי סמך. ומינה לאמירת ויכולו דמתורת עדות נגעו בה, דכתיב "ועמדו שני האנשים" [דברים י"ט, י"ז]. וכן כל מילי דמצוה דצריכין מעומד, בעמידה כזו לא נפיק. כי מכל זה נראה לכאורה דמצד הדין הגמור לא מהני עמידה הלזו.

מיהו נראה דיש לחלק, דשאני עבודת בית המקדש דחיוב העמידה בו הויא דאורייתא, ומקרא מלא הוא "לעמוד לשרת" [דברים י"ח, ה'], ולהכי כל דלאו עמידה גמורה היא יש להחמיר ולפסול עבודה, ברם כל הני דקמן דמצרכי בהו להיות עשייתן או אמירתן מעומד, אין חיובן אלא מדבריהם, וא"כ אפשר דלא דייקינן כולי האי ובעמידה כל דהו סגי, ואפילו חברו מסייעו. והוא הדין נמי במותח רגלו עד הארכובה בספסל והוא עומד מלא קומתו כאלו עומד על גבי קרקע בשתי רגליו, אפשר דשפיר דמי. ויש להביא ראיה לזה, שהרי גבי דיינים ועדים דקי"ל [שבועות ל:] דיינים בישיבה ועדים ובעלי דין בעמידה מדכתיב "ועמדו שני האנשים", הוכיח הריב"ש ז"ל בתשובה (סימן (רס"ז) [רס"ו ד"ה ועוד שאף]) מסוגיית זבחים הנזכרת, דסמיכה לא חשיבא עמידה, וממילא חשיבא ישיבה לגבי הדיינים דצריכים להיות יושבים בשעת קבלת העדות, ופסק כן מרן ז"ל בחו"מ (סימן כ"ח [ס"ו]), ואפ"ה חזינן למור"ם ז"ל במפה שם בחו"מ (סימן טו"ב ס"א) לענין עדים ובעלי דין דצריכין להיות בעמידה, דאם היו נסמכים שפיר דמי. וכתב הרב הסמ"ע ז"ל שם [סק"ה] דטעמו משום דעמידת העדים מדבריהם, וקרא דועמדו אסמכתא בעלמא, ולכך תפסינן הכא לקולא והכא לקולא, גבי דיינים חשיבא ישיבה, וגבי עדים חשיבא עמידה. ע"ש, ולמרן החביב"ב ז"ל בחו"מ (סימן כ"ח סוף הגהב"י), ולהרב מטה שמעון ז"ל שם [הגב"י סקס"ח], ובסימן טו"ב (הגה"ט אות ב').

והשתא כי היכי דבסמיכה דפשיטא ליה להריב"ש דהוי ישיבה גבי דיינים, והיינו בשאם ינטל אותו דבר שנסמך עליו יפול הנופל ממנו, אפ"ה גבי עדים מקילינן לאחשיבה כעמידה משום דהוי דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, נילף מינה דהוא הדין בעמידה כי האי, דקאי חד כרעא אארעא וחד כרעא מתוח על הספסל, דאפילו אי נימא דגבי מילי דאורייתא כעבודת מקדש וכיוצא, עמידה כי האי דינה כישיבה, מ"מ לגבי הני מילי דלא בעו עמידה אלא מדרבנן, כגון הלל(ו) [ו]אמירת ויכלו, דתרוייהו מתורת עדות נגעו בה, עיין להרב פרי חדש ז"ל לקמן סימן תכ"ב [ס"ז], וגבי עדות גופה הוי אסמכתא כנזכר, וכן גבי ספירת העומר, דהיא גופה איכא מאן דאמר דבזמן הזה אינו אלא דרבנן, כל שכן עמידה בשעת הספירה, מדכתיב "בקמה" דהוי אסמכתא קלה, כמו שכתב ה"ה חיד"א ז"ל בכמה דוכתי, וק"ו בהנחת תפלין, שפיר דמי מעומד לפי הטעם שכתב הרב מהר"א קופ"ינו ז"ל, והביא דבריו מרן החביב ז"ל בכנסת הגדולה לעיל סימן כ"ה [הגה"ט], דמה שיש לעמוד בהנחתן הוא משום דכתיב "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" [דברים כ"ח, י'], ולא מתחזי שפיר אלא בעמידה, דגם אם יעמוד ברגלו אחת על הארץ ורגלו אחת על הספסל נראין תפלין שפיר דמי כמו בעומד בשתי רגליו ממש. כי מזה נראה דבכל הני כיון דרבנן הוא דהצריכו בהו עמידה, דעמידה כל דהו סגי, ואפילו לכתחילה, וכדכתבו הריב"ש ומור"ם ז"ל גבי עדות כנזכר.

וחילוק זה שבין דאורייתא לדרבנן ראיתיו גם בדברי הרב לבושי שרד ז"ל לעיל ריש סימן קמ"א באופן אחר, שעל מה שפסק מרן ז"ל שם [ס"א] לענין קריאת ספר תורה דצריך לקרות מעומד, ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור, כתב הרב מג"א ז"ל (סק"א) משם הרב ב"ח ז"ל [סימן תר"צ אות א'] דאפילו בדיעבד לא יצא, וכתב על זה, אבל ממה שכתב הרב ב"י בשם רש"י [מגילה כא. ד"ה מה] משמע דדוקא לכתחילה קפדינן, אבל בדיעבד יצא. וכן משמע מסוף פ"ז דסוטה [מא.], דאמרינן דהמלך קורא יושב, ואם איתא דאפילו דיעבד לא יצא, משום כבודו של מלך לא שרי לכתחלה, וכהאי גוונא דייקינן בחו"מ [בב"י] סימן כ"ח [מחודש ז'] גבי עדות. ויש לחלק. ע"כ. וביאר דבריו הרב לבושי שרד ז"ל, דגבי עדות הוכיחו הפוסקים דאם העידו מיושב כשר בדיעבד מדתנינן[105] [שבועות ל:] בעד תלמיד חכם התירו להעיד מיושב משום כבודו. ועל זה כתב דיש לחלק דעמידת עדים הוי מדאורייתא, דכתיב "ועמדו שני האנשים", משום הכי אי הוה פסול דיעבד לא היו מתירין משום כבוד תלמיד חכם, אבל הקריאה מעומד הוא רק מדרבנן, משום הכי יש לומר דאע"ג דאסור בדיעבד, מ"מ התירו במלך. אי נמי יש לחלק בין כבוד מלך לכבוד תלמיד חכם. עכ"ל. הרי לפום פירושא קמא מחלק הרב בדין זה דמעומד בין דאורייתא לדרבנן ובדרבנן יש להקל.

אלא דדבריו ז"ל בפירוש זה אחהמ"ר תמוהים לע"ד, דהרי עמידת העדים נמי אינו אלא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכדכתיבנא משם הרב הסמ"ע ז"ל, דמטעם זה התיר מור"ם להעיד בסמיכה לקולא, ונמצא דאין חילוק בין עדים לקריאת ספר תורה. ותו דאיך יתכן להחמיר בדרבנן דאפילו דיעבד אסור, ולהקל בדאורייתא להכשיר דיעבד, והרי במידי דאורייתא אין לחלק בין לכתחילה לדיעבד כנודע. ותו דאדרבא אשכחן חומרא בקריאת ספר תורה, דעם היותה מדבריהם אסרו בה סמיכה, מפני שנתינת התורה היתה באימה ויראה ברתת וזיע במעמד הר סיני, והחמירו בקריאתה, משא"כ גבי עדות דהויא דרבנן, ולא אשכחן חומרא כי האי. ועיין להרב פמ"ג ז"ל בחלק אשל אברהם שם (סימן קמ"א סק"א).

ומיהו נראה דהגם דמדינא נראין הדברים דשפיר דמי בכל הני מילי דרבנן לעמוד בכהאי גוונא חד כרעא אארעא כנזכר, מ"מ נכון הדבר לעמוד בהם עמידה גמורה שתי רגליו על הארץ, שהרי מדברי הזוה"ק (סדר תצוה דף קפ"ג ע"א) מבואר, דלפי סודן

הערות וציונים

105. אין זו משנה, אלא כך מבואר בגמרא שם.

באר הגולה

ל. טור מהא דשבת (כ"ז) [כ"ד ע"ב]:

מ. שם בשם אבי העזרי [ראבי"ה ריש סימן קצ"ו] והמרדכי פרק ב' דשבת [סימן רפ"ד] וסמ"ג בסימן י"ט [עשין דף ק"ב ע"א] בשם רבינו יצחק:

ח [ל]**אומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע** (פירוש, ברכת אל עליון קונה וכו'. רש"י שבת דף כ"ד ע"ב ד"ה שליח), [מ]**ואין היחיד אומר אותה:** הגה מיהו אם היחיד רוצה להמתין על עצמו יכול לומרה בלא פתיחה ובלא חתימה, וכן נוהגין הצבור לומרה עם השליח צבור בלא פתיחה וחתימה (פתוחים [עמוד קמ"ט] וכל בו [סוף סימן י"ח]):

אוצר ההלכה

של דברים כל מצוה שצריך לעשותה בעמידה צריך לעמוד ממש שתי רגליו על הקרקע, דשם בסוד ספירת העומר כתב וז"ל: ועל דא אנן עבדין חושבנא בקיומא על קיומנא קיימין וכו', וכן בכל זימנא דעאל בר נש לאינון יומין עלאין, בין בצלותא בין בשבחא, אצטריך לקיימא על רגלוי ירכין וגופא כחדא תמן ירכין וגופא לקיימא כדכורא דקיימא בחיליה, ולא כנוקבא דאורחהא למיתב. ע"כ. ומדדייק לפרש לקיימא על רגלוי ירכין וגופא כחדא, וביאר עוד ואמר כדכורא דקיימא בחיליה, נראה דבעי עמידה גמורה ששתי רגליו עומדות בארץ, שיהיה ירכין וגופא כחדא, ויקום כגבור ממש. אבל עמידה כזו שרגלו אחד מתוח בספסל עד הארכובה לאו שמה עמידה, דלאו ירכין וגופא כחדא קרינן ביה, אדרבא מורה חלישות, ואין זה עמידה שנצטוינו בה. ותו דעמידה כזאת מיחזי כרמות רוחא וגניבות דעת, שנראה כעומד ואינו עומד ממש, ואין זה מסוג מורא שמים וכבוד למצוה, ומשום שלא יהו מצות בזויות עליו ראוי שימנע עצמו מעמידה כזו, אלא להדר המצוה ולכבדה בעת עשייתה. וכבר אמרו רז"ל [תנחומא ויגש פסקא ו'] שהמצוה היא שלוחו של מקום ברוך הוא, ושליח המלך כמלך.

וכיוצא לזה כתב הרב ב"ח ז"ל (חו"מ סימן י"ז [אות ב']), דהגם דנהוג האידנא להושיב העדים מפני המחלוקת, מ"מ העדים והבעל דין עצמם, כל מי שנגע יראת אלהים בלבבו ועמדו אבותיו על הר סיני, יחוש לכבוד התורה והמצוה לקיים מצות ועמדו, אע"פ שיאמרו להם הדיינים מדרך המוסר שישבו, אינהו גופייהו יעמדו, וראוי להם להשיב לדיינים, אנחנו נעמוד לפני ה' ולפניכם, כי המשפט לאלהים הוא. ע"כ. הביטה וראה דהגם שהסכימו להושיב לעדים ובעל דין, הזהיר הרב ז"ל כי יעץ אלהים נצב בעדת אל, שלא ישגיחו להסכמתם, ויעמדו להתדיין ולהעיד, כי המשפט לאלהים הוא. כי ממנו נקח לכל עושה מצוה או מברך ברכה שהצריכו בה רבנן סבוראי ז"ל לעשותה מעומד, וכל שכן כשנעשית המצוה ברבים, דכל בי עשרה שכינתא שריא, ובבית הכנסת משכן השכינה, שכל מי שנגע יראת אלהים בלבבו לא יקל בעמידתו להיות חד כרעא אספסל. וכל שכן ביוה"כ יום אדיר בימי שנה שצריך לעמוד בו באימה וביראה דומיא דקריאת ספר תורה, דיש לו לאזור חיל ולעמוד שתי רגליו על הקרקע בעת שצריך לעמוד. וקוי ה' יחליפו כח. כנלע"ד כעת. והוא הדין בעמידה דשעת הקידוש, דהוי עדות לפני יוצר בראשית, דצריך עמידה גמורה שיעמדו רגליו על הקרקע ממש. וביחוד פוק עיין מה שכתב רבנו האר"י הקדוש ז"ל בפירוש שבסוף ספר התיקונים ([דפוס קושטא] דף ק"נ [ע"א]) בתשובת שאלה, ששם נאמר בפרטות על העמידה דקידוש ליל שבת בסוד הכתוב "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותך" [תהלים קי"ט, נ"ט], ד"עדותיך", הם נצח הוד יסוד, שושביני הכלה ועדיה, ואנו צריכין להעיד מעומד על תרין קיימין שני העמודים. ע"ש באריכות דבריו הנחמדים העומדים ברומו של עולם. (פתח הדביר ח"ג – סק"ח)

סעיף ח

רכד) סעיף ח' אומר שליח צבור וכו'. שאלה. שליח צבור בברכה מעין שבע יענה קדיש וקדושה, כיון דרבנן תקנו אותה משום סכנה קילא, דדינה כמו ברכות קריאת שמע, או דילמא לא יענה קדיש וקדושה כדין תפלה, יורינו ושכרו כפול מן השמים.

תשובה. בהשקפה הראשונה נראה דלא יענה קדיש וקדושה, דאע"ג דתקנו אותה משום סכנה, כתב בספר קדמון זה שמו נוהג כצאן יוסף, שהיא במקום חזרת התפלה כמ"ש שם (דף ט"ל (ע"א) [ע"ג]), וכיון דתקנו אותה במקום חזרה, אע"ג דנחתו לתקן אותה משום סכנה, עשו אותה במקום חזרה ממש. והא מצינו בחזרה של שחרית ומנחה נמי דתקנו אותה להוציא שאינו בקי, ובזמן הזה ליתיה להאי טעמא, דהא ברוב המקומות בקיאים הם, ואם ימצא מי שאינו בקי ג"כ לא מהני ליה החזרה, דהא צריך לכוין לכל מה שיאמר השליח צבור מתחלה ועד סוף, וקא חזינן דאין שום אדם מעמי ארצות מכוין לזה, ועם כל זה יש לה דין תפלה שאינו מפסיק השליח צבור לקדיש וקדושה וכל מידי בתפלת העמידה דלחש, ורק הצבור יכולים לענות קדיש וקדושה כשאומר שליח צבור החזרה, וכמו שכתב בכף החיים (סימן ח"י אות כ"ג), וא"כ הוא הדין הכא גבי ברכה מעין שבע, אע"ג דאמרו הטעם משום סכנה ועכשיו בטלה הסכנה, מ"מ כיון דבתחלת תקנתה תקנו אותה במקום חזרה, הוי דין דידה כדין חזרת שחרית ומנחה. כן יש לומר בהשקפה הראשונה מצד הסברה הישרה.

מיהו נראה דספק השאלה הנזכרת הוא תלוי בפלוגתא, דהרב פרי חדש [ס"ג] והרב מטה יהודה [סק"ד] בסימן תקפ"ב בדין המלך הקדוש בברכה מעין שבע, שטעה ואמר האל הקדוש, דהפר"ח סבירא ליה כיון דברכה מעין שבע תקינו אותה משום סכנה, אם טעה ואמר האל הקדוש אינו חוזר, וכן כתב מהר"ש גרמיזאן ז"ל. אך הרב מטה יאודה ז"ל הביא דברי שיורי כנסת הגדולה [שם הגב"י סק"ה] דסבירא ליה דחוזר, וגם הוא סבר כן דחוזר, משום דרבנן תקנו אותה כדין תפלה, והטעות שיהיה בה דינו כדין טעות שיהיה בתפלה. ע"ש. וא"כ נראה שגם נידון השאלה הוא קאי בפלוגתא הנזכרת דפר"ח ומטה יאודה ז"ל.

סימן רסח סעיף ח

אוצר ההלכה

והנה הרב מטה יהודה ז״ל הוכיח שהיא במקום תפלה ממש,

ממה שמצינו דהטועה בתפלה יוצא ידי חובה כשישמענה מפי השליח צבור, כמו שכתוב בסימן רס״ח [סי״ג]. ואע״פ שאין מזכירין בה ענין היום, מה בכך, מעיקרא לא תקנוה חכמים אלא בשבת בלבד ולא ביו״ט, ולפי תקנתם חזר להיות דינה כתפלה ממש, והטעות שיהיה בה דינו כדין הטעות שבגוף התפלה. עכ״ד. וראיתי להגאון חיד״א במחזיק ברכה (סימן תקפ״ב [סק״ג]) שכתב על דברי מטה יהודה הנזכרים וז״ל: עם האדון הסליחה, דאי מהא לא איריא, דנהי דיוצא בה הטועה בתפלה כמו שכתב מרן בסימן רס״ח, אמנם מעיקרא אינה חובה ולא נתקנה אלא מפני הסכנה, ומי זה אמר דעתה אחר התקנה הרי היא כגוף התפלה ואין להקל בה, ואין אנחנו אחראין לטועה בתפלה שיוכל לצאת, ומה גם דלא שכיח. ולא דמיא לתפלת ערבית דהויא רשות והאידנא קבעוה חובה, והרי הוא כמבואר וכו׳. עכ״ל. ולי אנא עבדא נראה דיפה הוכיח הרב מטה יאודה מדין הטועה דסימן רס״ח, דאם נאמר לא נתקנה ברכה מעין שבע בשביל הצבור אלא רק כדי להאריך השליח צבור הזמן בבית הכנסת ואין לה שייכות לצבור מצד חיוב התפלה, א״כ איך היחיד יוצא ידי חובת תפלה בשמעו ברכה מעין שבע, והלא דין זה לא נאמר אלא רק בחזרה של שחרית ומנחה דשייכי לצבור ג״כ, כי בהם מכוין להוציא מי שאינו בקי, ומוכרח לכוין לכל אחד מהצבור ששומעין תפלת החזרה ממנו, וכיון דשליח צבור מכוין בחזרה להוציא הצבור ידי חובתם אע״פ שהתפללו בלחש, להכי מי שטעה בתפלת לחש יוצא ידי חובתו בחזרה של שליח צבור, משום דאיכא כוונת שומע ומשמיע. אבל ברכה זו של מעין שבע, אם נאמר [ד]נתקנה רק לשליח צבור כדי להאריך הזמן בבית הכנסת ותקנו לו שיתפלל פעם שנית, איך יוצא הטועה ידי חובת תפלת לחש בה, והלא בעינן כוונת שומע וכוונת משמיע, ואין השליח צבור המשמיע מכוין להוציא שום אחד מן הצבור בברכה זו, אלא ודאי שברכה זו תקנו אותה חז״ל כמו חזרה של שחרית ומנחה, ולהכי יחיד הטועה בלחש שצריך לחזור ולהתפלל, יוצא ידי חובתו בשמעו ברכה זו משליח צבור.

ומה שכתב הגאון חיד״א ז״ל, דאין אנחנו אחראין לטועה בתפלה שיוכל לצאת, ומה גם דלא שכיח, לא ידענא מאי קאמר מני״ר בדברים אלו, והלא מדין זה שהיחיד הטועה יוצא ידי חובתו אנחנו באין ללמוד שברכה זו יש לה דין חזרה של שחרית ומנחה, וא״כ מאי אין אחראין דקאמר, ואם שכיח ואם לא שכיח מה בכך. ומה שכתב עוד, לא דמיא לתפלת ערבית דהויא רשות והאידנא קבעוה חובה, גם בזה לא ירדתי לסוף כוונתו ז״ל, דהאי טעמא דתפלת ערבית רשות נקטיה מרן בב״י ליישב הקושיא איך תועיל מעין שבע במקום שחייב להתפלל שבע ממש, ומתרץ משום דתפלת ערבית רשות הקלו בה. ע״ש. אבל באמת לענין הדין היכא דטעה בערבית אע״ג דהיא רשות חוזר, וא״כ הוא הדין בברכה מעין שבע שהיא החזרה שלה ראוי להיות כן.

איברא אע״ג דהגאון חיד״א ז״ל פקפק בדברי מטה יהודה ואזיל בתר סברת פר״ח ודעמיה, מ״מ סיים דעל פי הסוד אשר גילה רבנו האר״י ז״ל צריך להורות כדברי הרב מטה יאודה ז״ל וכהוראת הרב הכנה״ג ז״ל, וכנזכר במחזיק ברכה שם. ע״ש. והנה באמת בחזרה של שחרית שאמרו בה טעם על פי הפשט כדי להוציא שאינו בקי, מצינו לרבנו האר״י ז״ל דיהיב בה טעמא שהיא חיוב, וצריכה לכל הצבור אע״ג דהתפללו בלחש כולם. וכן בברכה מעין שבע נמי אמר להדיא שהיא חיוב כמו החזרה. ועל מה שתקנו מעין שבע ולא שבע ממש, נתן בזה טעם נכון על פי הסוד, וכמו שכתב בשער הכונות (דף ע׳ ע״ב [ענין ערבית של שבת ד״ה והנה]). ובאמת מצינו ראינו כי בעה״ק ירושלים תוב״ב שהיא אתרא דקבלו עלייהו הוראת מרן ז״ל בש״ע, וכבר פסק מרן ז״ל בשלחנו הטהור (סימן רס״ח סעיף יו״ד) דאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרים לבא, וכבר נהגו בכך בירושלים, עם כל זה אחר שבא חכם הוא רבנו הרש״ש ז״ל החליפו שיטה ונהגו שיאמרו מעין שבע בבית חתנים ואבלים, וכאשר העיד הרב פרי האדמה אשר נשתנה המנהג בזמנו. ועיין שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ח [ע״ב]) וחסד לאלפים [ס״ז]. נמצא עבדי מעשה רב בברכות לשנות המנהג משום דאזלי בתר רבנו האר״י ז״ל דגילה שברכה מעין שבע היא חיוב במקום חזרה. וגדולה מזו מצינו לרבנו הרש״ש [נהר שלום דף ל״ב ע״ב ד״ה יו״ט] דסבירא ליה שגם ביו״ט של פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, היפך כל הפוסקים הפשטנים דאזלי בתר טעמא דאמור בה רבנן לפי הפשט.

הנה כי כן, בענין השאלה הנזכרת יש להורות שלא יענה השליח צבור קדיש וקדושה בברכה מעין שבע, כי דין חזרה דשחרית ומנחה יש לה, וכן המנהג פשוט. והשי״ת יאיר עינינו באור תורתו, אמן כן יהי רצון. (שו״ת רב פעלים – ח״ג סימן כ״ג)

רכה) שם אומר שליח צבור ברכה אחת. נוהגים החזנים לכרוע בתחילת הברכה כמו בברכת אבות. ולכאורה אין זה ברכת אבות, כיון דאין בה חתימה ואין בה תחילה וסוף כמו במתני׳ [ברכות לד.]. וקצת ראיה מלשון התוס׳ בברכות (דף מ׳ ע״ב) ד״ה אמר אביי, שבתחלה כתבו דברכת אבות הוי אלקי אברהם מלכות, ואח״כ כתבו, וברכה מעין שבע הוה האל הקדוש שאין כמוהו מלכות. משמע דברכה מעין שבע אינה בכלל ברכת אבות, ומ״מ לבסוף מסקו, דמ״מ הא יש בה אלקי אברהם. ע״ש[106].
(חבל יוסף – גנזי חיים)

רכו) שם אומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע. כתב הטור, וחוזרין ואומרים כו׳. נ״ב: חקר כמהר״א ישראל ז״ל דלמה תיקנו מקדש השבת ומברך השביעי, ולמה שינו מהכתוב דהקדים ברכה לקדושה, דכתיב ״ויברך אלהים את יום השביעי

הערות וציונים

106. עיין בשו״ת יביע אומר (ח״ד חאו״ח סימן כ״ח) שפסק, שאין לשליח צבור לכרוע בברכת מעין שבע תחלה וסוף.

אוצר ההלכה

ויקדש אותו״ [בראשית ב׳, ג׳]. עיין בספר פני דוד (דף ד׳ ע״ג [פרשת בראשית אות ל״ח]) מה שכתב. ועיין בספר ויחי ויתן ח״ג (דף א׳ ע״ד [אות ד׳]) דמפרש כוונת הכתוב בהכי, ויברך אלהים את יום השביעי, לפי שקדשו, נמצא דקדושה היתה תחילה, ומינה באה הברכה נשפעת מהקדושה כו׳. ע״ש ולמר בריה דעשה סמוכים דרבנן לדברי ר׳ אב׳הו ממה שכתוב בזוהר הקדוש [תרומה דף קל״ה ע״א]. עש״ב. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ו)

רכז) שם אומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע. עיין במ״ש הרב הגדול חיד״א בספר פני דוד סדר בראשית אות ל״ח. (יפה ללב ח״ב – סק״ב)

רכח) שם אומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע. דהוה ליה כחזרת התפלה. ואע״ג שכתוב לעיל סימן רל״ז [ס״א], אין שליח צבור חוזר התפלה בתפלת ערבית, וטעמא לפי שאין תפלת ערבית חובה כשחרית ומנחה, כמו שכתב הרמב״ם (פ״ט מהלכות תפלה ה״ט) יע״ש. הנה מבואר בתיקוני הזוהר (תיקון י״ח דף ל״א) [תיקון ה׳ דף כ׳ ע״א], דהני מילי דוקא בערבית דחול, אבל ערבית דשבת חובה[107], כמו שכתב הרב ן׳ יוחאי (דף ק״מ ע״ב)[108]. **והרב** פני דוד (סדר בראשית אות ל״ח) בפסוק ״ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו״ [בראשית ב׳, ג׳], חקר משם ה״ה מה״ר אברהם ישראל ז״ל דבנוסח ברכה זו דמעין שבע תקנו מקדש השבת ומברך השביעי, דאמאי שינו מהכתוב דהקדים ברכה לקדושה. ויעש״ב. ולי ההדיוט נראה דנקטו כסדר שכתוב בדברות ראשונות דהקדים קדושה לברכה, דבתחילה כתיב ״זכור את יום השבת לקדשו״ [שמות כ׳, ח׳], ומסיים בו ״על כן ברך ה׳ את יום השבת״ [שם, י״א]. ומה שכתוב ויקדשהו, משום נעוץ סופו בתחילתו, ושיש בשבת שתי קדושות, קידוש לילה וקידוש היום. (יפה ללב ח״ט – סק״א)

רכט) שם אומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע וכו׳. עמ״ש הרמב״ם בפ״ט מהלכות תפלה (דין יו״ד וי״א), יע״ש בלחם משנה ז״ל. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ו)

רל) שם אומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע וכו׳. עיין ירושלמי פסחים (פ״י ה״ב), דבמקום שאין יין מצוי יורד השליח צבור לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע (במקום קידוש על היין). ע״ש. והוא טעם חדש על הברכה אחת מעין שבע. (חדושי מהרי״ו)

רלא) שם ברכה אחת מעין שבע. כתב הטור (דף קע״ד ע״ב שיטה נ״א), ואומר עוד ברכה מעין שבע כו׳. נ״ב: עיין בתשובות הר״ש בן הרשב״ץ ז״ל [סימן רנ״ו] בנוסח ברכה זו חילק בין אנשי מזרח לאנשי מערב, וכתב, נהרא נהרא ופשטיה. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״א)

רלב) שם ברכה אחת מעין שבע. בנוסח ברכה מעין שבע, אל עליון קונה ברחמיו שמים וארץ, ראיתי איזה חזנים שמדלגין תיבת ברחמיו, ולא ידעתי למה, דכן הוא בנוסח הרמב״ם [הלכות תפלה פ״ט ה״י]. גם שמעתי מאיזה חזנים שמדלגין תיבת ורוב ההודאות, ואומרים ונודה לשמו בכל יום תמיד מעין הברכות וההודאות, ומדלגין תיבת ורוב. (כסא אליהו – סק״ג)

רלג) שם ברכה אחת מעין שבע. בנוסח ברכה מעין שבע אל עליון קונה ברחמיו שמים וארץ, וכן הוא נוסח הרמב״ם [תפלה פ״ט ה״י][109]. ויש שהתחכמו ודילגו תיבת ברחמיו, ואחד חכ״ם בספר כף ונקי כ״י כתב, דבני ספרד צריכים שלא לשנות הנסח הקדום. ונתן טעם לנסחא זו. והסכים עמו הרב החסיד מהר״ר יעקב פינטו אב״ד דק״ק מראכש. (מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק״ג)

רלד) שם ברכה אחת מעין שבע. כתב הטור, ואומר שליח צבור ברכה אחת מעין שבע. כתב הרב כסא אליהו (בסק״ג)[110], דבנוסח ברכה זו אל עליון קונה ברחמיו כו׳, שעינו רא״ה שמדלגין תיבת ברחמיו, ולא ידע למה, דכן הוא נוסח הרמב״ם [תפלה פ״ט ה״י]. גם שמע שמדלגין תיבת ורוב ההודאות ואומרים ונודה לשמו כו׳ ומדלגין תיבת ורוב. ע״כ. הן הן הדברים של המחזיק ברכה בקונטרס אחרון (סק״ג)[111]. ועיין בשלמי חגיגה (דף קצ״ז ע״ג). ובני ספרד צריכין שלא לשנות הנוסח הקדום כו׳. ע״ש. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ט)

רלה) שם ברכה אחת מעין שבע. כתב אממו״ר בספר כף החיים (סימן כ״ח אות כ׳), צ״ל אל ההודאות אדון השלום כגירסת הרמב״ם (פ״ט מהלכות תפלה [ה״י]), דהכוונה ונודה לשמו בכל יום תמיד מעין הברכות, שהוא אל ההודאות שאומרים בכל יום בנוסח ישתבח שמך לעד וגו׳ אל ההודאות אדון הנפלאות, אלא דבברכה זו המיוחדת לשבת, במקום אדון הנפלאות אומרין אדון השלום, ויע״ן ע״פ מ״ש בסה״ק אבות הראש ח״ג בקונטרס נפש יתירה בשבת (ס״ק קע״ט דף קס״א ע״א). ע״ש ודוק. (יפה ללב ח״ה – סק״א)

רלו) שם ברכה אחת מעין שבע וכו׳. מה שאומרים הספרדים ברכו אחר תפלת ערבית דשבת, לבד מה שיש על זה טעם בספרי הקבלה, נ״ל טעם נכון על פי נגלה ע״פ מה שהובא בשו״ע אדמו״ר (סימן ס״ט סעיף ד׳) בשם הריב״ש [סימן של״ד], דיש נוהגין לומר אף בחול ברכו לאחר התפלה, והובא זה בב״י [סוף] סימן קל״ג. א״כ נהי דבחול אין נוהגין לומר אם אין מי שהתאחר לבוא, אבל בשבת כיון דתיקנו ברכה אחת מעין שבע בשביל המאחרים, ואומרים זה אפילו כשאין מאחרים, א״כ הוא הדין דצריך לומר גם ברכו בשביל המאחרים, דדא ודא אחת היא. (מגיני אברהם)

הערות וציונים

107. עיין בב״י כאן בסוף הסימן שכתב שגם תפלת ערבית של שבת היא רשות. **108.** נדפס לקמן אות רפ״ח. **109.** לפנינו שתי גרסאות, אחת שכתוב בה קונה ברחמיו וכו׳, ונוסח שני שלא כתוב בה ברחמיו. **110.** נדפס לעיל אות רל״ב. **111.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

רלז) שם מעין שבע. כיצד, מגן אבות בדברו נגד מגן אברהם, מחיה מתים במאמרו נגד מחיה מתים, האל הקדוש שאין כמוהו נגד האל הקדוש, המניח לעמו נגד רצה נא במנוחתינו, לפניו נעבוד ביראה נגד רצה שהיא עבודה, ונודה לשמו נגד מודים, לאדון השלום נגד שים שלום. רד"א [סדר מעריב של שבת עמ' קמ"ח]. ומשום הכי נוהגין לעמוד. (בגדי ישע)

רלח) שם מעין שבע וכו'. כתב באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש, כמו שנכון לומר יהיו לרצון וכו' אחר חזרת התפלה, כן נכון לומר אחר ברכה מעין שבע. יעו"ש. ועיין מה שציינתי לעיל (סימן נ"ט סעיף א' אות ב'), דאין לענות אמן אחר תיבות קונה שמים וארץ שבברכת מעין שבע בליל שבת קודש, דהוי אמצע הברכה. (ארחות חיים – ספינקא – סקי"א)

רלט) שם ואין היחיד וכו'. כתב הטור בשם אבי העזרי [ריש סימן קצ"ו], שאין ליחיד לומר אותה, שלא נתקנה אלא משום סכנת מזיקין וכו', ותקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרין לבוא שיסיימו תפלתם בעוד ששליח צבור מאריך, כדאיתא בפרק במה מדליקין [שבת כד:] וכו', מאי דתקון תקון, ומאי דלא תקון לא תקון. אלמא שאין להוסיף על מאי דתקון, ולא נתקנה אלא בצבור, כדמשמע לישנא דשליח צבור היורד לפני התיבה ערבית, אלמא שלא נתקנה אלא לשליח צבור. ותו אנן דלית לן סכנה לא אמרינן לה אלא משום מנהג אבותינו. עכ"ל. ומכאן יש ללמוד דמבואות וחצירות הרחוקים משכונת בית הכנסת, ומתיראין לבוא לבית הכנסת סמוך לחשיכה מפני התוגרים, ומתקבצים עשרה להתפלל שם, אפילו נהגו כך ימים רבים, אין להם לומר ברכת מעין שבע, דאע"ג דהוו צבור וראבי"ה ז"ל לא שלל אלא היחיד, התם מיירי ביחיד המתפלל בבית הכנסת, דהוא מקום המיוחד לצבור, וליכא עיכוב אלא משום דאינן צבור, אבל אם אין המקום קבוע לתפלה, בלאו הכי ליכא טעמא דמאחרין לבוא, כמו שכתב מרן ב"י [ס"ק] בשם מהר"י אבוהב ז"ל, דבבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו ניזוקין לא אמרינן לה. ע"כ. ור"ל דהמתאחרין בשדות אינן באין אלא לבית הכנסת שהוא מקום קבוע לתפלת הרבים, ואינן באין לבית חתנים ואבלים דהוו לפרקים, וכיון דאין דרכן לבוא במקומות שאינן קבועין, לא שייך שם תקנתא דרבנן. ועוד דלישנא דגמרא הוא, שליח צבור היורד לפני התיבה ערבית וכו', דמשמע דוקא במקום דאיכא תיבה שהוא בית הכנסת הקבוע הנקרא בית תפלה. ולכך אין לסמוך על דברי מגן דוד [ט"ז סק"ח] שכתב, שאע"פ שהמתפללין בעשרה בבית לפרקים, שאין לאומרם, דהוי במכל שכן מבית חתנים דהוי מנהג (קטנים) [קבוע טפי], מ"מ ביריידים שנוהגין לקבוע מקום להתפלל, דומה לבית הכנסת קבוע. יע"ש. דליתא לענ"ד, דכל מקום זולתי בית הכנסת לא מיקרי קבוע. ואע"ג דהרדב"ז ז"ל (בחלק א' סימן י"ח [ח"ד סימן אלף צ"ב]) התיר לאומרה בבית המדרש, והביאו המג"א (סקי"ג), התם נמי מיירי במדרש שהוא קבוע להתפלל שם התלמידים עם רבם כדכתב שם, דתפלתו של אדם נשמעת בבהמ"ד שהוא מקום הלימוד טפי מבית הכנסת. ועוד כתב שם דבבית הכנסת דאיכא רוב עם אינו יכול לכוין משום בלבול. יע"ש.

ומעתה מה ששמעתי לתלמיד חכם אחד ששבת בגן, והיו בני אותו גן מתקבצין להתפלל ערבית בערב שבת בעשרה, והורה להם היתר לומר ברכה מעין שבע, ונסמך בזה על דברי המגן דוד ז"ל דכתיבנא לעיל, לא טוב עשה בעמיו, חדא דלא שמענו מעולם מי שאמרה זולתי בבית הכנסת המיוחד לתפלה, וכיון שכן היה לו לילך אחר המנהג, וכל שכן במקום דאיכא חשש ברכה לבטלה. ועוד אפילו לדברי המגן דוד, מודה בגן בכהאי גוונא דלא יאמרו אותה, דשאני יריד דשכיחי דאתו מעלמא, כיון שהוא מקום הפקר לרבים, משא"כ בגן כל אחד שובת בגנו ששכר לעצמו, ולא שכיחי דאתו מרחוק מגן לגן בערב שבת. ועוד דהגן חשיב שדה, ולא תקנו לאומרה אלא בשביל המתאחרים בשדות כדי לבוא לבית, ולא ממתאחרין משדה זו לשדה אחרת. ועוד דאפילו ביריד גופיה לא סמכינן על המגן דוד וכדכתיבנא לעיל. ועוד דעדיפא מינה אמינא, דאפילו הך דהרדב"ז ז"ל דהתיר בבית המדרש, ראיתי להרב בעל שיירי כנסת הגדולה ז"ל בהגהת ב"י (אות ט')[112] שכתב וז"ל: ובסדר חזניא למהר"א ירושלמי, כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחידים ואין מברכין אותה. ע"כ. ויראה דאקראי בעלמא דקאמר, אין כוונתו לומר שאין מתפללין שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כוונתו שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה, דאע"פ שמתפללין שם בכל לילה מפני שאין בית הכנסת קרוב, הוו להו כיחידים ואין לאומרה. ואפשר דלא פליג אהרדב"ז שכתבתי במהדורא א' בשמו שהיה אומרה בבית המדרש, דהרדב"ז ז"ל מיירי בבית המדרש שקדושתו כקדושת בית הכנסת. עכ"ל. ולפי זה לא נשאר בדין זה שום גמגום, דלעולם אין לאומרה אלא בבית הכנסת הקבוע ובעשרה. ואפילו היה נולד בדין זה שום ספק, לא היה לנו לאומרה, דספק ברכות להקל. וכל שכן שהדבר פשוט כדכתיבנא בס"ד. (מטה יהודה – סק"א)

רמ) שם הגה מיהו אם היחיד רוצה להחמיר וכו'. כתב ב"י (שיטה נ"א), ודלא כהגהות מרדכי [שבת סימן רפ"ד] כו'. נ"ב: ומיהו אם היחיד ירצה להחמיר על עצמו יכול לאמרה בלא פתיחה ובלא חתימה. וכן נוהגין הצבור לאמרה עם שליח צבור בלא פתיחה ובלא חתימה. ספר המפה, ומטה משה (סימן ת"ל) בשם הר"ף בהגהה [על הסמ"ק סימן י"א עמ' ט"ז אות ק"ו].
(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ז)

רמא) שם בהגה אם היחיד רוצה להחמיר וכו'. לשון חומרא שייך להגאונים, [דסבירא להו] חובה ביחיד[113].

הערות וציונים

112. נדפס לקמן אות רמ"ט. **113.** הובאו דבריהם במרדכי שבת סימן רפ"ד.

באר הגולה

ט יום טוב שחל להיות בשבת, אינו מזכיר של יום טוב בברכה מעין שבע:

ג. שבת (כ"ז) [כ"ד ע"ב]:

אוצר ההלכה

ובקושטא בדרכי משה [אות ג'] לאומרה. ואפשר גם ויכולו בשבת ויו"ט חומרא בעלמא, שלא נתקן ליחיד, וסגי בקידוש על הכוס. והא דיחיד המתפלל צריך לומר ויכולו, היינו תוך תפלתו, והוא הדין צבור שחוזרין מעין שבע, אבל ביו"ט כיון דאדחי אדחי, ואחר התפלה ביחידי הוא ענין בפני עצמו. ומאי שנא פעם אחת או שתי פעמים. אלא דאם אין לו לחם ויין ומקיים הסעודות למחר, בכהאי גוונא צריך לומר גם ביו"ט ויכולו. וסברת הט"ז [סק"ה] בכל שבת בחזרה, משום דאין עדות ליחיד, הלא בגמ' [שבת קיט:] משום שותף להקב"ה. ומ"מ הדין אמת, דכוונת הטור [ס"ז] נמי בתוך תפלתו, אבל אח"כ כמו ביו"ט מה ענין שתי פעמים, רק להגאונים שחייבוהו בברכת מעין שבע ממש הוי שייך ליחיד או שנים. וגם ליש אומרים משום עדות היכן רמיזא עדות עשרה. ולכך נקט הגמ' [שם] יחיד, דאין לחלק רק משום החזרה ביחד דעבדינן רמז לעדות ביחד אינו ענין ליחיד.

(מאורי אור ח"ג – דף ל"ג ע"ג)

רמב) שם בהגה וכן נוהגין הצבור לאמרה עם השליח צבור בלא פתיחה וחתימה. נ"ב: נהגו כך כדי שלא להסיח דעתם ולא יבואו לידי מכשול לדבר דבר. שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ"ז ע"ב). ועוד כתב שם בע"א, כי טוב ונכון לעשות כן כדי לצאת ידי חובה קצת ממה שכתב הגהות מרדכי [שבת סימן רפ"ד] בשם הגאונים, דסבירא להו דבין יחיד בין שליח צבור צריכים לומר מעין שבע, כמו שכתב בב"י. ועיין באר היטב (סק"ט).

(יפה ללב ח"ב – סק"ג)

סעיף ט

רמג) סעיף ט' יום טוב שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יום טוב בברכה מעין שבע. הדבר פשוט שאין דברי מרן כאן אמורים אלא לשאר ימים טובים שחלו בשבת חוץ מליל ראשון של פסח, וסתמו כפירושו, דאלו ליל ראשון של פסח אעיקרא אין אומרין בה ברכת מעין שבע כמו שפסקו רבנו הטור ומרן ז"ל גופיה לקמן הלכות פסח סימן תפ"ז סוף ס"א. וטעמא הוי, דברכה זו עיקרה לא נתקנה אלא מפני המזיקין, ובפסח הוא ליל שמורים. ע"ש. ולהרב מג"א ז"ל שם (סק"ג). וכן כתב להדיא הרב שלמי צבור ז"ל ([שלמי חגיגה] דף קצ"ז ע"ג). והגם דהרב מוהר"ד אבודרהם ז"ל כתב בסדר ליל פסח [עמ' רי"ד], יש אומרים שלא לאומרה וכו', ומיהו נהגו לאומרה. ע"ש. מ"מ עינא דחזי למרן הקדוש שם בב"י [ס"א], שאחר שהביא דברי מוהרד"א ז"ל הנזכרים, איהו דידיה אמר, דעכשיו נהגו שלא לאומרה. ע"ש. ומכח זה פסק שם בש"ע בסכינא חריפא דאין אומרין אותה, ולא נמצא שום חולק על זה, לא מור"ם ז"ל בהגהה ולא הבאים אחריו ז"ל.

וגם ראיתי להרב הגדול מארי דאתרין מוהר"י אישקאפה ז"ל בספר ראש יוסף, שכתב שם בסימן תפ"ז [סק"ה] על דברי הרב אבודרהם ז"ל הנזכר שכתב דעכשיו פשט המנהג לאמרו, וז"ל: לא ראיתי בדברי הפוסקים ז"ל מי שכתב כן, וכן בכל המקומות ששמעתי לא ראיתי נוהגין כן, ולא שמעתי אלא כמו שכתב הרב, עכשיו פשט המנהג שלא לאמרה. אבל נראה דיש קצת דקדוק, דהכא אמרינן דמשום דאין כאן חששת מזיקין אמרינן דלא נכנס זה בתקנה מעיקרא וכו', א"כ כשחל שבת אחר יו"ט אמאי אמרינן לה וכו', אלא דהכא יש טעם אחר משום דהו"ל ליל שמורים דלא שייך היזק בשום צד ואופן שבעולם. עכ"ל. הרי דגם הוא מעיד על כמה מקומות שפשט בהם המנהג שלא לאמרה, ועל כן גם הוא חלק על המנהג שהביא מהרד"א ז"ל ומסיק שלא לאומרה. ומה שנרגש מאי שנא (מיו"ט) [משבת] שחל אחר (השבת) [יו"ט] דאומרים אותה, וכמו שכתב מרן ז"ל כאן בסי"א, הנה מלבד מה שחילק הוא ז"ל כנזכר, עוד יש טעם לחלק, דהתם שאני דשכיחי עם שבשדות, וכמו שכתב הרב [המגיה בספר] שלמי צבור ז"ל שם [ע"ד], שגם ביו"ט שכיחי עם בשדות, שיכול אדם לשמור פירותיו ביו"ט, ואפשר שמאחרין לבא על זה. ע"ש. וא"כ לא שייך לומר דבזה לא נתקנה התקנה מעיקרא, משא"כ בליל פסח, דאפילו אי שכיחי עם בשדות, ליל שימורים הוא, ולכך אין לאמרה.

וכן ראיתי להרב מרן החבי"ב ז"ל בכנסת הגדולה (סימן תפ"ז [הגה"ט]) שכתב משם הרדב"ז (ח"א סימן כ"ו [ח"ד סימן אלף צ']), דיש מי שרצה לומר דאע"פ שהסיבה שבשבילה נתקנה התקנה אינה מצויה, אפילו הכי התקנה לא זזה ממקומה, וכפי זה בליל פסח נמי ראוי לאמרה. וכתב הוא ז"ל על זה דדעת חיצוני הוא, ואין ראוי לחוש לו. ע"ש. הרי דגם הוא ז"ל שר המסכים שלא לאמרה. והגם דהגאון הרמ"ע ז"ל באלפסי זוטא [שבת פ"ב מהדורת מכון י-ם עמ' נ"ג], הביא דבריו ה"ה חיד"א ז"ל בשיורי ברכה [סק"א] שבברכי יוסף סימן תרמ"ב, כתב, דהנוהגין שלא לגמור ההלל בערבית, אומרים ברכת מעין שבע. הרי כתב עליו הרב ז"ל שם דלפי דברי רבנו האר"י ז"ל אין לאמרה בשום צד, וכן כתב שם בפנים בברכי יוסף [סק"א]. וגם הרב זכור לאברהם ז"ל ([אות פ'] סימן תפ"ז [דף ק"ז ע"ב]) העלה כן. ע"ש. וכל שכן דלדידן שאנו גומרין את ההלל בערבית בברכה בשני הלילות של פסח אין צד לאמרה כלל. ומה גם דאפילו במחלוקת שקול בפוסקים אמרינן הקבלה תכריע, כל שכן הכא דליכא מאן דסבר דמדינא יש לאמרה, זולת שהרב מוה"ר דוד אבודרהם כתב דהמנהג לאומרה בלי טעם, ולעומת זה הרי מרן ומוה"ר ראש יוסף ז"ל העידו על המנהג בהיפך, דפשיטא ודאי דבכהאי גוונא הקבלה מחייבת ומכרחת אותנו שלא לאמרה.

אוצר ההלכה

ואחר כל הכבוד הזה דכולם מסכימים שלא לאמרה, הרוצה לאמרה פוגע באיסור ברכה שאינה צריכה, ולא שייך בזה חומרא כלל. ועוד שנראה כמסתפק ומזלזל בהגנת ליל שימורים, וכמ״ש הפוסקים ז״ל בענין שבת כמו שכתבתי לעיל סימן רס״ז (אות ו׳)[114] משם הזוהר חדש [רות דף ע״ט ע״ב], דאמירת והוא רחום בשבת הוי קלנא למלכא, והוא הדין אמירת שומר את עמו ישראל. ע״ש. והכא נמי הוי דכוותא, דאם אומר ברכת מעין שבע הוי מזלזל, ואנהיג קלנא בליל שמורים ח״ו.

והוצרכתי לכל זה מכח מה שראיתי לעט״ר מוה״ר חיים ומלך נר״ו בספרו הבהיר חיים לראש (דף ל״ז ע״א אות ז׳) שכתב וז״ל: במקום שהמנהג פשוט לומר ברכת מעין שבע בליל ראשון של פסח שחל להיות בשבת אין לבטל המנהג, וחייבים לאמרה. ובמקום שהמנהג ברור להם שאינן אומרים, לא יאמרו. ואם אירע מעשה שהתחיל השליח צבור ובירך, אין משתקין אותו, ויסיים הברכה. ובמקום שלא נתברר להם המנהג לאמרה ושלא לאמרה, אזי אם יסכימו כולם לאמרה בלתי שום מחלוקת יאמרו, הא לאו הכי שיש מחלוקת שב ואל תעשה עדיף. ולעד״ן לאמרה גם במקום שנהגו שלא לאמרה, כל שלא ימצא בהם מוחה אפילו אחד יכולין לשנות המנהג כדי לאמרה, הוא לאו הכי גדול השלום, וכמו שכתבתי בתשובה בספרי הקטן לב חיים ח״ב [סימן צ״ה], ובספרי זוטא רוח חיים חלק או״ח סימן (תע״ה) [תפ״ז סק״ג]. ע״ש באורך בס״ד. עכ״ל. והספרים הללו שציין בכי טוב עדיין לא עלו על הדפוס, והמה בכתובים בבית גנזיו, ולא ידענו חיליה דמר לחייב לאומרה אף במקום שהמנהג שלא לאמרה מהיכן נפקא ליה, מאחר דזה המנהג שהזכיר הרד״א ז״ל דחוי מעיקרו, והוא היפך קבלת רבנו האר״י זצ״ל. כי כן לענין מעשה כל עוד שלא נודע לנו ראיותיו אין לנו להניח מאי דחזינן בספרי הפוסקים ז״ל בפירוש שאין לאמרה, ושכן קבלת רבנו האר״י ז״ל, וכן העידו על המנהג כנזכר. ולו יהי אלא ספק, הא קי״ל כל ספק בברכות שב ואל תעשה עדיף. וכן עשיתי מעשה בבית מדרשי השתא הכא שנת תזכ״ר שחל ליל ראשון של פסח בשבת, שהזהרתי לשליח צבור קודם תפלת ערבית שלא יאמר ברכה מעין שבע בשבת זו כמנהגו בכל לילי שבת, וקרא שמיטה ברכה זו כדברי הפוסקים ומכללם מרן הקדוש ז״ל דקבע כן בשלחנו הטהור להלכה ולמעשה. (פתח הדביר ח״ג – סק״י)

רמז) שם יום טוב שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יום טוב בברכה מעין שבע. בפנים (דף פ״א ע״ב וג׳, אות יו״ד ס״ט)[115] העליתי בעניותי מתוך דברי הפוסקים ורבנו האר״י ז״ל, שאין לברך ברכת מעין שבע בליל פסח, כפסק מרן ז״ל בש״ע לקמן סימן תפ״ז [ס״א], ושוב הבאתי דבריו של גדול אדונינו עט״ר מוה״ר חיים ומלך ז״ל בספרו הבהיר חיים לראש [דף ל״ז ע״א אות ז׳] דמסיק איפכא, וציין דברים שבלב חיים ח״ב [סימן צ״ה] וספר רוח חיים [סימן תפ״ז סק״ג] אשר המה בכתובים, וכתבתי דכיון דהספרים הללו לא עלו על מזבח הדפוס ולא ידענו חיליה דמר לחייב לאומרה אף במקום שנהגו שלא לאמרה, אין לנו להניח מאי דחזינן בספרי הפוסקים וכו׳. ע״ש. הן היום השמש יצא על הארץ ספר הבהיר לב חיים ח״ב, ושם ראיתי בסימן צ״ה, דאחר שהביא סוגיית הש״ס בשבת (דף כ״ד [ע״ב]), דאמר רבא יו״ט שחל להיות בשבת, שליח צבור יורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יו״ט, הביא דברי רבנו הטור ז״ל [סימן תפ״ז ס״א] שכתב בשם הרב (בעל העיטור) [המנהיג][116] ז״ל [הלכות פסח סימן נ״ב] משם רבנו נסים ז״ל שאין אומרין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת, שהוא ליל המשומר ובא מן המזיקין. וכן כתבו כמה מהפוסקים ז״ל. ושוב הביא דברי הרב המקובל מהר״ש שרעבי ז״ל בספר נהר שלום (דף נ״ח ע״ב) [דף ל״ב ע״ב ד״ה יו״ט] שכתב, דיו״ט דפסח שחל להיות בשבת צריך לומר ברכת מעין שבע כשאר ימים טובים, אע״פ שנראה שאין לו מקום, מ״מ צריך לאומרו גם בליל פסח כיון שהוזכרה בתלמוד, ולא חילקו בין פסח לשאר ימים טובים. ואותו חילוק שכתב הר״ן הוא מסברא. ע״ש. וכתב על זה מוה״ר ז״ל, דהיה נראה לומר דמאחר שהיה מקום לחלק בין פסח לשאר ימים טובים, ולא חילק בש״ס, ש״מ דאין לחלק בהכי וכו׳. אלא דיש לדחות, שהרי כתבו הפוסקים דאין זו סברא, דאם פוסק מפורסם כתב שום חידוש אטו נאמר מדלא הזכירוהו הקודמים אינו הלכה, אין זו סברא וכו׳. אלא דבנדון זה דיש הוכחה מדברי הש״ס בהיפך מדסתם ולא חילק, אינו בסוג זה, דכשהדחיה היא מלשון הש״ס גופיה דשמע מינה דבכל ימים טובים איירי, לא שייך לומר דהסברא הוא לחלק, דאי הכי לא הו״ל למנקט בסתם. והוא תימא לכל רבני הראשונים והאחרונים דמחלקי בהכי ולא נחתי לדקדק מלשון הש״ס, וכקושיית הרב מהרש״ש ז״ל. ודבר תמוה הוא שרוב הפוסקים פסקו כן קמאי ובתראי. אלו תוכן דבריו ז״ל.

ולע״ד דקדוקו של הרב כמהרש״ש ז״ל מדתני יו״ט סתם, אחרי נשיקת הרצפה מגודל קדושתו אינו מוכרח מכמה אנפי. ונביא תחילה סוגיית הש״ס פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ט ע״ב) דפריך אמתניתין דלא יפחתו לו מארבע כוסות, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, ומשני אמר רב נחמן אמר קרא ״ליל שמורים הוא לה׳״ [שמות י״ב, מ״ב], ליל המשומר ובא מן המזיקין. רבא אמר כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה. רבינא אמר ארבע כסי תקינו רבנן וכו׳, כל חדא וחדא מצוה באנפי נפשה. ע״ש. וניחזי אנן אי הני אמוראי פליגי אהדדי, ויש צדדים לכאן ולכאן, יש צד לומר דפליגי, דלהכי נייד רבא מטעמיה דרב נחמן משום דלא ס״ל כוותיה דליל המשומר ובא וכו׳. ואל תתמה דאיך אפשר דיחלוק רבא בהא, מאחר דרב נחמן קרא דליל שמורים מייתי בידיה. דיש לומר כמו שראיתי להרב המגיה ז״ל בספר שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ז ע״ד)

---

114. נדפס לעיל בסימן רס״ז אות ה׳. **115.** נדפס באות הקודמת. **116.** כך הגיהו בטור שירת דבורה, וכתבו (בהערה ה׳) שכך הגרסא בכ״י. ע״ש.

אוצר ההלכה

שכתב ליישב קושיית מהר״י ז״ל שהביא הרב יד אהרן ז״ל [סימן תפ״ז הגה״ט], דהא בשבת לא אמרינן שומר את עמו ישראל בשביל ששמירת שבת מצלת מן המזיקין, ואפילו [הכי] אומרים ברכת מעין שבע, וא״כ גם בליל פסח למה אין אומרים מעין שבע אף שליל שמורים הוא, וז״ל: דברכת מעין שבע נתקנה מפני המאחרים לבא לבהכ״נ שלא ישארו יחידים, דבזה לא יועיל שמירת שבת, וכמו שכתבתי לעיל [דף קצ״ג ע״ד] סי״ב דיחיד בעי לאסתמרא, משא״כ בליל פסח דליל שימורים סתם בין ליחיד בין לרבים. ע״כ. והשתא יש לומר דרבא נייד מסברת רב נחמן ונתן טעם אחר, משום דס״ל דהגם דכתיב ליל שמורים, אין שמירתו מגן אלא לרבים ולא ליחיד, כשמירת שבת ממש, וכיון דכל איש ישראל שותה יחידי ארבע כוסות בביתו, אין שמירת ליל פסח מגן עליו, ואי לאו דכוס של ברכה מצטרף לטובה לא הוו מתקני ארבע כוסות דאית בהו סכנה ליחיד, דלא עדיף משבת. אבל רב נחמן סבירא ליה ליל שמורים עדיף משמירת ליל שבת, דמגן אפילו ליחיד, ומספיק לו תירוץ זה דליל המשומר אפילו ליחיד השותה ארבע כוסות בביתו, משא״כ לדעת רבא כדאמרן.

ואם כנים הדברים תו ליכא לדיוקי בדברי רבא דשבת [דף כ״ד ע״ב] דנקיט סתם יו״ט שחל להיות בשבת, דמשמע אפילו ליל פסח, דאין הכי נמי דהכי ס״ל לרבא, משום דלשיטתיה אזיל דשמירת ליל פסח לא מהני ליחיד, ולהכי מצריך אמירת ברכת מעין שבע אפילו בליל פסח להגן על היחיד הנשאר בבית הכנסת דאין ליל שימורים משמרו, מיהו אנן דקיימא לן כרב נחמן דליל שמורים מגן לגמרי גם על היחידים, אין לומר ברכת מעין שבע בליל ראשון של פסח. ולכך רבנו נסים ז״ל נקיט לישניה דרב נחמן שהוא ליל המשומר ובא מן המזיקין, והיינו גם על היחיד הנשאר בבהכ״נ, דלא מטי ליה נזקא ולא (פלגא) [פלגא] נזקא, דהזמן גרמא.

ולמדנו מזה דחילוק זה דכתב הר״ן ז״ל לאו מסברא בעלמא הוא דמחלק הכי, דתלמוד ערוך הוא בידינו, סברת רב נחמן דסבר הכי, ולא שחידש דבר זה מדעתו כדי שנאמר דכיון דחידושו זה הוי היפך סתמיות הש״ס לא צייתינן ליה, דנגד הש״ס דשבת הנזכר הא קאי ש״ס דפסחים דסבר רב נחמן דליל שמורים מגן אפילו ליחיד השותה זוגות בביתו בליל פסח, והם ז״ל תפסו עיקר כסברת רב נחמן. ומטעם זה אין לתמוה על כל הרבנים ראשונים ואחרונים ז״ל דמחלקי בהכי, ולא נחתי לדקדק מלשון הש״ס דסתמא בכל יו״ט איירי, וכדכתב עט״ר מוה״ר ז״ל, דאיכא למימר דהכי דייקי, מיהו כיון דחזו דבעל המימרא הוא רבא דמסכת פסחים דליל שמורים אינו מגן על היחיד, להכי הכא נמי לשיטתיה אזיל, מיהו כיון דאינהו ז״ל נקטי כרב נחמן דפליג עליה, נחתי לפלוגי בין ליל פסח לשאר לילות. ובהכי יתיישב כל מה שהאריך לתמוה עט״ר קדוש יאמר לו ז״ל על פי יסוד זה, וגם על פי זה תמה על מעלת הרב הגדול אג״ן ז״ל, דלפי האמור ניחא.

ומה שלא שינו פוסקי ההלכות ומכללם מרן ז״ל ופסקו הדין כאן בסימן רס״ח כלישניה דהכא ממש, יו״ט שחל להיות בשבת, ולא כתבו חוץ מליל ראשון של פסח, יש ליישב, חדא דסמכו עצמם דבמקור הדין שהוא בסימן תפ״ז כתבו החילוק להדיא, וילמד סתום מן המפורש כמו שכתבתי בפנים. א״נ לא נחתי לפרש, כיון שדינו של רבא שייך שפיר בכל ימים טובים, סוכות ושמיני עצרת וראש השנה ויוה״כ ושבועות, ואפילו בפסח גופיה אינו אלא בליל ראשון של פסח, אבל באחרונים של פסח כשחל בשבת יש לומר מעין שבע, לא נמנעו מלהביאו כלשון רבא משום חד יומא, ולא קפדי בהו. א״נ דבשלמא אי הוה אתי רבא לפסוק עיקר הדין, דביו״ט שחל להיות בשבת יש לומר מעין שבע, היה מקום לדקדק עליהם אמאי נקטו לישניה דרבא, מאחר דלדידהו אין לאמרה בליל פסח, ברם כיון דכל עצמו רבא מאי דאתא לאשמועינן הוא שלא יזכיר של יו״ט, א״כ מהאי טעמא לא שינו לשונו, די״ל דהכוונה דבאותו יו״ט שאומרים מעין שבע שחל בשבת לא יזכיר של יו״ט, ואין הכי נמי דביום טוב ראשון דפסח יש למנוע אמירתו לגמרי. ומשום דרבא לא איירי בעיקר חיוב אמירתו, רק על הזכרת יו״ט, פסקו לשונו ממש, דבהא הלכתא כוותיה דאין להזכיר בו של יו״ט.

כל זה לצד האחד דכתיבנא בפשט סוגיית ערבי פסחים, דמדנייד רבא מטעמיה דרב נחמן שמע מינה דפליגי עליה כנזכר. מיהו יש לצדד לאידך גיסא, דרב נחמן ורבא ורבינא דכל חד מנייהו חידש טעם לזה, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וגם רבא מודה לטעם רב נחמן דליל שמורים. וכן נראה מלשון הרי״ף [פסחים כג.] והרא״ש ז״ל שם בהלכות [פ״י סימן כ״ד], דמייתו לכלהו תלת טעמי, ש״מ דכלהו הלכתא נינהו. וכן מבואר בדברי התוס׳ ז״ל פ״ק דראש השנה (דף י״א ע״ב), דאפליגו התם רבי אליעזר ורבי יהושע, דלרבי אליעזר בתשרי אנו עתידין ליגאל דאתיא שופר שופר, ורבי יהושע סבר בניסן אנו עתידין ליגאל. מנלן, אמר קרא ליל שמורים, ליל המשומר ובא משמת ימי בראשית (לגאולה), ופריך ואידך, לילה המשומר ובא מן המזיקין. וכתבו שם התוס׳ (ד״ה לילה) וז״ל: ורבי יהושע תרתי ש״מ, דכולהו מודו במשומר ובא מן המזיקין, כדמוכח בערבי פסחים דתקון ארבע כוסות ולא חיישי לזוגות. עכ״ל. ולכאורה קשה, מהיכא משמע להו להתוס׳ דכלהו מודו אהדדי, אדרבא משמע מהתם דאין זה אלא לרב נחמן, אבל לרבא ולרבינא מאי דלא חיישי לזוגות לאו מטעמא דמשומר מן המזיקין אלא מטעמי אחריני, וכדפירשו להדיא, אלא לאו שמע מינה דפשיטא להו להתוס׳ ז״ל דכלהו מודו אהדדי בהני טעמי, וכלהו הלכתא נינהו, ולכך כתבו בפשיטות דדרשת ליל המשומר מהמזיקים היא מוסכמת כמדובר.

והשתא דאתית להכי דרבא מודי לרב נחמן דמהני הגנת שמורים לזוגות דארבע כוסות דיחיד שתי להו בביתיה, הוא הדין ודאי דסבירא ליה דהגנת ליל שמורים מהני ליחיד המתאחר בבהכ״נ, דעדיף שמירתו משמירת שבת. והשתא תקשי אמאי נקט רבא יום טוב שחל להיות בשבת סתם, ולא מפליג חוץ מליל פסח, מאחר דרבא גופיה מודי התם דהגנת ליל שמורים מגן אפילו ליחיד. ועל כרחך אית לך לאודויי דהא לאו

אוצר ההלכה

דיוקא, כיון דרבא לא אתי למימר אלא שלא יזכיר של יו״ט, ויו״ט שחל להיות דקאמר, היינו על אותו יו״ט דשייך ביה לומר מעין שבע, דאלו ליל פסח אעיקרא אין לאומרו, אי נמי באיזה מהאופנים הנזכרים. וצד זה נראה עיקר להלכה, כיון דהכי סבירא להו להתוס׳ והרי״ף והרא״ש ז״ל כנזכר, ומינה לא תזוע. וכך יפה לנו שלא להמציא מחלוקת חדש שלא שיערו הראשונים ז״ל.

ומינה למה שכתב עט״ר מוה״ר ז״ל שם, דמדברי הרי״ף בהלכותיו [שבת יא:] שכתב לשון הש״ס בסתם, וכן כתב הרוקח ז״ל [סימן נ׳], אין הכרח כלל, כי אדרבא [מדכתבו] לשון סתם יו״ט ולא חילקו, נראה דס״ל לאומרה. ע״ש. אחרי נשיקות ידי ורגלי קדשו, אדרבא יש לומר לאידך גיסא, דכיון דבפרק ערבי פסחים הביא הרי״ף כל תירוצי הש״ס, ש״מ דס״ל לרבא כרב נחמן, דשמירת ליל פסח אהני אפילו ליחיד. ומינה יש להוכיח דס״ל דאין לאומרה בליל פסח. ומה שהביא המימרא כצורתה לא מוכח מדי, וכדכתיבנא בעניותי בס״ד. ומעתה אין מקום לתמוה על הרד״א ז״ל דלא סייע עצמו מלשון הש״ס כדי לאומרה, כיון דלפי כל האמור שפיר עבד הרד״א ז״ל דלא נסתייע, דאין כאן סיעתא אפילו כל דהו, ודוק.

עוד אפשר לומר דלפי הצד הזה האחרון, דהגם דרבא מודה לרב נחמן בטעם ליל שמורים, עם כל זה לא נמנע מלסדר המימרא בסתם יו״ט שחל להיות בשבת, לפי מ״ש מרן מלכא מוה״ר הגדול ז״ל בספר ראש יוסף, דליל פסח לא נכנס מעיקרא בתקנה, מטעם דליכא חששת מזיקין בשום צד ואופן שבעולם כלל, כיע״ש בסימן תפ״ז [סק״ה], א״כ ליכא ס״ד כלל לחייבו באמירת מעין שבע בליל פסח בשום אופן, דעל היותו משולל מחשש מזיקין אין שום שייכות אמירתה בלילה הזה, ועל כן סתמו כפירושו דעל שאר ימים טובים בר מליל פסח קאמר.

ואין לדחות דיש חילוק בין סכנת מזיקין בישוב לסכנתם חוץ לישוב, דחוץ לישוב חמירא סכנתא, כי שם מקום מושבם ושכיח היזקא, וא״כ אין להכריח דלרבא אין לומר מעין שבע בליל פסח מדחזינן לרבא דמודה לרב נחמן דמהני הגנת ליל שימורים לארבע כוסות, דאיכא למימר שאני ארבע כוסות דשתי להו בישוב, ולזה דוקא מגנא ומצלא דלאו ברי היזקא, אבל אין כח ההגנה מספיק לעם שבשדות דחוץ לישוב דברי היזקא, כדי למנוע מעין שבע ולסמוך על ההגנה. ועיין מה שתירץ הרב יד אהרן ז״ל [סימן תפ״ז הגה״ט] לקושיית הרב מהר״י ז״ל שהביא דבריו הרב המגיה בספר שלמי צבור ז״ל [שלמי חגיגה דף קצ״ז ע״ג], דכד דייקינן פורתא הא לק״מ, דאמרינן בפ״ק דפסחים (דף ח׳ ע״ב), בעו מיניה דרב, הני בני בי רב דדיירי בי באגא מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב. אמר להו ליתו עלי ועל צואריי. ופרש״י ז״ל [ד״ה בני], תלמידים הצריכים לרבם דדיירי בכפרים, מהו למיתי השכם והערב קודם עלות השחר ומשתחשך, כלום יש להם לירא מן המזיקין. ואמר להו ניתו, ועלי ועל צואריי יהא עונש היזקן, דודאי לא יוזקו, דהמצוה מגינה עליהם. ע״כ. וכבר אני עני בספרי הקטן פתח הדביר ח״א (סימן ק׳ [סק״ד] דף צ״ג [ע״ג]) עמדתי על זה, אי זכות המצוה מגן על האדם גם במקום סכנה, והבאתי שם קצת דוכתי ברז״ל הנראין כסותרים בזה, ומכללם הבאתי סוגיית פסחים הנזכרת, ובאתי אל הישוב בשני פנים, ובתירוץ השני שהוא יותר נכון כתבתי דיש לחלק בין ודאי סכנה לספק סכנה, דמאי דשרי רב לבני בי רב שאני, דלצאת לדרך בעוד לילה אינו אלא ספק סכנה ולאו ברי הזקא. והוכחתי כן מהסוגיא גופא, דמעיקרא קאמר דסכנת כשפים הוי ברי היזקא, והדר מייתי הא דאמר רב להני בני בי רב ליתו, שהמצוה מגינה כדרבי אלעזר דאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקין, ומדלא דחי היכא דקביע היזקא שאני כדדחי גבי כשפים, ש״מ דליכא אלא ספק סכנה, ברם אינך דוכתא דהוו ברי היזקא אין המצוה מגינה. ושם הבאתי שהבן יקיר לי השקדן בתורה ז״ל חיזק דברי מסוגיית יומא דף ע״ז [ע״ב], קחנו משם באורך.

והכי נמי מסתברא דכל שהוא דרך קבוע לרבים דשכיחי עוברים ושבים טובא ביום ובלילה, הרי זה מכלל שליש ישוב שגזר עליו אדם הראשון שיהיה ישוב, כמו שכתב הרב הקדוש מהר״ח ן׳ עטר ז״ל בספר הקדוש אור החיים סדר נח בפסוק ״ויהי כל הארץ שפה אחת״ [בראשית י״א, א׳]. ע״ש. וקרוב מאד לומר שאין שם מקום מושב המזיקין ואין להם שליטה כל כך, ולא אמרו כל הדרכים בחזקת סכנה אלא מיראת גנבים ושודדים, אך מקום שליטת המזיקין אינו אלא בשליש מדבר שהוא בארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, ובמקום ההוא דוקא הוי ודאי סכנה, לא בדרך כבושה לרבים. ואפילו נימא דלא פלט מספק סכנה, להכי אהני זכות המצוה דאגוני מגנא ואצולי מצלא מספק סכנה. ועיין להרב הגדול מוה״ר דוד פארדו ז״ל בחסדי דוד ח״א (פ״ח דפסחים דף פ״א ע״ב) גבי פסח שני. ומינה שמעינן דהנשאר יחידי בבית הכנסת בליל פסח שחל להיות בשבת, כיון שאינו במדבר שמם וחרב אלא במקום שבני אדם עוברים ושבים, הגם דמצות תפלת ערבית בעשרה לאו מצוה כל כך היא כמו שכתבתי שם משם הפוסקים ז״ל, מ״מ הגנת ליל שמורים מן המזיקין מצטרף לטובה עם קצת מצות התפלה בעשרה בבהכ״נ, ומגן להצילו מספק סכנה בודאי, ואין צריך לברך ברכת מעין שבע, אי משום דהוי ספק ברכה שאינה צריכה, ואי משום דהוי כמזלזל ח״ו, שמדמה דאין יכולת בהגנת ליל שמורים להגן עליו כמו שכתבתי בפנים. וכן כתבתי בפתח הדביר ח״א (דף צ״ג ע״א) משם הרב ט״ז (סימן תנ״ה סק״ג), דאסור לשפוך מים שלנו שבשכונת המת, דמורה שאינו מאמין דשומר מצוה לא ידע רע. כיע״ש. והן משאר הטעמים שכתבתי בפנים בס״ד.

ומה שהביא מהרב מהר״ד אבודרהם ז״ל שמעיד על המנהג לאומרה, לא ידעתי אמאי לא מייתי נמי דברי מרן ז״ל בב״י [סימן תפ״ז ס״א] שכתב על דבריו, דעכשיו נהגו שלא לאומרה, ואמאי לא מייתי נמי דברי מוה״ר ראש יוסף מרא דאתרין שכתב להדיא היפך דברי הרד״א ז״ל, שכתב, לא ראיתי בדברי הפוסקים מי שכתב כן, וכן בכל המקומות ששמעתי לא ראיתי נוהגין כן, ולא שמעתי אלא כמו שכתב הרב עכשיו פשט

באר הגולה **י** [ס]**אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרים לבא שיהיו ניזוקין:**

ס. מהר״י אבוהב [בביאורו לטור] בשם ספר המנהגות [וריב״ש סימן מ׳]:

אוצר ההלכה

המנהג שלא לאומרה, ושלא נכנס זה בתקנה מעיקרא משום דאין כאן חששת מזיקין, כמו שכתבתי כל זה בפנים.

ומה שכתב ששמע מפי מגידי אמת דמנהג ק״ק בית אל יב״ץ שאומרים אותה, לא ידעתי מה אענה ומה אומר, דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, דחזינן למעלת הרב הגדול ראשון לכל דבר שבקדושה הרב חיים נסים אבולעפיא ז״ל בפתקא אשר שלח להרב המובהק סוב׳ר הרז׳ם כמהר״ר רחמים שלמה הלוי נר״ו, והיא ל׳ו נדפסת בספרי הקטן פתח הדביר ח״ב (סימן רל״ו [סק״ד] דף קכ״ח ע״ג) כי העד העיד בנו יק״ר שהדותא וז״ל: דלא אפשר שזה מנהג הק״ק, ממה שהביא הרב שלמי צבור ז״ל [דף פ״ט ע״ד] דברי הרמ״ע מפאנו ז״ל [סימן פ״ד], ומנהגי הק״ק יב״ץ הוא על פי ספר שלמי צבור כידוע, אלא ודאי שאין כאן מנהג. ע״כ אמרי קדוש ז״ל. ומקמי הכי כתב שם על הרב שלמי צבור ז״ל שהיה מראשי ישיבת ק״ק בית אל ומקובל ומרוצה. ע״ש. הרי דהוכיח יוכיח דלא אפשר שמנהג הק״ק הנזכרת יהיה כן ממאי דחזינן בספר שלמי צבור דכתב בהיפך, משום דפשיטא ליה דכל מנהגי הק״ק הנזכרת מיוסדים על ספר שלמי צבור. מעתה איך יצוייר לומר דמנהג ק״ק בית אל שאומרים מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת אחר שבספר שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ז ע״ג) בא הדבר מפורש בפשיטות גמור שלא לאומרה בלי שום מחלוקת, כמו שכתבתי בפנים בשמו, והוא היה מראשי המקום המקודש הלז כנזכר. דזה מכריחנו לומר דהמגיד לו נתחלף אצלו המנהג, והגיד בדדמי, וממילא מה שכתב על פי יסוד זה דכמה רבנים מקובלים קיימי בסברא זו, ובפרט הרב הגדול כמהרי״ט אלגאזי ז״ל, הנה לפי עדותו של הרב הגדול חיים נסים אבולעפיא ז״ל אי אפשר לומר כן, דהרב כמהרי״ט אלגאזי ז״ל ינהוג לאומרה היפך דעת הרב החסיד המקובל מר אביו ז״ל, והיפך המנהג שנתייסד בכל הדברים על פי ספר הרב מר אביו ז״ל בשלמי צבור, והוא יהיה מנגד להרב מר אביו ז״ל ומנגד להמנהג. וכל זה מסכים לסברת הרב הגדול אג״ן הסהר ז״ל. ומה גם דמני״ר הרב אג״ן ז״ל היה גם הוא ראש וקצין בקהל חסידים הנזכר כנודע, ועיין למעלת הרב משי״ח ז״ל בספר הבהיר איי הים (דף ס״ב ע״א), ופשיטא דאינו משנה ממנהגי הק״ק הנזכרת אפילו כמלא נימא, ולהכי ערב את לבו לחלוק על הרב מר זקינו ז״ל במלתא דפשיטא ליה טובא. ומה גם דעט״ר מוה״ר ז״ל כתב שם (בדף נ״ה ע״ב) כי מי הוא זה אשר יחלוק על הרב כמה״ר שלום [שרעבי] ז״ל אם לא ימצא עזר כנגדו מדברי הזוהר הקדוש והתקונים או מרבנו האר״י. ע״ש. והרי הרב הגדול חיד״א בשיו״ב או״ח שבסוף ספר ברכי יוסף (סימן תרמ״ב [סק״א]) הביא משם רבנו האר״י ז״ל שאין מקום לברכת מעין שבע לאומרה בליל פסח, ואין השעה צריכה לכך. כיע״ש.

באופן דאני השפל במקומי אני עומד שלא לומר מעין שבע בליל פסח, ולא מבעיא באתרא דנהיגי הכי דפשיטא דאין לשנות מנהגם המיוסד על פי הדין ועל דרך האמת אפילו יסכימו כולם לשנותו בלי מחלוקת, אלא אפילו באתרא דנהוג לאומרה נראה לפי קוצר דעתי דאם יסכימו כולם בלי מחלוקת לשנות המנהג שלא לאומרה מה טוב ומה נעים. ואתרמי מלתא בהיותי עם רב אחאי הרב הכולל כמהר״י די שיגורה נר״ו, ונתגלגלו הדברים מה שכתבתי בענין זה, והוא אמר אלי שגם הוא הניף ידו בזה ומסכים שלא לאומרה בליל פסח מכמה טעמים. אלו דבריו נר״ו. (פתח הדביר ח״ד – השמטות לח״ג)

רמה) שם יום טוב שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יום טוב בברכה מעין שבע. בליל יו״ט ראשון של פסח שחל בשבת עיין מה שכתבתי לעיל בדף (ב׳) [א׳]. ועכשיו ראיתי בכף החיים [סקמ״ו] שדעת הרש״ש בנהר שלום [דף ל״ב ע״ב ד״ה יו״ט] ג״כ לאמרה. ברם הגאון יביע אומר (ח״ב [חאו״ח] סימן כ״ה) שקיל וטרי בענין זה, ומסיק שלא לאמרה. ע״ש. (נתיבי עם)

רמו) שם יום טוב שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יום טוב בברכה מעין שבע. בליל פסח שחל בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע, כי ליל ״שמורים״ הוא לה׳, ואמרו חז״ל (פסחים קט:), לילה המשומר ובא מן המזיקים, לפיכך לא תקנו בו רבותינו ״ברכה מעין שבע״. (רב נסים גאון וסיעתו, ראה בשו״ת יביע אומר ח״ב סימן כ״ה). ושליח צבור האומרה יחוש לעצמו מאיסור ברכה לבטלה, ואין לענות אחריו אמן[117].

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות ברכת מעין שבע ה״ד)

סעיף י

רמז) סעיף י׳ אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ה ע״א שיטה ח׳), כתב הגאון מהר״י אבוהב ז״ל בשם ספר המנהגות, דבבית חתנים ואבלים וכו׳. נ״ב: אבל בבית המדרש שמתקבצים שם התלמידים להתפלל אומרים אותה. הרדב״ז (חלק א׳ סימן י״ח [ח״ד סימן אלף צ״ב]). (כנסת הגדולה – הגב״י)

רמח) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. כתב ב״י (שיטה י״ב), וכן כתב הריב״ש ז״ל בתשובה וכו׳.

הערות וציונים

117. ע״ע לקמן אות ער״ב (ד״ה ומה שהוסיף).

נ"ב: סימנים מ' (ומ"ד) [ול"ד]. וכן כתב רלנ"ח (בסימן קכ"ב) והרדב"ז (חלק ראשון סימן (י"ו) [י"ח] [ח"ד סימן אלף צ"ב]).

והוסיף [הרלנ"ח] דגם בעיר חדשה או בעיר שיש להם ספק במנהג אין לאמר, אבל במקום שנוהגין לאמרה אין לשנות ממנהגם. (כנסת הגדולה – הגב"י)

רמט) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. כתב הב"י (שיטה י"ב), וכן כתב הריב"ש ז"ל [סימן מ'] כו'. ובסדר חזניא למהר"א ירושלמי כתוב, כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחיד, ואין מברכין אותה. ע"כ. ויראה דאקראי בעלמא דקאמר, אין כונתו לומר שאין מתפללים שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כונתו שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה, דאע"פ שמתפללים שם בכל לילה מפני שאין שם בית הכנסת קרוב, הו"ל כיחידים, ואין לאמרה. ואפשר דלא פליג אהרדב"ז [ח"ד סימן אלף צ"ב] שכתבתי במהדורא א' [כנסת הגדולה הגב"י][118] בשמו שהיה אומרה בבית המדרש, דהרדב"ז מיירי בבית המדרש שקדושתו כקדושת בית הכנסת.

ויש להסתפק היכא שיחיד אחד מקדיש ספר תורה לבית הכנסת, והמנהג להעמיד הספר תורה בבית המקדיש כמו חמשה או שבעה ימים, ומביאים ספרי תורה אחרים לכבוד הספר תורה ומעמידין אותה בבימה שמתקנין להם, ולכבוד התורה מתפללים שם ערבית שחרית ומנחה עד הוליכו אותו לבית הכנסת, ורוב הפעמים מתפללים שם שבת ערבית שחרית ומנחה, אם אומרים ברכת מעין שבע, דאפשר דלא הוצרכו לומר שאין אומרים אותה אלא בבית הכנסת אלא לאפוקי כשאין שם ספר תורה, כגון בבית המשתה ובבית האבלים, אבל כל שיש שם ספר תורה אפילו באקראי בעלמא אומרים אותה. ולהיותי מסופק בדבר, כמה פעמים נמצאתי בליל שבת קדש והשליח צבור אמרה ולא מחיתי בו, ואם לא היה אומר אותה לא הייתי אומר לו שיאמר אותה, דאין ולאו ורפיא בידי. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ט)

רנ) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. השנה הזאת שנת התס"ח מן השמים הרעו לה בסופה פה שאלוניקי, כי יצא הקצף מלפני ה' דבר בעיר, ויצאו רוב בעלי בתים מן העיר לכפרים שבסביבות, מהם לליואדי מהם לליג"ה ומהם לאורונגי"ק, ויש מי שנסתפק אם אומרים שם בלילי שבתות ברכת מעין שבע.

ונראה דאין מקום לספק זה, דפשיטא שאין לאומרה שם מק"ו, שהרי מקומות אלו הם כבית אבל ובית חתנים, שכן משוה אותם החכם השואל בשאלה למוהרלב"ח (סימן קכ"ב), וגם הרב בתשובתו שם משוה בית אבל וחתנים לכל אי זה מקום שמתפללים שם עשרה. יע"ש. והביא הרב שם שתי סברות ושני מנהגים, שיש אומרים דצריכים לאומרה בבית חתנים ואבל ויש מקומות נוהגין כן, ויש אומרים שאין לאומרה ושיש מקומות שנוהגים כן. ובסוף מסיק הרב שם הלכה למעשה שבכל מקום הולכים אחר מנהגם, בין לאומרה בין שלא לאומרה, ולא ישנו ממנהגם, כי כל אחד ואחד יש לו אילן וסמך לסמוך עליו. ובעיר חדשה או מקום שיש להם ספק במנהג, שורת הדין הוא שלא יאמרוה להנצל מעונש ספק ברכה לבטלה. ואם כן הדברים ק"ו, דהשתא אפילו בעיר חדשה שאין שם מנהג, וכן בעיר שיש בה ספק, פסק הרב שאין לאומרה משום ספק עונש ברכה לבטלה, כל שכן בעירנו זאת שאלוניקי שמנהג פשוט שלא לומר ברכת מעין שבע בבית חתנים, דודאי יש לתפוש כמנהגנו שלא לאומרה בכפרים שחוץ לעיר, שהתפלה שמתפללים הוא בבית איזה איש מיוחד שהוא ממש כבית חתנים.

ואפילו אם אין מתפללים בבית שום אדם אלא במקום מיוחד שם על פני השדה, ששייך טעם עם שבשדות שמאחרין לבא, נראה דאין לאומרה, חדא דהמאחרין לבא אין הולכים שם להתפלל, דדוקא בזמן חכמי הגמרא שהיה להם בשדות בית הכנסת קבוע היו המאחרין הולכים שם כדי להתפלל בבית הכנסת קבוע שיש בו קדושה, אבל באלו המקומות שאינם בית הכנסת קבוע אין הולכים שם המאחרין, אלא הולכים לביתם אשר להם שם ומתפללים, דמה יתרון הכשר באותו מקום שילכו שם להתפלל. ועוד כיון שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה אין לאומרה, שכן תפש בפשיטות הר"ב שיירי כנסת הגדולה [הגב"י סק"ט][119], שכתב תחלה בשם מהר"א ירושלמי ז"ל, כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הם כיחיד ואין מברכים אותה. ע"כ. וכתב עליו הרב הנזכר ז"ל: ויראה דאקראי בעלמא דקאמר, אין כונתו לומר שאין מתפללים שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כונתו שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה, דאע"פ שמתפללים שם בכל לילה מפני שאין שם בית הכנסת קרוב, הו"ל כיחידים, ואין לאומרה. ואפשר דלא פליג אהרדב"ז [ח"ד סימן אלף צ"ב] שכתבתי במהדורא א' [כנסת הגדולה הגב"י][120] בשמו שהיה אומרה בבית המדרש, דהרדב"ז ז"ל מיירי בבית המדרש שקדושתו כקדושת בית הכנסת. ע"כ. הרי דתופס במושלם שצריך בית הכנסת קבוע בספר תורה, או בית המדרש שקדושתו כקדושת בית הכנסת, הא לאו הכי לא. ואלו המקומות של הכפרים אינם לא בית המדרש ולא בית הכנסת ולא ספר תורה יש בהם. ואין לומר שכל זה כתב הר"ב שיירי כנסת הגדולה לפי שטת מהר"א ירושלמי, אבל לענין מעשה אפשר שאינו תופס כן, שהרי כתב אח"כ וז"ל: ויש להסתפק היכא שיחיד אחד מקדיש ספר תורה לבית הכנסת, והמנהג להעמיד הספר תורה בבית המקדיש כמו חמשה או שבעה ימים, ומביאים ספרי תורה אחרים לכבוד הספר תורה ומעמידים אותה [בבימה] שמתקנים להם, ולכבוד התורה מתפללין שם ערבית שחרית ומנחה עד הוליכו אותו לבית הכנסת, ורוב הפעמים מתפללים שם שבת ערבית

הערות וציונים

118. נדפס לעיל אות רמ"ז. **119.** נדפס באות הקודמת. **120.** נדפס לעיל אות רמ"ז.

אוצר ההלכה

שחרית ומנחה, אם אומרים ברכת מעין שבע, דאפשר דלא הוצרכו לומר שאין אומרים אלא בבית הכנסת, אלא לאפוקי כשאין שם ספר תורה, כגון בבית המשתה ובבית האבלים, אבל כל שיש שם ספר תורה אפילו באקראי בעלמא אומרים אותה. ולהיותי מסופק בדבר כמה פעמים נמצאתי בליל שבת קדש והשליח צבור אמרה ולא מחיתי בו, ואם לא היה אומר אותה לא הייתי אומר לו שיאמר אותה, דאין ולאו ורפיא בידי. ע״כ. הרי דתופש במושלם ופשיטות כשאין שם ספר תורה דאין לאומרה, ואפילו כשיש ספר תורה מספקא ליה.

ועוד שכן מוכח מדברי מוהרדב״ז (חלק ראשון סימן ח״י [ח״ד סימן אלף צ״ב]) שכתב בשם הריב״ש [סימן מ׳] שאין לאומרה אלא בבית הכנסת הקבוע, וכעין התקנה, ולכך אין לאומרה בבית חתנים ואבל. וכתב הוא ז״ל עליו, דהוא הדין שאומרים אותה בבית המדרש שמתקבצים שם התלמידים להתפלל, שאין לך קבע גדול מזה, ותפלתו של אדם נשמעת שם ביותר. עכ״ד. הרי תופש הרב ז״ל לעיקר משום קבע ושתפלתו של אדם נשמעת, והכא במקומות הנ״ל, אינם לא קבע ולא בית המדרש שהתפלה נשמעת יותר. וכמה טצדקי עביד הרב שם לקיים דין שיאמרו אותה בבית המדרש, א״כ בחלקת שדה אחת פשיטא שאין לומר. ואגב ארחי הוקשה לי בדברי הר״ב כנסת הגדולה בלשון שכתבתי לעיל, שהוקשה לו ז״ל שמוהרדב״ז בזה חולק על מהר״א ירושלמי שאמר שכל עשרה שמתפללים במקום אחד באקראי אין אומרים אותה, ותרץ דשאני בית המדרש שיש לו קדושה כנז״ל. ומה צריך לזה, הלא התירוץ יותר מבורר שבית המדרש הוי קבע, ומהר״א ירושלמי מיירי באקראי בעלמא, והכי אמר הרב בהדיא בלשונו הנ״ל, הוא הדין בית המדרש, דאין לך קבע גדול מזה. ע״כ. הרי דקורא לבית המדרש קבע גדול.

(שו״ת בית דוד – השמטות סימן תקל״ז)

רנא) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין מה שכתבתי בפרי האדמה חלק ראשון (הלכות תפלה פ״ט דין עשירי) דאין לאומרה כי אם במקום ספר תורה, ואומרים ערבית בכל לילה בקבע. אמנם פה עיר הקודש ירושלים ת״ו מקרב שנים נהגו ברוב מקומות שמתפללים כל לילה לומר בו ברכה מעין שבע אפילו שאין שם ספר תורה, באמרם כי על פי הסוד כן ראוי להיות, ואני איני מאנשיה, וגם רבותי. אמנם אפילו לדעת מרן וכל הפוסקים יש לומר דבעיה״ק ירושלים ת״ו דהוי יותר מבית שיש בו ספרים, שכתב השיירי (או״ח סימן קל״א הגהת הב״י אות ו׳) דלצאת ידי חובת סברת הרוקח [סימן שכ״ד] בענין נפילת אפים בבית שיש בו ספרים סמך לנפול על פניו שם, וא״כ ירושלים עיה״ק ת״ו ב״ב עדיף מבית שיש ספרים, כל שכן בבית שיש ספרים פה עיר הקודש, ובפרטות כפי דברי חכמי הקבלה הנזכר. ועל זה סמכתי להניח לאומרה בבתי כל ליל שבת קדש מקרב ימים.

(מזבח אדמה)

רנב) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ה ע״א שיטה י״ב), וכן כתב הריב״ש ז״ל [סימן מ׳] כו׳. נ״ב: עיין בשיירי [כנה״ג הגב״י] אות ט׳[121] ובספר בית דוד (חאו״ח סימן תקל״ז)[122].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ג)

רנג) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. כשבורחים בכפרים מדבר באופל יהלוך בר מינן אין אומרים ברכה מעין שבע. הרב מהר״י דוד ז״ל (חאו״ח סימן תקל״ז)[123]. ועיין בספר דבר משה ח״א (חאו״ח סימן (נ״ג) [כ״ג]), שכתב משם חד צורבא מרבנן ששמע משם הרב מהר״א יצחקי ז״ל, שהיה אומרה אפילו שלא היה שם ספר תורה, דהוה אמר הכי, אנא כספר תורה חשיבנא. וכתב הוא ז״ל שלא כיון יפה בשמועתו, שלא כתב אלא לענין נפילת אפים, אבל לא לענין ברכה מעין שבע. ועיין בספר פרי האדמה ח״א (דף י״ז ע״א).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ד)

רנד) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. בית שיש בו ספר תורה ומתפללין שם בקבע, אם יתפללו חוץ לאותו בית בשטח שלפניו יכולים לומר ברכה מעין שבע. ועל צד היותר טוב השליח צבור יתפלל בפתח הבית שבו הספר תורה. ה״ר משה אמארילייו ז״ל בספר דבר משה ח״א (חאו״ח סימן כ״ג).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ה)

רנה) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. בסימן רס״ח כתב השיירי כנסת הגדולה [הגב״י סק״ט][124] וז״ל: כתב מהר״א ירושלמי, כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחיד, ואין מברכין ברכה מעין שבע. ע״כ. ופירש השיירי כנסת הגדולה, דאקראי אינו ר״ל שאין מתפללין שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כוונתו שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה, דאע״פ שמתפללים שם בכל לילה מפני שאין שם בית הכנסת קרוב, הו״ל כיחידים. ולא פליג אהרדב״ז [ח״ד סימן אלף צ״ב] שהיה אומרה בבית המדרש, דשאני בית המדרש שקדושתו כבית הכנסת וכו׳. יע״ש. עוד שם דנסתפק היכא שיחיד מקדיש ספר תורה לבית הכנסת ועומד בבית המקדיש חמשה או שבעה ימים ומתפללים שם בליל שבת, ואין ולאן[ו] ורפיא בידיה. אם היה השליח צבור אומרה שם לא היה מוחה, ואם לא היה אומרה לא היה אומר לו שיאמרנה. ע״ש.

ואחר נשיקת רגליו ואחר המחילה, אין פירושו בדברי מהר״א ירושלמי מוכרח להוציאו מפשוטו. והדבר פשוט דכוונתו שאין קובעים שם להתפלל תמיד כדי שנחוש לטעם למתאחרים הרגילים לבא, דכיון שאין רגילים לבא, ואין אותו מקום מפורסם, מי יבא שם מהמתאחרים, ואין כאן צורך לקביעות ספר תורה רק לקביעות מקום התפלה. ומפני הפירוש שפירש בדברי מהר״א ירושלמי נמשך לו הספק במתפללים אצל ספר תורה של המקדיש. ופשיטא דאין הברכה תלויה בספר תורה רק במקום

הערות וציונים

121. נדפס לעיל אות רמ״ט. **122.** נדפס לעיל אות ר״נ. **123.** נדפס לעיל אות ר״נ. **124.** נדפס לעיל אות רמ״ט.

הקבוע להתפלל שם. ומפני זה היה הרדב"ז אומרה בבית המדרש אף שאין שם ספר תורה, כיון שדרכו להתפלל שם ליל שבת עם תלמידיו, כמפורש בתשובות הרדב"ז (ח"א סימן י"ח [ח"ד סימן אלף צ"ב]).

ומה שתירץ השיירי כנסת הגדולה דקדושת בית המדרש שאני, תמיה אני, מה ענין קדושה לכאן. ואם הרדב"ז כתב שם, ואע"ג דקדושת בית הכנסת עדיף, לא אמרה הרב אלא לענין שמצוה להתפלל שם משום ברב עם, אבל לא לחלק לענין ברכה מעין שבע. דוק שם. סוף דבר אין הברכה תלויה כי אם במקום שהוא קבוע ומפורסם להתפלל שם.

ומזה אני אומר דאותם בעלי בתים שרגילים תמיד להתפלל ליל שבת עם חבורתם, ומפורסם לעם שמתפללים שם בקביעות תמיד, שאין לספק שצריכים לומר ברכה מעין שבע, כיון דאיכא טעמא דמתאחרים, ואין הדבר תלוי בספר תורה או שמתפללים שם שחרית ומנחה. ודוק.

ויעויין בט"ז סימן זה [סק"ח], דאותם שהולכים לירידים וקובעים שם ימים, דיש לומר ברכה מעין שבע. וזה ראיה לדברינו אלה. ועיין בסימן קמ"ט בטור או"ח דמנהג הראשונים היה שאחר שהשלימו הקריאה היו מצניעין הספר תורה, באופן שבאותם הימים לא היו ספרי תורה בבהכ"נ בערבית, כי אם בשעת הקריאה היו מביאין אותו לבהכ"נ. וזו ראיה דאין ברכה מעין שבע תלוי בספר תורה כי אם בקביעות מקום. ועיין בריב"ש (סימן מ'). והנלע"ד כתבתי. (שו"ת פעולת צדיק – ח"ג סימן ס')

רנו) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. נ"ב: עיין מה שכתב מרן אבא ז"ל בפרי האדמה ח"א (דף טו"ב ע"א). ומה שהוא מנהג עיה"ק מקרוב, עיין בספרו מזבח אדמה סימן זה[125]. יע"ש. (ברכות מים)

רנז) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. וכן אין אומרים אותה אם בורחים מן העיר לכפרים מדבר באופל ומתפללים בכפר. בית דוד (סימן תקל"ד)[126]. ועיין דבר משה ח"א (או"ח [סימן כ"ג]). (ברכי יוסף – סק"ד)

רנח) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. יש מקום אשר נהגו דבמקום שמתפללין בקבע כל ליל שבת, אף דביום שבת וכל השבוע אין מתפללים אלא איזה פעם, ויש ספר תורה, לומר ברכה מעין שבע. ועיין מה שכתב הרב מזבח אדמה[127]. (מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק"ד)

רנט) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. ברכת מעין שבע מסתברא שאין אומרים בשום מקום חוץ מבית הכנסת אף בקבע. ודברי הט"ז [סק"ח] בירידים הוא מיוחד לתפלה וסגור בין הזמנים, שאין משתמשין בתשמיש הדיוט. והבו דלא לוסיף, דגם בבית הכנסת זמננו הטעם קלוש. ועיין מה שכתבתי לעיל שבת דף כ"ד [דף פ"ג ע"א מדפי הספר] מן הירושלמי פ"ח דברכות [ה"א] ופ"י דפסחים [ה"ב], תקון מעין שבע במקום קידוש לעמי הארצות שאין מתפללים בזמניהם, וגם הוו אתרי בימי קדם שלא נתפשטה הלכה, וסברו כמ"ד יש קידוש בלא סעודה, וכמו מעין שבע ויראו עיננו שנשאר מימיהם. וגם סניף נראה מלשון הגמרא פרק ערבי פסחים [פסחים קא.], ושמואל דסבירא ליה אין קדוש, למה לי לקדושי בבית הכנסת. טפי הוי מצי למימר האיך מקדשין בלשון איסור, דהוי ברכה לבטלה, אלא משמע בצבור אין צריך סעודה רק עיקר קפידא ביחיד, ושאלתו למה תקנו בצבור שאין היחיד יוצא, ומשני משום אורחים שסעדו בצידי בית הכנסת ושמעו משם. ונפקא מינה גם בזמננו היכא דאיכא מנהגא מימי קדם, עכ"פ אי איכא שכן הדר בסמוך ומצי לשמוע בביתו, מצוה עליו ללכת במקום סעודתו ולשמוע משם הוא ובני ביתו, ולפחות אחד מהם להפטר בזה. ואם דירתו באותו בית כמו מאגרא לארעא אינו צריך לילך חוץ לבית הכנסת, רק שיכוון לצאת ויודיע לשליח צבור.

ונוהגים לנגן להתעוררת העם בפרשות בא ובשלח, כל בכוריהם וממצרים גאלתנו. ופרשת יתרו [מנגנים], ונשמח בדברי תורתך וישמח משה ויכל שבת מלכותך ונאמר שירת גאולה מנוחת השעבוד ביום מנוחה. אבל השכיבנו לחתן וחנוכה דברי בקשה לא יאות לנגן בחדוה, רק בקול תחנון. ואולי נמשך מפחד הכשופים מלפנים כמו שכתב בתרגום יונתן פרשת כי תשא, ובגזרת חשמונאים בלבול החתנים בשכיבת הטפסר. ויש מקומות שמחים בצאתם ליולדת, אולי שבח מאורת "בהלו נרו עלי ראשי" [איוב כ"ט, ב'], כדרבי שמלאי סוף פ"ג דנדה [ל:]. וגם בנגון שבת נחמו פתיחת יוצר אור על דרך אור חדש על ציון תאיר, והאי נוסח פלפול הטור סימן נ"ט [ס"ג], וגם עוד נוסח בב"י שם עונים באימה ואומרים ביראה, וכן האר"י ז"ל. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ג ע"ב)

רס) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו'. עיין מה שכתבתי לעיל שבת דף כ"ד [חלק באר שבע דף ק"ג ע"ב][128] שאין מעין שבע רק בבית הכנסת קבוע. ונראה גם בקבוע לקהל אף שמושכרת, אבל במזוזה יש להחמיר, דכוונת הגמרא ברכות (דף מ"ז [ע"א]) יש לומר בית הכנסת ובית המדרש ממש, שאין משנים לקדושה קלה, אבל בית הכנסת כזאת ברשות בעל הבית, אף דשכירות ליומא ממכר, אינו אלא לאונאה כמו שכתבו תוס' בבא מציעא (דף נ"ו [ע"ב ד"ה והאי]), ומכל שכן בחינם. ועיין מה שכתבתי במהדורה בתרא חלק עוד למועד פסחים דף ח' [דף קע"ג ע"ב מדפי הספר].

ומה שנדפס בתקוני שבת, קלקול להמון עם כמו שכתבתי לעיל בבאר שבע או"ח סימן כ"ה[129] בענייני סוד עתיק וזעיר,

הערות וציונים

125. נדפס לעיל אות רנ"א. **126.** נדפס לעיל אות ר"נ. **127.** נדפס לעיל אות רנ"א. **128.** נדפס באות הקודמת. **129.** נדפס לעיל באוצר ההלכה הלכות השכמת הבוקר ציצית ותפילין ח"ב בסימן כ"ה אות קנ"א.

אוצר ההלכה

ונוסף שקרעו קשוטי כלה שיר השירים לעשרים וארבעה קרעים, והמ״י. (מאורי אור חלק בן נון – דף קנ״ד ע״א)

רסא) שם אין אומרין ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. אורחא דמילתא נקט, והוא הדין בכל מקום שאין שם מנין קבוע. ובבית המדרש אומרים, והוא הדין בכל מקום שיש מנין קבוע ויש ספר תורה. והרב בט״ז [סק״ח] כתב דבירידים שיש מנין קבוע אמרינן. ובשיירי כנסת הגדולה [הגב״י סק״ט][130] כתב, דוקא במנין הקבוע תמיד. וספק ברכות להקל.

וכתבו הקדמונים לומר קודם סיום הברכה וישמחו בך ישראל מקדשי שמך. ובנוסח הרמב״ם נאמר ישראל אוהבי שמך. ולי נראה דנוסח רבנו נכונה בשבת, כמו דקאמר הש״ס ביצה (דף י״ז [ע״א]), אטו שבת ישראל מקדשי לה, הא קדישא וקיימא. וכשאומר בשבת מקדשי שמך נראה כאלו ישראל מקדשי לה, וביו״ט יאמר וישמחו בך ישראל מקדשי שמך. וגם בלא״ה יותר נכון לומר בשבת אוהבי שמך כמו שאומרים בשבת באהבה, ומטעם שכתב הלבוש [סימן תפ״ז ס״א], דבכל התורה כפה עליהם הר כגיגית, ושבת ניתנה במרה באהבה. (ישועות יעקב – סק״ז)

רסב) שם אין אומרין ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. נראה דהיינו דוקא כשמתפללים בבית החתן, אבל אם בא החתן לבית הכנסת, כיון שבאים בני אדם אחרים שאינן שייכים לחתונה, א״כ יש לומר ברכת מעין שבע. ונראה דאפילו אם היה החתונה בבית הכנסת, דהיינו בחדר אחד הסמוך לבית הכנסת, באותן המקומות שיש להם ספר תורה בביתם בחדר אחד ובחדר אחר הם ישנים, אפילו הכי כיון דיש בני אדם אחרים שאינן מבני החתונה צריכים לומר ברכת מעין שבע, והוא ברור. (רוח חיים – סק״ד)

רסג) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין להרב ט״ז ז״ל (סק״ח) שכתב, דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים כמו שרגילים לעשות בירידים, זה דומה לבית הכנסת קבוע, ואומר שם ברכה זו. ע״ש. מזה למד הרב חסד לאברהם טובייאנה ז״ל בחלק עולת שבת (דף (ט״ז) [ק״ג ע״א) על בני אדם ההולכים לגנות ופרדסים וקובעים שם עצמם כל ימי הקיץ, דהו״ל כדין בית הכנסת קבוע לברך שם ברכת מעין שבע, ובלבד שיקבעו מקום אחד להתפלל, לא פעם כאן ולא פעם כאן. ע״ש. ועיין להרב המפורסם מהר״י עייאש ז״ל [סק״א][131] שחולק בדין זה. ומה שכתב שם, שמעתי לתלמיד חכם אחד ששבת בגן וכו׳, והורה להם היתר לומר ברכת מעין שבע, נראה דכונתו על הרב חסד לאברהם ז״ל הנזכר, והוכיח דאין לאומרה אלא בבית הכנסת קבוע ובעשרה. ואפילו אם היה ספק בדבר, הא קי״ל ספק ברכות להקל. ע״ש. ועיין עוד לו בדין זה בדברי רבנו הטור ז״ל בספר וזאת ליאודה בביאור ענייני השלום (דף י״ט ע״ב). (פתח הדביר ח״ג – סק״ט)

רסד) שם אין אומרין ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. בב״י מייתי דין זה מהגאון מוהר״י אבוהב ז״ל בשם ספר המנהגות ובשם הריב״ש סימנים (ל״ז) [ל״ד] ומ׳. ובב״י (יו״ד סימן שצ״ג [ס״ד]) כתב דין זה משם הכלבו ז״ל [סימן קי״ד דף פ״ח ע״א], דכשמתפללים בבית האבל ערבית של שבת אין אומרין ברכה אחת מעין שבע ולא במה מדליקין. ע״ש. ויש להרגיש על הרב החסיד מהר״י אלגאזי ז״ל בספר שלמי יחיד ([שלמי צבור] דיני האבל סימן ב׳ אות יו״ד דף קפ״ו ע״ד) שהביא דין זה דברכת מעין שבע אין אומרים בבית האבל משם מהריק״ש ז״ל ([ערך לחם] יו״ד סימן שצ״ד), והוא פסק מרן ז״ל במקומו בדין שלפנינו, ומקורו משם כל הני רבוותא קמאי ז״ל, וממרחק יביא לחמו ממהריק״ש יו״ד, ותימא על הרב המגיה ז״ל שם שלא השיגו בזה. (פתח הדביר ח״ג – סקי״א)

רסה) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. כתב ב״י, וכן כתב הריב״ש [סימן מ׳] כו׳. נ״ב: כתב השיירי כנסת הגדולה (בהגב״י סק״ט)[132] משם מהר״א ירושלמי, דכל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחיד ואין מברכין אותה. ע״כ. וביאר עליה דאקראי בעלמא דקאמר, אין כונתו לומר שאין מתפללים שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כונתו שאינו בית הכנסת קבוע בספר תורה, דאע״פ שמתפללים שם בכל לילה, מפני שאין שם בהכ״נ הו״ל כיחידים ואין לאומרו. ואפשר דלא פליג אהרדב״ז [ח״ד סימן אלף צ״ב] שכתב הכנסת הגדולה [הגב״י][133] בשמו, שהיה אומר בבית המדרש, דהרדב״ז מיירי בבית המדרש שקדושתו כקדושת בהכ״נ. ע״כ. ועיין במג״א (סקי״ג). ועינא דשפיר חזי יראה, דמאי דתלי הכנסת הגדולה ז״ל הדבר בבית הכנסת קבוע בספר תורה, ובמסילה זו מפרש דברי מהר״א ירושלמי, לא ידעתי היכן רמזו בדברי מהר״א ירושלמי דתלי בספר תורה, שדבריו ז״ל באו סתומים. וחזיתי להבית דוד חאו״ח בהשמטות (סימן תקל״ז)[134] שתמה על השכנה״ג על מה שכתב בההיא דהרדב״ז, דשאני בית המדרש שיש לו קדושה כו׳, דהתירוץ יותר מבורר שבית המדרש הוי קבע, ומהר״א ירושלמי מיירי באקראי בעלמא כו׳. ע״ש. לי נראה דאינו יותר מבורר, דקושיית השכנה״ג על פי דרכו במה שפירש בדברי מהר״א ירושלמי דאפילו שמתפללים שם בכל לילה דהוי קבע.

וחזיתי בפרק כל כתבי הקדש לה״ה כמהרי״א גירון זיע״א שפירש בכונת דברי מהר״א ירושלמי, דאיירי למתפללים בבית הכנסת עצמו באקראי, מבדילים עצמן בבהכ״נ ומתפללים לעצמן, דאינן רוצין להתאחר להתפלל עם הצבור, שהן מאותן ההולכים בשירות לבם, על כיוצא בזה הוא דאמר דלא יאמרו ברכת מעין שבע, דלא נתקנה אלא למתפללים ברוב עם כללות הקהל, אבל עשרה הנפרדים מהצבור ומתפללים אין אומרים. ע״כ מצאתי כתוב. ועמ״ש הט״ז (בסק״ח), עמ״ש על

הערות וציונים

130. נדפס לעיל אות רמ״ט. **131.** נדפס לעיל אות רל״ט. **132.** נדפס לעיל אות רמ״ט. **133.** נדפס לעיל אות רמ״ז. **134.** נדפס לעיל אות ר״נ.

סימן רסח סעיף י

אוצר ההלכה

דבריו הרב מטה יהודה [סק״א][135]. ואולם עיין בספר מזבח אדמה (דף ב׳ ע״א)[136] בסימן זה, דכתב דבארץ ישראל[137] ת״ו מקרב שנים נהגו ברוב המקומות שמתפללין כל לילה, לומר ברכת מעין שבע אע״פ שאין שם ספר תורה, באומרם כי על פי הסוד כן ראוי להיות. ע״ש. ועיין מה שכתב הרב שלמי חגיגה (דף קצ״ח ע״א וב׳). (דברי מנחם – הגב״י סק״ח)

רסו) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין באר היטב [סק״א] בשם שירי כנסת הגדולה [הגב״י סק״ט][138]. ובתשובות דבר משה ח״א (סימן כ״ג) הביא מחלוקת הפוסקים אי אמירתה תלויה במקום שיש ספר תורה. עיקרי דינים [סימן י״ב ס״ב]. ובהד״ט [שם] בשם שלמי צבור (דף (קכ״ח) [קצ״ח ע״א וב׳]) שגם הוא כתב שרבו הדעות בזה, ושמקרוב נהגו בעיר הקודש בירושלים לאומרה ברוב המקומות שמתפללים בו בכל לילה אע״פ שאין שם ספר תורה, ושעל פי הסוד ראוי להיות כן. (פתחי תשובה)

רסז) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין באר היטב (סק״א). ועיין בסידור חסד לאברהם להרב הגדול מהר״א טובייאנה (דף ק״ג ע״א) שכתב, דלפי סודן של דברים אין למנוע מלאומרה בכל מקום שמתפללים וכו׳. ע״ש. וכן כתב הרב שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ח ע״ב). ועיין לעט״ר אממו״ר בספר חקקי לב ח״א (סימן ד׳) ובספר כף החיים (סימן כ״ח אות ב״ך יברך). (יפה ללב ח״ב – סק״ד)

רסח) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין באר היטב (סק״א) בשם הט״ז (סק״ח). ועיין באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש שכתב, שאין זאת כי אם בשקבוע לכמה ימים רצופים להתפלל בצבור שחרית מנחה ערבית, משא״כ כשמתפללין רק בשחר ולא בערב ולא להיפך, או בלי רצופים בהימים, צל״ע אם לברך, וספק ברכות להקל. ונראה דלא מהני לזה מה שהוא תחת גג אחד עם ביהמ״ד הקבוע, ואין לברך בשם בזה. (ארחות חיים – ספינקא – סקי״ב)

רסט) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין באר היטב (סקי״א). אבל מכוונת האריז״ל[139] החיוב לאמרו בכל מנין. וכן כתב בספר יפה ללב ח״ב (אות ד׳)[140] בשם סידור חסד לאברהם [טוביאנה דף ק״ג ע״א], וכן כתב בשלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף קצ״ח ע״ב). ועיין בספר כף החיים (סימן כ״ח [אות כ״ב]) ובספר חקקי לב ח״א (סימן ד׳), ועיין בעיקרי הד״ט [סימן י״ב ס״ב] שכתב, שמקרוב נהגו בעיה״ק ירושלים לאומרה ברוב המקומות שמתפללים בו בכל לילה מנחה, אע״פ שאין שם ספר תורה, ושעל פי הסוד ראוי להיות כן. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סקי״ג)

ער) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. כתב הבאה״ט (סקי״א), דבמקום שאין בית הכנסת קבוע בספר תורה אין לאמרו. וכן כתב במשבצות זהב [סק״ח] בשם אליה רבה [סקי״ט]. ועיין בזכור לאברהם (אות ב׳ [דף ט״ז ע״ב]) בשם מזבח אדמה[141], דבמקום שמתפללים כל לילה, אומרים על פי סוד. וכן כתב בעקרי ד״ט [סימן י״ב ס״ב], דמקרוב נהגו בירושלים לאומרה במקום שמתפללים בו בלילה. ועיין במג״א [סקי״ד] דבמקום שנהגו לאומרה אף במנין שהוא באקראי אין למחות. וכן פסק בתניא [ש״ע הגר״ז סט״ו] ודרך החיים [סימן ס״ח ס״ב]. ובאשל אברהם [סקי״ד] כתב, דצ״ע קצת אם לא הוי ספק ברכה. אם יצאו חמשה ונשארו חמשה וקראו לאנשים אחרים שהתפללו במנין שאינו קבוע או שכבר שמעו, אין לאומרה. ואם נשארו שבעה וקראו לאנשים אחרים להשלים המנין יאמרו, ובנשארו ששה צ״ע. אשל אברהם מהגאון מבוטשאטש. (באר יעקב – קרויזר – סק״ט)

רעא) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. עיין לעיל במנהגי ירושלם הלכות שבת ועירובין אות ד׳ (דף ט״ו), שהמנהג הפשוט לאמרה בכל מקום שמתפללים אפילו שאין שם ספר תורה. (נתיבי עם)

ערב) שם אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים וכו׳. צבור המתפללים בבית חתנים או בבית אבלים, אין השליח צבור אומר ברכת מעין שבע, שלא נתקנה אלא בבית הכנסת שהיתה בשדה במקום סכנת המזיקים (מרן בשלחן ערוך סימן רס״ח סעיף י׳). והוא הדין למתפללים דרך עראי בבית דירה, שאין להם לומר ברכה מעין שבע. ובעיר העתיקה בירושלים בין החומות נוהגים שם לומר ברכה מעין שבע אף בבית חתנים ואבלים, שלרוב קדושתה נחשבת כקדושת בית הכנסת.

הנה עיקר מקור דברי מרן בזה בתשובת הריב״ש (סימן מ׳) שכתב, אין אומרים אותה בבית חתנים או בבית אבלים, לפי שמתחלה לא תיקנוה אלא בבית הכנסת שהיו הכל באים לשם, והיתה בשדה במקום סכנת מזיקים. ע״כ. ומרן הבית יוסף (סוף סימן רס״ח) כתב וז״ל: כתב הגאון מהר״י אבוהב בשם ספר המנהגות, שבבית חתנים ואבלים אין לומר ברכה מעין שבע, משום דליכא טעמא דמאחרים לבוא לבית הכנסת (וחיישינן [דחיישינן] שמא יהיו ניזוקים. וכן כתב הריב״ש (סימן מ׳). עכ״ל. וכן כתב הארחות חיים (הלכות שבת דף ס״א ע״ד אות י״א) בשם ספר המנהגות. והנה גם הכל בו (סימן קי״ד דף פ״ח ע״א) כתב שאין לומר ברכה מעין שבע בבית אבלים, והביאו דבריו מרן הבית יוסף יו״ד (סוף סימן שצ״ג), והרמ״א בדרכי משה יו״ד (סימן שפ״ד [אות ג׳]). וכן כתב בשו״ת הרדב״ז ח״ד (סימן י״ח), שאין לומר ברכה

הערות וציונים

135. נדפס לעיל אות רל״ט. **136.** נדפס לעיל אות רנ״א. **137.** במזבח אדמה שם איירי רק בירושלים ולא בכל ארץ ישראל. **138.** נדפס לעיל אות רמ״ט. **139.** לא מצאנו לאריז״ל שכתב כן בפירוש, אלא שדייקו כן מדבריו, עיין לעיל אות רכ״ד ד״ה איברא, ועיין בספר חזון עובדיה שבת ח״א (הלכות ברכות מעין שבע הערה ד׳ בד״ה אך בספר), נדפס לקמן אות ער״ב, שהביא משם מהר״ש ויטאל שאין לומר ברכת מעין שבע בבית אבלים. עש״ב. **140.** נדפס לעיל אות רס״ד. **141.** נדפס לעיל אות רנ״א.

אוצר ההלכה

מעין שבע אלא בבית הכנסת הקבוע לרבים, כמו שכתב בתשובות הריב"ש. ע"ש. וכן כתב הגאון מהרלנ"ח בתשובה (סימן קכ"ב), וז"ל: ומצאתי בתשובות הריב"ש ובספר המנהגים שהועתק בפירושו של רבנו יצחק אבוהב, שהעידו, שהמנהג משנים קדמוניות שלא לומר ברכה מעין שבע בבית חתנים ובית אבלים, משום שמעולם לא הותקנה לאומרה בבית חתנים ואבלים אלא רק בבתי הכנסת בלבד, כפי שנראה מטעם התקנה, וחייבים אנו לקבל עדותם. ונראה שזהו הטעם שלא הוזכר להדיא דבר זה בפוסקים הראשונים כי לא הוצרכו לכך, מכיון שמעיקר טעם התקנה מוכח שבבתי חתנים ואבלים אין לאומרה. וכבר הורה לנו הגאון מהר"י אבוהב, שהוא הגדול מכל בני דורו, הוראה למעשה, שאין לאומרה בבית חתנים ואבלים. ובשיורי כנסת הגדולה (סימן רס"ח הגב"י אות ט')[142] כתב בשם מהר"א ירושלמי, שכל עשרה שפירשו מן הצבור, אין להם לומר ברכת מעין שבע, כיון דאקראי בעלמא הוא דינם כיחיד ואין מברכים ברכה זו. ופירש הכנסת הגדולה דמה שכתב אקראי בעלמא הוא לאו דוקא, אלא אפילו מתפללים שם בכל לילה, כיון שאינו בית הכנסת קבוע הוו כיחידים ואין לאומרה. ע"כ. וכן כתב בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן תקל"ז דף קל"ה ע"ג)[143], בשנת התס"ח יצא הקצף מלפני ה' פה סאלוניקי, שהיה דבר בעיר ורוב בעלי בתים ברחו מן העיר לכפרים אשר סביבות העיר, ונסתפקו אם לומר ברכה מעין שבע בליל שבת, והשבתי שאין מקום לספק זה, דפשיטא שאין לאומרה, שמקומות אלו דינם כבית חתנים ואבלים, שהמנהג פשוט בעירנו סאלוניקי שלא לאומרה, כמו שפסק מרן, ובודאי שאף כאן יש לתפוס כמנהגינו שלא לאומרה בכפרים שמחוץ לעיר שמתפללים בבית איש מיוחד, משום ספק איסור ברכה לבטלה. ע"כ. והגאון מהר"י עייאש בספר מטה יהודה (סימן רס"ח סק"א)[144] כתב, שהמתפללים בחצריהם במנין, מפני שדרים רחוק מבית הכנסת הקבוע, אין להם לומר ברכה מעין שבע אף על פי שהם צבור, שלא תקנו חכמים ברכה זו אלא במקום תיבה וספר תורה של בית הכנסת קבוע, ודלא כמו שכתב הט"ז [סק"ח], שמותר לאנשי הירידים שנוהגים לקבוע מקום לתפלה, לומר ברכה מעין שבע, משום דדמי לבית הכנסת קבוע, דלפענ"ד ליתא, שכל מקום זולת בית הכנסת לא מקרי קבוע ואין לאומרה. ושכן מוכח בשיורי כנסת הגדולה, ואפילו אם נולד ספק בדין זה, ספק ברכות להקל. ע"כ. ובספר מאורי אור (חלק באר שבע דף ק"ג סוף ע"ב)[145] כתב, שאין לומר ברכת מעין שבע חוץ מבהכ"נ, ואפילו במקום קבוע, ודברי הט"ז לא נאמרו אלא במקום המיוחד לתפלה, וסגור ונעול בין זמני התפלה שאין משתמשים שם תשמיש הדיוט, והבו דלא להוסיף עלה, כי בזמנינו גם בבהכ"נ אינו אלא ממנהג אבותינו. ע"כ. (וכן כתב עוד בחלק בן נון דף קנ"ד ע"א)[146]. ובספר אשל אברהם מבוטשאטש כתב, דמה שכתב הט"ז לברך ברכה מעין שבע בירידים, נראה שאין זה אלא כשהמקום קבוע במשך כמה ימים רצופים ומתפללים בצבור שחרית מנחה וערבית, אבל אם מתפללים בשחר ולא בערב או להיפך, צ"ע אם יש לברך מעין שבע, וספק ברכות להקל. ע"ש. ועיין בשו"ת מנחת יצחק חלק י' (סימן כ"א). ודו"ק.

אך בספר בן איש חי ש"ב (פרשת וירא סעיף י') חולק בזה על כל הפוסקים הראשונים והאחרונים, ועל צבאם מרן הש"ע, וכתב וז"ל: שאין עיקר הטעם של ברכת מעין שבע, כמו שאמרו בגמרא (שבת כד:), שנתקנה בשביל המאחרים לבוא לבית הכנסת שבשדה, אלא באמת שיש צורך גדול לאומרה על פי הסוד, והיא במקום החזרה, ולכן יש לאומרה גם בבית חתנים ובית אבלים, ואפילו אין שם ספר תורה חייבים לומר ברכה מעין שבע. וכן פשט המנהג בירושלים, כמ"ש הרב פרי האדמה. וכן הנהגתי פה עירנו. ע"כ. וכן כתב עוד בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סימן כ"ג)[147], שברכת מעין שבע היא חיוב לפי דעת האר"י ז"ל. ולכן יש לאומרה גם בבית חתנים ואבלים, ואע"פ שמתחלה נהגו בירושלים כדעת מרן (סימן רס"ח ס"י), שלא לאומרה בבית חתנים ואבלים, אחר בוא הרש"ש לירושלים החליפו השיטה ונהגו לאומרה, וכמו שהעיד הרב פרי האדמה, שבזמנו נשתנה המנהג, נמצא דעבדי מעשה רב לשנות המנהג בברכות משום דאזלי בתר רבנו האר"י שברכת מעין שבע היא במקום החזרה. עד כאן. ובאמת שבספר פרי האדמה לא נמצא כלל דבר זה, ואדרבה בספר פרי האדמה ח"א (דף י"ז ע"א) הביא דברי הרב בית דוד הנ"ל, שכשם שאין לאומרה בבית חתנים ואבלים, כך אין לאומרה בכפרים וכו'. ע"ש. ורק בספרו מזבח אדמה (סימן רס"ח)[148] כתב בזה"ל: ופה עיר הקודש ירושלים מקרב שנים נהגו במקומות שמתפללים שם בכל לילה, לומר ברכה מעין שבע, באמרם שכן ראוי להיות על פי הסוד. ואני איני מאנשיה ולא רבותי, אלא שיש לומר שאף לדעת מרן וכל הפוסקים עיר הקודש ירושלים הויא יותר מבית שיש בו ספרים, ודמי למה שכתב בשיירי כנסת הגדולה (סימן קל"א הגב"י אות ו'), שבבית שיש בו ספרים יש סמך להנופלים על פניהם, וירושלים עדיפא מבית שיש בו ספרים. ועל זה סמכתי להניח את המנהג שנהגו מקרב ימים לאומרה בכל ליל שבת. עכת"ד. ותמיהני, דאם איתא לדברי הרב בן איש חי שיש צורך גדול בברכה מעין שבע על פי הסוד במקום חזרה, מדוע אמרו בגמרא יו"ט שחל בשבת אין להזכיר של יו"ט בברכה מעין שבע, ולא הצריכו להזכיר יו"ט מפני שהוא יום שנתחייב בתפלה זו, כמו בתפלת הנעילה ביום הכפורים שחל בשבת, שמזכירים של שבת, שיום הוא שנתחייב בארבע תפלות. אלא ודאי שהתלמוד שלנו חולק על זה, וסבירא ליה כטעם הפשטי שאמר הש"ס דוקא, שבדין הוא שאינו צריך לאומרה אף בשבת, ולא תקנוה אלא משום הסכנה של

הערות וציונים

142. נדפס לעיל אות רמ"ט. **143.** נדפס לעיל אות ר"נ. **144.** נדפס לעיל אות רל"ט. **145.** נדפס לעיל אות רנ"ט. **146.** נדפס לעיל אות ר"ס. **147.** נדפס לעיל אות רכ"ד. **148.** נדפס לעיל אות רנ"א.

אוצר ההלכה

המתאחרים לבוא לבהכ״נ, וזה לא שייך בבית חתנים ואבלים. ובכל מקום שהתלמוד שלנו חולק על ספרי הקבלה, הלכה כהתלמוד שלנו, וכמו שכתב הרדב״ז בח״ד (סימן פ׳): כלל גדול יש בידי שכל דבר שנזכר בגמרא או באחד מספרי הפוסקים אפילו יהיה היפך ממה שכתבו בו בספרי הקבלה, אני מורה בו כדברי התלמוד, ולא אחוש כלל לספרי הקבלה. ע״ש. וכן כתב בשו״ת בית דינו של שלמה (חאו״ח סימן י״ב), ובגנת ורדים א״ח (כלל ב׳ ר״ס י״ג), והגאון מהר״א רוקח בטורי אבן (הלכות תפלה פרק י״ב הלכה א׳), ובמעדני יו״ט (פרק הרואה אות ע״ז), ובשו״ת לב חיים פלאג׳י (ח״א סימן ס״ד) כתב שכן היא דעת מרן, וכדבריו כתב מהר״י סיד (בעל נר מצוה) בספר אות אמת (דף קכ״ב ע״א). ועיין עוד בשו״ת מכתב לחזקיהו (סימן ז׳ דף ל״ד ע״ב), ובטהרת המים בשיורי טהרה (מערכת נ׳ אות כ״ד). ועוד. פוק חזי להרה״ג המקובל מהרש״ו בנו של מהרח״ו בספר חיים שנים ישלם (עמוד קכ״ד) שכתב וז״ל: ומנהגינו להתפלל בבית האבל כל שבעה, ואף בשבת, ובתפלת ערבית של ליל שבת אין אומרים ברכה מעין שבע. כל בו. עכ״ל. גם הגאון המקובל מהר״ח הכהן בספר טור ברקת (או״ח סימן רס״ח עמוד רפ״ד) כתב, ואין אמרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים. ע״ש. וכ״כ הרה״ג המקובל רבי משה אלבאז בספר היכל הקודש (דף ל״א ע״ד), ונתן טעם על פי הסוד שאין לומר ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים. ע״ש.

וכל זה שלא כמו שהפריז על המדה הרב בן איש חי הנ״ל לפסוק בסכינא חריפא על פי הסוד לומר ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, היפך דברי הריב״ש ומרן וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים שפסקו שאין לאומרה. ולדעתם כל מי שאומרה בבית חתנים ואבלים, הוא מברך ברכה לבטלה. וגם הוא נגד מה שנאמר בתלמוד שלנו (שבת כד:) והפוסקים, כמו שביארנו בס״ד. [וראה מה שכתב מרן בשו״ת אבקת רוכל (סימן ע״ג) וז״ל: וכבר אמרתי אליכם פה אל פה, כי מורי הרב הגדול מהר״י בי רב היה סומך על תשובות הריב״ש יותר מעל פוסקים אחרים שבזמנו, ותופס להלכה כדבריו יותר מפוסקים אחרים וכו׳. ע״ש. ועיין עוד במה שכתב הגאון המלוב״ן רבי יעקב אבוחצירא בשו״ת יורו משפטיך ליעקב (סימן קט״ו), שמכיון שמרן סתם לן כדעת הריב״ש, ודאי דהכי נקטינן. ע״כ. וכיו״ב כתב הרה״ג צדקה חוצין בשו״ת צדקה ומשפט החדש (חאו״ח סימן ד׳ עמוד ל״ב), וז״ל: שמכיון שהרב הגדול הריב״ש כתב כן, מי יכול לחלוק על דבריו, אריה שאג מי לא ייירא. ע״ש. ופוק חזי לבר פלוגתיה דהריב״ש, הוא הרשב״ץ בתשובה ח״א (סימן ק״ס) שכתב, ״ואין ספק שהריב״ש הוא יחיד בדור״. ע״ש. ובנדון דידן אם נבוא לחוש לסברת החולק משום שכן הוא על פי הסוד, באמת ״לא בשמים היא״]. ועוד דאנן בדידן נקטינן כמו שכתבתי לעיל שהלכה כהתלמוד והפוסקים הראשונים נגד המקובלים. וכמו שכתוב גם בשו״ת שאילת יעב״ץ ח״א (סימן מ״ד), שבמקום שהמקובלים כותבים שלא כדעת הפוסקים, הלכה כדברי הפוסקים, כי אפילו אם היו הפוסקים רואים עין בעין דברי המקובלים שכתבו דבריהם על פי סתרי תורה, מ״מ לא היו חוזרים בהם, כי התורה ״לא בשמים היא״, ודייקינן לסברת רבני המקובלים כסברא יחידאה, וכאילו נשנו בברייתא דלא מתנייא בי ר׳ חייא ור׳ אושעיה. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת שלמת חיים להגרי״ח זוננפלד (סימן צ״ח) שכתב, וכל מה שלא נמצא בספרי רבותינו הראשונים, רק בספרי המקובלים, אין אדם חייב לנהוג בו, כי רבותינו הראשונים קבלו את חכמתם דור אחר דור עד התנאים והאמוראים, הילכך כל שהפוסקים הראשונים לא כתבו כן, אינו הלכה. ע״כ. וכיוצא בזה כתב החתם סופר (חאו״ח סימן קצ״ז). ע״ש. והגאון חיד״א בספרו ככר לאדן (דף קנ״ז ע״א סימן ז׳) כתב, ועינינו הרואות לכמה גדולי ישראל אביקי בתלמוד ובפוסקים, וזמנין דאף דשמעי מה שאומר רבנו האר״י אינם זזים ממנהגם, כמו שנהג הרב הגדול בעל פרי חדש וכו׳, וגם אני עצמי נזהר שלא לדבר בפרהסיא נגד הנוהגים נגד דברי האר״י, ומזקנים אתבונן. כי לא נאמרו כל הדברים האלו אלא למצניעיהן. ע״ש. ובפרט בנדון דידן דהוי מילי דברכות דחיישינן בהו לספק איסור ברכה לבטלה דחמיר טובא. והאומרים שאין לומר ספק ברכות להקל נגד רבנו האר״י, אע״פ שאומרים סב״ל נגד מרן, וכן כתב בנדון דידן בכף החיים סופר (סימן רס״ח אות נ׳), לא דיברו נכונה בזה, שכבר כתבו הגאונים, מהר״א הכהן בספר טהרת המים (שיורי טהרה מערכת א׳ אות ע״ב), ובספרו שו״ת מעט מים (סימן כ׳ אות י״ט), ומהר״י ידיד בברכת יוסף ח״א (עמוד ק״א), דקיימא לן סב״ל אף לגבי הרב האר״י. וכן כתבו הרה״ג המקובל רבי שאול קצין בספר פרי צדיק (דיני ברכות אות כ״ד), והגר״ש משאש בשו״ת תבואות שמש (חאו״ח סימן ס״ז), ובספרו שמש ומגן ח״א (סימנים י״א וי״ב). ע״ש. וגם מרן החיד״א דנקיט בשפולי האר״י בכל דרכיו, כאן בברכי יוסף [סק״ד][149] הסכים למה שכתב מרן הש״ע, שאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים. והוסיף את מה שכתב הבית דוד שאף ההולכים לכפרים לא יאמרו ברכה מעין שבע. ע״ש. הילכך בכל ערי ארץ ישראל יש לנהוג כדברי מרן הש״ע, שאין לומר ברכה מעין שבע לא בבית חתנים ולא בבית אבלים, וכל שכן שכך יש לנהוג בחוץ לארץ.

וכן ראיתי להרה״ג רבי שלום משאש בשו״ת שמש ומגן ח״ג (סימן ס״א), שהמנהג פשוט שלא לברך ברכת מעין שבע בבית האבל, ואסור לשנות המנהג, ובודאי שהמברך הוא נכנס בספק ברכה לבטלה. ועיין עוד בשו״ת קנה בושם ח״ב (סוף סימן מ״ח) בהערה, שאחר שפלפל בדין זה כתב, שדברי המקובלים שכתבו לאומרה אינם אלא לאלו שכל דרכיהם והתנהגותם על פי דברי האר״י ז״ל, אבל סתם בני אדם דעלמא שאין להם עסק בנסתרות, אין ראוי להם לעשות מעשה נגד דעת הפוסקים, במקום שיש חשש ברכה לבטלה. ע״כ. ועיין עוד להגאון

הערות וציונים

149. נדפס לעיל אות רנ״ז.

אוצר ההלכה

המקובל מהר״י אירגאס בשו״ת דברי יוסף (סימן כ״ה) שכתב, דע שחלק הנגלה בתורה הקדושה שהוא מה שנאמר בתלמוד ובפוסקים הכל חייבים לקיימו, שהוא דבר השוה לכל נפש, והחלק הנסתר הוא מה שבא בזוהר ובספרי המקובלים, בחלק זה לא נצטוו אלא יחידים השרידים אשר ה׳ קורא. ע״ש. וכן כתב כדברינו הרה״ג רבי אהרן בן שמעון בספר נהר מצרים (דף י״ד ע״ב), שהמנהג פשוט במצרים שאין אומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים, כפסק מרן שקבלנו הוראותיו. ואע״פ שבירושלים נהגו לאומרה, שאני ירושלים שקדושתה גדולה מאד ודינה כבית מלא ספרים, וכמ״ש הרב פרי האדמה. ונראה שאפילו בירושלים אין לנהוג נגד מרן, אלא רק מה שכבר נהגו כן בעיר העתיקה של ירושלים בין החומות, שבגלל קדושתה נחשבת כבית הכנסת, ולא בירושלים החדשה, וכמ״ש כן להדיא הגאון רש״ז אוירבך בספר הליכות שלמה (עמוד קע״ז). ע״ש. (ועיין עוד שם עמוד קל״ח), ולאפוקי ממה שכתב בשו״ת ישכיל עבדי חלק ה׳ (סימן ל״ה), שיש לאומרה בכל מקום אף בבית חתנים ואבלים. ונמשך אחר דברי הרב בן איש חי. ע״ש. דליתא. ולא צדק בזה לפסוק נגד מה שפסקו מרן וכל הראשונים והאחרונים, ונגד התלמוד שלנו, ונעלם ממנו כל מה שהבאנו בזה. ודו״ק.

ומה שהוסיף בשו״ת רב פעלים ח״ג (סוף סימן כ״ג) הנ״ל בסוף דבריו, שגדולה מזו מצאנו להרש״ש דסבירא ליה שגם בליל פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, היפך דעת כל הפוסקים דאזלי בתר טעם הגמרא על פי הפשט. ע״כ. הנה באמת גם הרש״ש שם כתב, שאע״פ שנראה שאין לברכת מעין שבע מקום, מ״מ צריך לאומרה כיון שבתלמוד לא חילקו בזה. ע״כ. ומוכח דאודויי קא מודי שבליל פסח אין לה מקום על דרך הסוד. גם החיד״א ז״ל בברכי יוסף (סימן תרמ״ב) הביא מה שכתב הרשב״ש (סימן שצ״ח), דדוקא ביו״ט של פסח שחל בשבת אין לאומרה, אבל בשאר מועדים צריך לאמרה, וכתב עליו, דדוקא בליל פסח אין השעה צריכה לכך, והדברים עתיקים, כראי מוצק חזקים, ירדו מחוקקים, מים עמוקים, מדבש מתוקים. ואם אל סודו תדרוש סוד שתו השערה. ע״כ. והניף ידו שנית בשיורי ברכה שבברכי יוסף (סימן תרמ״ב) וז״ל, ואני שמעתי שעל פי האר״י זצ״ל אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח. וכמו שרמזתי בפנים. עד כאן. וכן כתב הגאון מהר״א ענתבי ז״ל בספר חכמה ומוסר (אות קצ״ט) על פי דברי רבנו האר״י ז״ל. וכן הוא בספר זכור לאברהם ח״א (דף קכ״ו ע״א). נמצא שמדברי המקובלים עצמם מוכח שאין דין ברכת מעין שבע כחזרה ממש. שאם כן מאן פליג לן בין פסח לשאר מועדים. וכבר הארכתי בזה בס״ד בשו״ת יביע אומר ח״ב (חאו״ח סימן כ״ה) בדברים המצודקים לקיים דברי רבנו נסים גאון, שפסק שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, משום שנאמר ״ליל שמורים הוא לה׳״ [שמות י״ב, מ״ב], לילה המשומר ובא מן המזיקים. וכן כתב בשמו בעל העטור[150]. וכן דעת רבים ועצומים מן הראשונים, ומהם, המחזור ויטרי (עמוד ר״פ אות ס״ב), והרב המנהיג (הלכות פסח אות נ״ב), והריטב״א בחידושיו (ראש השנה (יא.) [יא: ד״ה לילה]) בשם התוספות. וכן כתב עוד בחידושיו לשבת (כד: [ד״ה ורבנן]). וכן כתב המאירי (פסחים קט: [ד״ה בכמה]), והמכתם (פסחים קט:), ורבנו יעקב בעל הטורים [סימן תפ״ז ס״א], והרב צדה לדרך (דף ק״ו ע״ב), ובשו״ת הריב״ש (סימן ל״ד), ובשו״ת הרשב״ש (סימן שצ״ח), והכל בו (סימן ל״ה וסימן נ׳), ושלטי הגבורים ([על המרדכי] שבת פרק ט״ז [סימן ת״ז אות א׳]), ומרן הב״י (סוף סימן תפ״ז [ס״א]) העיד שפשט המנהג שלא לאומרה. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור [שם]. וכתב בשו״ת הרדב״ז בישנות (סימן ט״ז [ח״ד סימן אלף צ׳]), שכל הפוסקים כתבו שאין לאומרה בליל פסח שחל בשבת, והרוצה לאומרה דעת חיצוני הוא, ואין לקרותו מחלוקת כלל, ולא לחוש לדבריו. ע״ש. והנה בא הרש״ש ואומר, שהגם שאין לה מקום על פי הסוד, מ״מ כיון שהתלמוד לא חילק בין פסח לשאר ימים טובים, צריך לאומרה. ותמוה שהיאך הרהיב עוז לצאת נגד כל הראשונים בשביל דקדוק קלוש כזה, וביטל את המנהג שנהגו שלא לאומרה, ועשה מעשה בק״ק בית אל לאומרה, ולא חשש לאיסור ברכה לבטלה. והרי מה ידענו ולא ידעו הם. ובפרט שכן פשט המנהג בכל העולם שלא לאומרה, וקול המון כקול שדי. ופוק חזי מה שכתב החקרי לב (חאה״ע סימן ב׳ דף ג׳ ע״ד), שאין בידי הגאון מהרימ״ט לחלוק על הריב״ש. ע״ש. וא״כ איך הרש״ש יוכל לחלוק על רבנו נסים גאון והריב״ש וכל הראשונים שכתבו כסברתם. (ועתה מצאתי כתוב להרה״ג ר׳ יוסף צובירי בכנסת הגדולה ח״ב (עמוד קכ״ט), שגם בתימן נהגו כן משנים קדמוניות שלא לאומרה בליל פסח שחל בשבת. ושכ״כ מהר״י צאלח בסידור עץ החיים בדיני ליל פסח. ע״ש). וא״כ מה ראיה מביא הגרי״ח בשו״ת רב פעלים מדברי הרש״ש אלו, והרי לא אמר שהטעם לדבריו משום מצות חזרת השליח ציבור, וא״כ שבקיה דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה. וכן העלתי בס״ד בספר חזון עובדיה פסח (עמוד רל״א והלאה), שהעיקר כדברי רבנו נסים גאון וכל קדושים עמו, ומרן ז״ל בשלחנו הטהור, שפסקו שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שאפילו נאמר שיש חולקים על דברי הברכי יוסף והחכמה ומוסר הנ״ל, הרי לא מצאנו אפילו בדברי המקובלים עצמם דבר ברור כדי לדחות משמעות הגמרא וכל הפוסקים ומרן הש״ע שהסכימו שלא לאמרה. וכן הסכימו כל גדולי האחרונים, וכמ״ש בספר חזון עובדיה (שם עמוד רל״א), ובפתח הדביר (סימן רס״ח סק״י)[151]. ומה גם שהרש״ש עצמו כתב שנראה ״שאין לה מקום״ (על דרך הסוד). ולכן שב ואל תעשה עדיף, ולא נכניס עצמנו בספק ברכה לבטלה. עש״ב. וכבר בא חכם הגאון הראשון לציון אג״ן הסהר ראש חסידי בית אל, ובשנת התר״ג אזר בעוז מתניו, וביטל המנהג שהנהיג שם הרש״ש קודם לכן, בראותו דברי הפוסקים הראשונים ומרן בשלחנו הטהור, והחזיר עטרה ליושנה, שלא

הערות וציונים

150. בטור שירת דבורה הגיהו המנהיג (הלכות פסח סימן נ״ב), וכתבו (הערה ה׳) שכן הגרסא בכ״י. ע״ש. **151.** נדפס לעיל אות רמ״ג.

אוצר ההלכה

לאומרה בליל פסח שחל בשבת, וכמנהג כל בתי הכנסת בירושלים שכולם נהגו שלא לאומרה, וכן עשה מעשה. והובאו דברי קדשו בספר דברי שלום (בתחלת מנהגי ק"ק בית אל). אפריון נמטייה.

ואמנם ראיתי להגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן צ"ה) שכתב לתמוה על הראש"ל רב אג"ן, שאיך ביטל המנהג שנהגו בו בק"ק בית אל וכו'. ובמחכ"ת לק"מ, שכבר מצינו להריטב"א (פסחים נא. [ד"ה וכתב]) בשם רבו הרא"ה, שכתב וז"ל: והדבר פשוט, שאם יש מנהג להקל, אפילו על פי גדולים שבעולם, כל שיש בו צד איסור (כגון ספק איסור ברכה לבטלה), חכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, יכול לבטלו, כי אין לך אלא שופט שבימיך (ראש השנה כה:). והביאו הרדב"ז ח"ד (סימן צ"ד), וכתב עליו, והדברים האלה מורים על שלימות אומרם. ומהם אין לנטות. ועיין עוד בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן כ"ז דף מ"ט רע"ב). הילכך שפיר עביד הראש"ל שביטל המנהג של בית אל שנהגו כהרש"ש, היפך דעת רבותינו הראשונים והאחרונים ומרן הש"ע, כי חשש שלא יכנסו לאיסור החמור של ברכה שאינה צריכה. ובפרט שבברכי יוסף (סימן תרמ"ב) כתב בשם רבנו האר"י, שאין מקום לברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ע"ש. ואדרבה כלפי לייא יש לתמוה על רבני ק"ק בית אל בדורות האחרונים שהחזירו את מנהגם הישן לקדמותו, והנהיגו לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ולא חששו לאיסור ברכה לבטלה, לדעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך. וכן לא יעשה, ושלא כדין עשו, שהרי כתב בתשובת הריב"ש (סוף סימן של"ד), שאע"פ שהוא מנהג קדום, על פי מסכת סופרים, וכמה אחרונים, כיון שכבר בא חכם והורה לתקן המנהג, אין לחזור ולעוות את אשר תקנו, ואשר כבר עשוהו, ואין בזה פגם לראשונים, כי מקום הניחו לאחרונים להתגדר בו. וכן כתב בשו"ת מקור ברוך (סימן א'), שאפילו מנהג שיש לסמוך בו על גדולי הפוסקים, מכל מקום אם בא חכם וביטל המנהג ההוא, ותיקן מנהג אחר יפה ממנו, אין בידם לשנותו אח"כ ולחזור למנהג הראשון. ע"ש. וכיו"ב כתב הכנסת הגדולה (סימן ו' הגב"י), שאם בא חכם וביטל מנהג שנהגו כדברי מרן הש"ע, והוא חשש לדברי החולקים באיסור ברכה לבטלה, אע"פ שלא יפה עשה שביטל מנהגם, אחר שנהגו כדבריו אין לערער על זה וישארו במנהגם. ע"כ. וכל שכן בנדון דידן שהראש"ל חשש לרוב גדולי הפוסקים ומרן הש"ע, והנהיג בשב ואל תעשה שלא יכנסו לחשש ברכה לבטלה, דבודאי דשפיר עביד. ובפרט שהגאון רב אג"ן היה גדול הדור, (כלשונו של מהר"י יעב"ץ תלמידו של מהר"ח פלאג'י, הובא ברוח חיים סימן תפ"ז), (ראה בשו"ת חיים ביד סימן ל"ג דף ל"ה ע"א. "ותלמידי הרב ועצום כמהר"ר יעקב יעב"ץ"). (וכתב הפרי חדש (סימן תצ"ו), שגדול הדור יכול לבטל כל מנהג שלא ישר בעיניו, בין להקל בין להחמיר). ועליו היתה מוטלת כובד האחריות על מנהגי ישראל, וכל מחיצה שנפרצה אומרים לו גדור. והשוה מנהג בית כנסת אחד בירושלים (שנהגו היפך דעת גדולי הפוסקים), למנהג שאר בתי הכנסת שבירושלים שנהגו כדעת מרן, שבודאי יפה עשה, כדי לחוש לאיסור ברכה לבטלה, ושלא יהיו כאגודות אגודות. ועוד שמבואר בשו"ת מהר"י קולון (שרש קס"ח), שהדבר פשוט שאין ראוי שיקרא מנהג על פי מיעוט מאנשי העיר, אלא הולכים אחר הרוב, דכתיב אחרי רבים להטות. ורק מה שנהגו רוב העיר יקרא מנהג. ע"ש. והחקרי לב [חו"מ ח"ב סימן קי"ב] כתב, שלא יקרא מנהג כי אם מנהג שפשט בכל, ואפילו רוב לא מהני. הובא בשדי חמד ([ח"ד] מערכת מ' כלל ל"ז) בד"ה ומנהג שלא נתפשט. ע"ש. וראה עוד למהרשד"ם (חאו"ח סימן ל"ד) שכתב וז"ל: ולא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבות אלא כשיש בביטולו נדנוד איסור, כהיא דפסחים (נ:), אבל בכה"ג דליכא צד איסור, הא פשיטא דלא שייך בזה משום אל תטוש תורת אמך. ע"ש. וכן כתב בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סוף סימן א'), ובספר משא חיים (דף נ' ע"ב). וכל שכן כאן שאדרבה יש חשש איסור ברכה לבטלה במה שנהגו לעצמם רבני בית אל, קודם מה שהנהיג הראש"ל רב אג"ן. ואחר שהנהיג כדעת מרן נהגו כן כמה דורות, והוקבע המנהג כדבריו. וכמו שכתב הרה"ג רבי יעקב יעב"ץ בספר תורת חיים פלאג'י (סימן תפ"ז סק"ג). וכן ראיתי להרב גאון עוזנו הפתח הדביר ח"ג בהשמטות (דף ש"כ ע"א והלאה)[152], שכתב לדחות דברי מהר"ח פלאג'י בלב חיים הנ"ל, וגם העיר על הרש"ש שהנהיג לומר ברכת מעין שבע בליל פסח, שאין דבריו מוכרחים, ומה שכתב מהר"ח פלאג'י ששמע שעתה מנהג "בית אל" לאומרה, הוא תמוה, שהרי הראש"ל רב חנא כתב למהר"ר ר' רחמים שלמה הלוי, והעיד בגדלו יקר סהדותא, שלא יתכן שיהיה מנהג בית אל לאומרה, שהרי הרב החסיד והמקובל בספר שלמי צבור, שהיה ראש ישיבת "בית אל", כתב שאין לאומרה, ושכן כתב הרמ"ע מפאנו, ולא הביא שום מחלוקת בזה, וכל מנהגי "בית אל" הם על פי ספר שלמי צבור כידוע. וגם מהרי"ט אלגאזי שהיה ראש ישיבת בית אל, לא יתכן שיעשה היפך ממה שכתב מר אביו בעל שלמי צבור. וכל זה מסכים הולך למה שהנהיג הראש"ל הרב אג"ן. וזה מכריחנו לומר שהמגיד למהר"ח פלאג'י לא אמר את האמת, אלא דטעה בדדמי. ע"ש. וכן העלה הרב הגדול רבי רפאל ביטראן בספרו "מדות טובות" הנד"מ על המכילתא (עמוד שע"ב), שמאחר שדעת גדולי הפוסקים ומרן שאין לאומרה, בודאי יש לנהוג כדבריהם. ושלא כהלב חיים. וכן ראיתי עוד שכן העלה גם הרה"ג ר' רחמים נסים די שיגורה (בנו של הרה"ג החסיד הפרד"ס), בספרו מגיד דבריו על "הגדה של פסח" (דף י"ז ע"ב), שהסכים לדברי הראש"ל חסידא קדישא מהר"ר אג"ן הסהר, שאין לאומרה. ושכן הוא גם על פי הסוד. ע"ש. לכן החולק על הרב אג"ן, אחר המחילה, לא צדק באמרי פיו. והאמת יורה דרכו, ופוק חזי מאי עמא דבר.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות ברכת מעין שבע הערה ד')

הערות וציונים

152. נדפס לעיל אות רמ"ד.

באר הגולה

יא ע**אף בשבת שאחר יום טוב אומרים ברכה מעין שבע:**

יב פ**אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו, ולא בשעה שאומר שליח ציבור ברכה מעין שבע:**

ע. ריב"ש בתשובה [שם] ובשם ספר המנהיג [הלכות שבת סימן ז']: פ. טור על פי מעשה מספר חסידים [סימן נ"ח]:

אוצר ההלכה

רעג) שם דליכא טעמא דמאחרים לבא. ונראה דאם כל הציבור (או רובא) מתפללין בבית אחר שלא בביהכ"נ מאיזה הטעם, אומרים ברכה אחת מעין שבע, דבזה שייך שפיר הטעם דמאחרין לבוא. (תהלה לדוד – סקי"ג)

רעד) שם דליכא טעמא דמאחרים לבא שיהיו ניזוקין. דטעם זה שיהיו ניזוקין שייך רק כשמאחרין לבא לביהכ"נ שבשדות, לא כשמאחרין לבא לבית חתנות ואבלים שהם בתוך העיר. (אמרי המזג)

סעיף י"א

ערה) סעיף י"א אף בשבת שאחר יום טוב אומרים ברכה מעין שבע. כתב ב"י (שיטה י"ז), שכתב בפירוש שאומרים אותה כו'. נ"ב: וכן פסק הר"ש בן הרשב"ץ ז"ל בתשובה (סימן שצ"ח). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ו)

רעו) שם אף בשבת שאחר יום טוב אומרים ברכה מעין שבע. באו"ח (סימן רס"ח) כתב, דמגן אבות אומרים אפילו בשבת שחל אחר יו"ט. והנה בב"י שם מבואר שבספר השולחן [הלכות תפלה עמ' רפ"ח] כתב, דבכהאי גוונא כשחל שבת אחר יו"ט אין אומרים מגן אבות. ובאמת נשאלתי פתאום בזה ואמרתי שהנכון הוא שלא יאמרו מגן אבות, אחרי שלא ניתקן כי אם מפני עם שבשדות שמאחרין לבוא, ובשבת אחר יו"ט לא שייך זה. ואחרי זה ראיתי שטעיתי, שהם נגד דברי המחבר בסימן רס"ח. וראיתי בתשובת הריב"ש שהביא הב"י, והוא בתשובה סימן ל"ד שם, ולענ"ד דברי הריב"ש שם תמוהים, וז"ל שם: תשובה. הברכה ההיא אף בליל שבת שחל אחר המועד אומרים אותה, שאף אם נתקנה מתחלה משום עם שבשדות המאחרין לבא לבית הכנסת, הלא אף ביו"ט היה להם עם שבשדות, ואף בראש השנה ויוה"כ, כדאמרינן בסוף ראש השנה [לה.] דלא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות דאניסי וכו'. עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים, דהתם גבי מלכיות הטעם הוא מפני עם שבשדות דאניסי ולא יכולים לסדר השמונה עשרה בערב יו"ט, או שהם עדיין יושבין בשדות ואינן יכולין לבוא, לכן תיקנו חז"ל להוציאן בזאת התפלה, ולזה קאמר התם דלא (פטור) [פטר] רבן גמליאל רק עם שבשדות דאניסי, וכמו שמבואר שם ברש"י [ד"ה אבל], משא"כ במגן אבות דעיקר הטעם דעם שבשדות מאחרין לבוא, והחשש הוא מפני המזיקים, דהא מהאי טעמא אין אומרים מגן אבות בשבת שחל ביום ראשון של פסח, דאז אין כאן חשש מזיקין, וא"כ בשבת שאחר יו"ט דאז אין כאן טעם דעם שבשדות מאחרין לבא, א"כ ליכא חשש מזיקין, נכון שלא לומר מגן אבות כלל כמ"ש בספר השולחן. אבל מ"מ אנו צריכין לנהוג כמו שכתב הריב"ש בשם ספר המנהיג [הלכות שבת סימן ז'], כיון שאנו בתר המנהיג במנהגים, ושהיה גדול הדור. וטעם הריב"ש צ"ע. (ספר יהושע – פסקים וכתבים – אות קצ"ח)

רעז) שם אף בשבת שאחר יום טוב אומרים ברכה מעין שבע. כן כתב הריב"ש בתשובה (סימן (ל"ב) [ל"ד]), משום שאף שהתקנה היתה לעם שבשדות שמאחרים לבוא לבית הכנסת, גם ביו"ט היה להם עם שבשדות, כדאמרינן (ראש השנה לה.) לענין תפלת מוסף, שלא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות דאניסי. וכן ביומא (דף עז:) שומרי פירות עוברים במים עד צוארם ביום הכפורים ואינם חוששים. ולכן יש לומר ברכה מעין שבע גם בשבת שאחר יום טוב, שמכיון שבימיהם היו אומרים אותה, גם אנו נעשה כמנהג אבותינו וכו'. ע"ש. והריב"ש הניף ידו שנית (בסימן מ'), וכתב, ואע"פ שבספר השלחן [הלכות תפלה עמ' רפ"ח] כתב מסברא שאין אומרים אותה בשבת שאחר יו"ט, יותר יש לסמוך על ספר המנהיג שכתב בפירוש (בהלכות שבת אות ז'), שאומרים אותה, כי מחברו היה רב גדול יותר ממחבר הספר ההוא. עכת"ד. וכן הובא בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן ס"ז), ובשו"ת מהרלנ"ח (סימן קכ"ב). וכן פסק מרן בש"ע (סימן רס"ח סעיף י"א). וכן ראיתי עוד לרבנו מאיר המעילי בספר המאורות (סוף פסחים עמוד ש"ו), שכן המנהג בנרבונא לאומרה גם בשבת שאחר יו"ט. וכן כתב בארחות חיים (הלכות תפלת ערב שבת אות י"א, דף ס"א ע"ד). וכן פסק בספר שלמי צבור (דף קצ"ז ע"ד). ואף שבשו"ת ספר יהושע (בפסקים אות קצ"ח)[153] כתב לפקפק על דברי הריב"ש, גם הוא סיים, שצריך לנהוג כדברי רבנו הריב"ש בשם ספר המנהיג, כי בעל המנהיג היה גדול הדור. ע"ש. (וי"ל על דבריו). (חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות ברכת מעין שבע הערה ג')

סעיף י"ב

רעח) סעיף י"ב אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו וכו'. כתב הטור (דף קע"ה ע"א שיטה ח'), בספר חסידים מעשה בחסיד אחד וכו'. נ"ב: סוף סימן נ"ח. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

רעט) שם אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו וכו'. כתב הטור (דף קע"ה ע"א שיטה ח'), בספר חסידים [סימן נ"ח] כו'. נ"ב:

הערות וציונים

153. נדפס באות הקודמת.

יג צ**אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, צ*או שלא התפלל כלל, ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף, יצא:** באר הגולה

צ. טור בשם רב משה גאון [הובא בסדר רב עמרם עמוד ק"ב]: **צ*.** טור בשם רב נטרונאי גאון [הובא שם]:

אוצר ההלכה

בספר מטה משה [סימן תי"א] מייתי לה מהמדרש בסגנון אחר, שראה כתם על מצחו מפני שהיה מדבר בברכת מעין שבע ובקדיש, ולא היה נזהר לגלח צפרניו בערב שבת. וכבר כתבתיו בסימן ר"ס בהגהת ב"י (אות ב')[154].

(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"ג)

רפ) שם אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו וכו'. כתב הטור, בספר חסידים [סימן נ"ח], מעשה בחסיד אחד שראה לחסיד אחר כמותו ופניו מוריקות, אמר לו למה פניך מוריקות, אמר לו מפני שהייתי מדבר בויכולו בשעה שהצבור היו אומרים אותו, ובברכת מגן אבות בדברו וביתגדל. עכ"ל. ובקובץ כ"י ישן נושן, לקוטי הגאון מהר"ר מרדכי ממודינא כתוב וז"ל: ספרה נשמה לרבנו יחיאל מפארי"ץ (הוא [חמיו של][155] בעל סמ"ק), שהמלאכים זורקין אותה למעלה ומניחין אותה ליפול בעצמה, על שהיה מדבר בשעה שהחזן אומר ברכה מעין שבע. עכ"ל.

(מחזיק ברכה – סק"י)

רפא) שם אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו וכו'. כתב באר היטב (סקי"ב), כתב בספר חסידים (סימן נ"ח), מעשה בחסיד אחד וכו'. כתב בספר לב דוד [פי"א] וז"ל: ראיתי בקובץ ישן שספרה נשמה לרבנו יחיאל [חמיו של][156] בעל הסמ"ק, (שהמלאכים) [שהמלאכים] זורקים אותו למעלה ומניחין אותו ליפול מעצמו, על שהיה מדבר בשעה שהשליח צבור אומר ברכה מעין שבע. ע"כ. (באר יעקב – קרויזר – סק"י)

רפב) שם אין לדבר בשעה שאומרים ויכולו וכו'. כתב הט"ז (סק"ט), בטור בשם ספר חסידים וכו'. זה שם סימן נ"ח. ועיין מה שכתבתי בהגהותי שם (סקי"ז).

(נפש חיה – מרגליות)

רפג) שם ברכה מעין שבע. בנוסח יגדל אלד"ים ח"י נלע"ד דצריך לומר נותן לרשע רע כרשעתו, וכמו שכתוב בסידורי תפלה, ולא כאותן המתחכמים לומר יותן. והטעם הוא כי המונה י"ג עיקרים צריך לומר נותן, דהיינו מעניש לרשעים ומשלם שכר טוב לצדיקים, דהיינו גומל לאיש חסיד כמפעלו, וכיון שאנחנו מסדרים האמונות בלשון ברור, יתד בל תמוט שכך הוא שהקב"ה נותן לרשע רע ונקה לא ינקה, אין כאן מקום להתפלל על זה. וליכא לדמות זה ללשון ישלח לקץ ימין משיחנו, דגם זה אינו תפלה אלא לשון ברור, ודאי שישלח. וגם בכאן אם הפייטן היה צריך לתקן שירו יאמר יתן לרשע רע, ואין בו היזק, אבל יותן הוא תפלה ואינו לשון ערומים, והמובחר להתפלל בו. וג"כ אין ראיה מתחלת הפיוט יגדל אלק"ים חי וישתבח, כי אין זה כי אם התחלת הפזמון בשבח וגדולה.

(אוצר חיים)

רפד) שם ברכה מעין שבע. אחר ברכת שבע אומר השליח צבור קדיש תתקבל, ואחריו מזמור לדוד ה' רועי ועלינו לשבח כו', ויאמרו תמיד יגדל אלהים כמאן דפסקא פסקא בסימנא דא.

א יגדל אלהים חי וישתבח, נמצא ואין עת אל מציאותו.

ב. אחד ואין יחיד כיחודו, נעלם וגם אין סוף לאחדותו.

ג. אין לו דמות הגוף ואינו גוף, לא נערוך אליו קדושתו.

ד. קדמון לכל דבר אשר נברא (נוסח אחר, ברא), ראשון ואין ראשית לראשיתו.

ה. הנו אדון עולם לכל נוצר, יורה גדולתו ומלכותו.

ו. שפע נבואתו נתנו (נוסח אחר, נתנה), אל (נוסח אחר, את) אנשי סגולתו ותפארתו.

ז. לא קם בישראל כמשה עוד, נביא (צופה ו) מביט אל (נוסח אחר, את) תמונתו.

ח. תורת אמת נתן לעמו אל, על יד נביאו נאמן ביתו.

ט. לא יחליף האל ולא ימיר, דתו לעולמים לזולתו.

יוד. צופה ויודע סתרינו, מביט לסוף דבר בקדמותו.

יא. גומל לאיש חסיד (נוסח אחר, חסד, כמו גומל נפשו איש חסד) כמפעלו, נותן לרשע רע כרשעתו.

יב. ישלח לקץ ימים משיחנו, לפדות מחכי קץ ישועתו.

יג. מתים יחיה אל ברוב חסדו, ברוך עדי עד שם תהלתו.

אלה שלש עשרה לעיקרים, הן הם יסוד דת אל ותורתו, תורת משה ונבואתו, ברוך עדי עד שם תהלתו. ועמ"ש בספר קמח סלת (דף ע' ע"ד) ובסידורים לענין הפסקה, והעיקר להפסיק הוא כמו שכתבתי לעיל. (יפה ללב ח"ה – סק"ב)

סעיף י"ג

רפה) סעיף י"ג ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. כתב הטור (שיטה י"ג), ורב משה גאון כתב, יחיד

הערות וציונים

154. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח"ב בסימן ר"ס אות נ"ו. **155.** תוקן על פי קונטרס אחרון למחזיק ברכה (סק"ב). **156.** ראה הערה קודמת.

אוצר ההלכה

שטעה וכו׳. נ״ב: עיין בתשובת מהרי״ל (סימן (קע״ה) [קל״ה]). ועיין שם בהר״ד אבודרהם [סדר מעריב של שבת עמ׳ קמ״ט] שהקשה על סברת רב עמרם עוד ממה שהקשה עליו ר״י בעל הטורים.
(כנסת הגדולה – הגה״ט)

רפו) שם ושמע מהשליח ציבור ברכה מעין שבע. עיין מ״ש בעניותנו לעיל סימן ק״ח [סק״א] בס״ד.
(ברכי יוסף – סק״ה)

רפז) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. מרן בב״י פירש שטעמן של גאונים משום דתפלת ערבית רשות. ובספר מר וקציעה כתב עליו וז״ל: באמת אין בזו כדי התנצלות, שכבר הוכחתי שתפלת ערבית שבת ויו״ט חובה אליבא דכולי עלמא. עמ״ש בהגהות הרא״ש פרק תפלת השחר[157] וכו׳, ובדרוש וכו׳. עכ״ל. ואני אומר דאם הוא סבר הכי, ובפרט אם הוא דרך דרש, אנא מתניתא ידענא, דברי בה״ג פרק תפלת השחר (דף ד׳ ע״א) [הלכות ברכות פ״ד עמ׳ מ״ט] דמוכח בהדיא שתפלת ערבית למאן דאמר רשות היא, אף ערבית שבת. וכן משמע מדברי הרא״ש [ברכות פ״ד סימן ז׳]. וכן מדברי הרמב״ם (פ״ג דתפלה דין ז׳). ע״ש ודוק. ואחר זמן רב ראיתי דמשמע בתקונין דפוס קושטנדינא ([תיקון ה׳] דף ך׳ ע״א) דתפלת ערבית דחול דוקא הוא רשות לפי סודן של דברים. וכמדומה שכך דקדקתי נמי מאיזה לשונות בזהר מידי עוברי אגב גרסאי. והיינו לפי מה שהוא סוד תפלת ערבית רשות, דסוד הרמוז אינו בתפלת ערבית דשבת. ודוק היטב.
(מחזיק ברכה – סק״ח)

רפח) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. אף שכתוב בזהר (חיי שרה דף קל״ב סוף ע״ב) בשם רבי שמעון (כדעתו בגמרא ברכות דף כ״ז ע״ב), דתפלת ערבית רשות, ובתקוני הזהר (תקונא י״ח ל׳ א׳) [תיקון ה׳ דף כ׳ ע״א] מבואר, דהני מילי דוקא בערבית דחול, אבל ערבית דשבת חובה. ע״ש היטב. בכל זאת מצאנו שכתב הטור (סוף סימן זה) בשם רב משה גאון, טעה ולא הזכיר של שבת בערבית יצא. והקשה, ותימה הוא, כיון שמחזירין וכו׳. ותירץ ע״ז הב״י דטעם הגאונים הוא כיון דתפלת ערבית רשות, לא חמירא כשאר תפלות. וכן פסק בש״ע (סעיף י״ג). משום דלהגאונים לא נראה מפשטות לשון הגמרא לחלק בין ערבית דשבת לערבית דחול. וכן משמע ממה שכתבו תוספות (ברכות דף כ״ו ע״א) בד״ה אבעיא להו, לא בעי אם טעה ולא התפלל מוסף וכו׳. ע״ש. וכן משמע ברא״ש שכתב שם [פ״ד סימן ב׳] אתפלת ערבית רשות, דאמרינן בפ״ק דשבת [ט׃] דלמ״ד תפלת ערבית רשות, כיון דשרי ליה המייניה לא מטריחינן ליה. ע״ש. וכן משמע ממה שכתב הרמב״ם (הלכות תפלה פ״ג הלכה (ו׳) [ז׳]). וכן משמע בתשובת הרשב״א (סימנים קמ״ב וקפ״ג). ועיין תוספות (חגיגה דף ט׳ ע״ב) בד״ה או תפלה.
(בן יוחאי – מענה קל״ב)

רפט) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. כתב רב עמרם טעה ולא הזכיר של שבת כו׳. נ״ב: עמ״ש הברכ״י ז״ל בסימן ק״ח (סק״א). מאמר מרדכי סימן קצ״ז (סק״ז). ועיין מה שכתבתי שם [הגב״י סק״ד].
(דברי מנחם – הגה״ט סקי״א)

רצ) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. הנה ראיתי בספר שואל ומשיב ([מהדורא רביעאה ח״ב] תשובה מ״ד) דמביא שראה בסידור יעב״ץ [עמודי שמים דף ש״מ ע״א], דאף דתפלת ערבית רשות, מ״מ בשבת ויו״ט חובה. ע״ש. ולענ״ד קשה לי מהרמב״ם ז״ל בפ״ג מהלכות תפלה [ה״ז] שכתב וז״ל: 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 מדקדקין בזמנה. עכ״ל. וב״י ריש סימן רס״ז מביאו. ע״ש. הרי דבשבת נמי רשות. ונהי דיש קצת לדחות ולומר דהטעם שכתב הרמב״ם ז״ל קאי רק על של מוצאי שבת בשבת, אבל על של שבת בערב שבת לא קאמר האי טעמא, ומשום דלא צריך להאי טעמא דידיה, דאיכא טעם להקדים תפלת שבת בערב שבת משום דעיולי יומא מקדמינן [כמבואר] בפסחים דף ק״ה [ע״ב], ועיין בטור ריש סימן (זה) [רס״ז]. אבל מ״מ לפי דרך הפשוט משמע דקאמר הטעם דמספיק לתרווייהו, וצ״ע לענ״ד. ועוד קשה לענ״ד מהרי״ף [יט.] והרא״ש [פ״ד סימן ז׳] בברכות על דף כ״ז, דכתבו דנהי דקיי״ל כרבא [שם כז:] דתפלת ערבית רשות, היינו היכי דלא צלי כלל, אבל היכא דצלי תפלת ערבית וטעי בה, אהדרי לרישא, כדאמר רב [שם ל:], טעה ולא הזכיר של ר״ח בערבית אין מחזירין אותו, שאין מקדשין את החודש אלא ביום. ושמע מינה שאם טעה בערבית בשבת או ביו״ט מחזירין אותו. וע״ש ובדברי חמודות שם (אות ל״א). ומאי מייתי ראיה לדינם דאיירי בתפלת חול מתפלת שבת ויו״ט. ולענ״ד צ״ע. והספר הנ״ל בעת כתבי לא היה לי לעיין בו, רק שראיתי בו בבית אחר ובהשקפה בעלמא, וכתבתי להערה בעלמא.
(חדות יהושע)

רצא) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. [הערת מהרש״ם: (עיין ריטב״א לעבודה זרה דף ח׳ [ע״א ד״ה ולעולם] שכתב, דצריך לומר ברכה זו עד מגן אברהם, ואחר כך יאמר הפיוט, ומי שאינו עושה כן (הוא) טעות [הוא] בידו, וצ״ע). בטור תמה על זה, והב״י תירץ דתפלת ערבית רשות. ואני מצאתי בספר המנהיג [הלכות שבת סימן י׳] שדחה ג״כ דברי הגאונים, דברכה מעין שבע אין בה מלכות, ודמיא להביננו. והביא ראיה מתשובות הגאונים דצריך לחזור ולהתפלל. ומצאתי באליה רבה [סקי״ח] בשם המנהיג ואבודרהם [סדר מעריב של שבת עמ׳ קמ״ט] שחולקים על זה. וכבר רמז בדרכי משה [אות ד׳] להאבודרהם. ומצאתי בספר הפרדס [הגדול] לרש״י (סוף סימן ג׳) שהביא ג״כ דין זה בשם רב משה גאון, וסיים: ובלבד שיכוין

הערות וציונים

157. אולי כוונתו לדברי חמודות שם פ״ד סימן ז׳ אות ל״א.

סימן רסח סעיף יג

אוצר ההלכה

לבו בתפלת ערבית, אע״פ שהוא רשות כבר קבלנוה עלינו. וע״ש באליה רבה [סקי״ח] דעכ״פ אין להקל בשמיעה אלא יאמרנה מלה במלה עם השליח צבור[158]. וע״ש בשם תשובות מהרי״ל (סימן קמ״ח [קל״ה]) דאם אמרה ביחיד לא יצא, דלא כמג״א [סקט״ו]. ועיין בחידושי רע״א לסימן קי״ד [סק״ג], דאם שכח מוריד הגשם בתפלת ערבית של שבת, יצא ואינו צריך לחזור, כיון דחזינן דיצא במעין שבע שאין שם זכירת גשמים. ולפ״ז גם בשכח יעלה ויבא בתפלת חוה״מ בערבית דשבת אינו חוזר. ולפי מה שכתבתי צ״ע כיון דביחיד לא יצא. ועיין סימן ק״י ס״א, דבתפלת הביננו אינו יוצא בימות הגשמים ובמוצאי שבת ויו״ט. ולפי זה יש לומר דגם במעין שבע לא יצא בימות הגשמים. ובש״ע לא חילק בזה כאן, וצ״ע].

ועיין באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש שכתב, דאם שכח בערבית דשבת חוה״מ לומר יעלה ויבא והתפלל אז לפני העמוד, אי אפשר לפטור מלהתפלל ערבית ע״י מה שיאמר ברכות מעין שבע, כיון שאין במעין שבע יעלה ויבא ומעין יו״ט וחוה״מ כלל, וצריך להתפלל שנית. ומה שכתב בשערי תשובה [סקי״ג] בשם מחזיק ברכה [סק״ט][159], כתב בעיקרי דינים [סימן י״ב סכ״ג] בשם (ש״כ) [שלמי חגיגה] (דף ש״ו [ע״ד]) בשם מאמר מרדכי [סק״ט], שכתב לחזור ולהתפלל, והסכים עמו, דלא כהמחזיק ברכה. וסבירא להו בפשיטות דאינו יוצא ידי חובה כלל על ידי ברכה מעין שבע. ועיין בפתחי תשובה[160] שכתב הטעם דבמעין שבע לא נזכר של יו״ט. ועיין בדברינו לעיל סימן ק״ח סעיף ט׳ [סק״ט]. (ארחות חיים – ספינקא – סקי״ד)

רצב) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. ועיין מה שכתבתי בסימן ק״ח (סקי״ב) ובסימן (קכ״ז) [קכ״ו] (סק״ב). (תהלה לדוד – סקט״ו)

רצג) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. כתב במג״א (סוף ס״ק ט״ו), ועיקר הטעם משום דתפלת ערבית רשות מקלינן בה. עכ״ל. מזה נראה דלא כיעב״ץ [מור וקציעה], מובא בשערי תשובה [סקי״ג], דתפלת ערבית של שבת הוה חובה. ועיין ג״כ בשואל ומשיב רביעאה ח״ב (סימן מ״ד) בזה. (גם זה מהנ״ל [הרב מקריפטש]). (ילקוט הגרשוני – סק״ב)

רצד) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. כתב בשערי תשובה (סקי״ג), ובמור וקציעה כתב דתפלת ערבית דשבת ויו״ט חובה, ובמחזיק ברכה [סק״ח][161] כתב, דמבה״ג [הלכות ברכות פ״ד עמ׳ מ״ט] רמב״ם [הלכות תפלה פ״ג ה״ד] וראי״ש [ברכות פ״ד סימן ז׳] משמע דאף של שבת ויו״ט רשות, אך מדברי התיקונים ([תיקון ה׳] דף כ׳ [ע״א]) נראה דדוקא של חול רשות, וכן משמע בכמה לשונות בזוהר. ע״ש. וא״כ לפי זה לקצת מרבותינו הראשונים ובראשם רבנו עמרם גאון, דלכן אנו מפסיקין בחול בירא עינינו, משום דקיי״ל תפלת ערבית רשות ואין צריך לסמוך גאולה לתפלת ערבית, א״כ בשבת ויו״ט לזוהר הקדוש ותיקונים דתפלת ערבית חובה, צריך להסמיך גאולה לתפלה גם מהאי טעמא. ונלענ״ד עוד בס״ד לפי מה שכתבו האחרונים, דרבי יהושע בן לוי דס״ל (בריש תפלת השחר [ברכות כו:]) דתפלות כנגד תמידין תקנו, ס״ל דתפלת ערבית רשות, דאברים ופדרים אינם מעכבים, ולכן אינו צריך להסמיך גאולה לתפלה בערבית, ורבי יוחנן דס״ל [שם ד:] דצריך להסמיך גאולה לתפלה בערבית, (ו)ס״ל דתפלות אבות תקנום, ותפלת ערבית חובה. ועתה אומר בס״ד, לפי מה שכתב המג״א (לעיל סימן רס״ז [סק״א]) טעם דמקדימין להתפלל ערבית של ליל שבת בערב שבת, משום דתפלת ערבית נתקנה כנגד איברים ופדרים שמתעכלין בלילה, ובשבת אסור, דאמרינן ולא עולת חול בשבת (כבשבת דף (ק״ד) [כד:]), והקשה עליו שם בספר תוספת שבת [סק״ב], דאם אינו ראוי להתפלל במקום שהקרבן אשר התפלה באה תמורתה היה אסור להקריב, א״כ מאי נועיל במה שנקדים להתפלל מבעוד יום, הא כיון שאמר ברכו הוי קבלת שבת (כבסימן רס״א [ס״ד]), ואיך רשאי להתפלל אח״ז תפלת ערבית שהוא נגד אברים ופדרים. ותירץ שם במחצית השקל, דבתוספת שבת היה רשאי להקריב איברים ופדרים, דהא עיקר תוספת שבת דאורייתא אין לו שיעור, וקצת יותר מכ״ש סגי, ומה שמוסיף יותר מדעתו אין בו כי אם איסור דרבנן, והיה מותר במקדש כדי לעשות מצוה בשעתה בהקרבת אברים ופדרים. ע״כ. ולעיל[162] הבאתי דב״י בשם כלבו [סימן כ״ח דף כ״ד ע״ג] ס״ל (בסימן רל״ז), דלא הקריבו אברים ופדרים בליל שבת. ע״ש. ועתה קשה מה בחול דהקריבו האברים ופדרים, ורק משום דלא מעכבי, תפלת ערבית רשות, מכל שכן בליל שבת דלכלבו לא הקריבו כלל האברים ופדרים, היתה תפלת ערבית רשות מכח כל שכן. והוא תמוה, דלזוהר הקדוש ותיקונים הוי להיפך, תפלת ערבית בשבת חמור מבשל חול, ולהב״י וכלבו יהיה של חול חמור מבשל שבת. ויהיה ראיה מזה למה שכתב מג״א, וכמו שפירש המחצית השקל אליביה, דגם בזמן תוספת שבת היו מקריבין אברים ופדרים. ונהי דלדידיה אכתי ג״כ אינו ראיה דשל שבת חמור מבשל חול, אבל על כל פנים לא הוי של חול חמור מבשל שבת בענין הקרבת האברים ופדרים. (שלחן אש)

רצה) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. ועיקר הטעם משום תפלת ערבית רשות מקלינן בה. מג״א [סקט״ו]. ולכאורה קשה מסימן ק״י (ס״א) דאינו מתפלל הביננו בימות הגשמים ולא במוצאי שבת ויו״ט. ואפשר לומר דבתפלת ערבית שהוא רשות, אף דשויא עליה כחובה, יש לחלק בין לכתחלה לדיעבד, וא״כ בסימן רס״ח דמיירי שכבר שמע ברכת מעין שבע משליח צבור יצא, אבל בסימן ק״י מיירי לענין להתפלל לכתחלה

הערות וציונים

158. עיין חזון עובדיה שבת ח״א (הלכות ברכת מעין שבע הערה ו׳ ד״ה והנה), נדפס לקמן אות רצ״ז. **159.** נדפס לקמן אות ש׳. **160.** נדפס לקמן אות ש״ב. **161.** נדפס לעיל אות רפ״ז. **162.** נדפס לעיל בסימן רס״ז אות ט׳.

אוצר ההלכה

אסור, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. ועל כרחך לומר כן, דאל״כ קשה מדוע לענין תפלת הביננו כתב דאינו יוצא בימות הגשמים, ובברכת מעין שבע לא כתב כלל דאינו יוצא בימות הגשמים, ובעל כרחך משום דבברכת מעין שבע משום שכבר שמע מהשליח צבור מראש ועד סוף, אין חסרון הזכרת גשם מחייבו להתפלל שנית, כי אף דשויא עליה כחובה, מ״מ חיוב הזכרת גשם לא שויא עליה כחובה, ודו״ק. וצ״ע. (שביבי אש)

רצו) שם ושמע משליח צבור ברכה מעין שבע. כתב הרב כף החיים [סקנ״ד], והוא שהשליח צבור כיון להוציאו. ואין צורך לכך, שהשליח צבור דעתו להוציא כל השומעים, כמו שכתוב בסוף סימן תקפ״ט [ס״ט]. (נתיבי עם)

רצז) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע. ז״ל הטור (סוף סימן רס״ח): כתב רבנו משה גאון, יחיד שטעה בתפלת ערבית בליל שבת והתפלל תפלה של חול ולא הזכיר של שבת, אם שמע מהשליח צבור ברכת מעין שבע מראש ועד סוף יצא. והוסיף רב נטרונאי גאון, (וכן הוא בתשובות רב נטרונאי גאון הוצאת מכון אופק (סימן ע״ה, עמוד קפ״ה). ע״ש), שאפילו לא התפלל תפלת ערבית כלל, ושמע ברכת מעין שבע מפי השליח צבור מראש ועד סוף, יצא ידי חובתו. וכתב על זה הטור, ותימה הוא, שכיון שאם לא הזכיר של שבת מחזירים אותו, היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע. ויותר קשה על רב נטרונאי שכתב, שאפילו לא התפלל ערבית כלל יוצא בברכת מעין שבע, היאך הוא יוצא במה ששומע מפי השליח צבור. וכתב על זה מרן הב״י, אין ספק שיש לתמוה כן על דברי הגאונים האלה, כמו שתמה רבנו. אך יש לומר שהטעם הוא משום דקי״ל תפלת ערבית רשות, ולא חמירא כשאר תפלות. וכן כתב הסמ״ג [עשין י״ט דף ק״א ע״א] שטעמם של הגאונים הללו הוא משום דתפלת ערבית רשות. ע״כ. ובאמת שכבר כתב כן הנשיא רבנו יהודה בר ברזילי אלברצלוני בספר העתים (עמוד קע״ו), שאחר שהביא דברי הגאונים הללו, והקשה עליהם כקושית הטור, כתב לתרץ, שטעמם של הגאונים משום דקי״ל (ברכות כז:), שתפלת ערבית רשות. גם בסידור רב עמרם גאון (עמוד ס״ד) הביא להלכה דברי הגאונים הנ״ל. וכן במחזור ויטרי (עמוד פ״ג סימן ק״ה) הביא להלכה דברי הגאונים הללו, ושכן כתב בתשובות לרש״י, וכן הוא גם בספר פרדס הגדול לרש״י (סוף סימן ג׳), ובספר הפרדס לרש״י (עמוד ש״י), וכן בסידור רש״י (סימן ת״פ). ע״ש. ועיין עוד בספר הרוקח (סימן נ׳), שאפילו מי שלא התפלל ערבית ליל שבת, ושמע מהשליח צבור ברכה מעין שבע יצא ידי חובתו. וכן כתב המרדכי (פ״ב דשבת סימן רפ״ד) בשם הגאונים. ובביאורי הגר״א (סוף סימן רס״ח) כתב, שהגאונים מפרשים דהא דאמרינן משום סכנה, היינו שהבאים באיחור אחר התפלה, ישמעו מהשליח צבור ברכה מעין שבע, ולא יצטרכו להתפלל בעצמם. ומוכח שנתקנה אף להוציא מי שלא התפלל. ע״ש. אמנם המנהיג (הלכות שבת סימן י׳), חולק על דברי הגאונים (הנ״ל), והצריך לחזור ולהתפלל. וכן כתב רבי דוד אבודרהם (דף מ״א ע״ב), גם בתשובות מהרי״ל (סימן קל״ה) כתב על דברי הגאונים, שרוב רבותינו לא כתבו כן. ע״ש. מכל מקום לדידן העיקר כדברי הגאונים וסיעתם. ועיין להמאירי (ברכות כא.) ד״ה היה, ובספר הבתים (שער ד׳ הלכה ב׳). ודו״ק.

והנה בשבולי הלקט (סימן ס״ו) הביא דברי הגאונים רבנו משה ורב נטרונאי בזה״ל: דשמע משליחא דצבורא ברכה מעין שבע מרישא ועד סופה, ״ואמר מילתא מילתא בהדיה״, ומכוין דעתיה ויוצא ידי חובתו. עד כאן. אבל שאר הראשונים כתבו דסגי במאי דשמע מהשליח צבור, ולא הצריכו לומר ״מילתא מילתא בהדיה״. ובסדר רב עמרם גאון ובספר העתים ובספר מחזור ויטרי ובסידור רש״י, ובתשובות הגאונים החדשות (אופק, ירושלים תשנ״ה, סימן ח׳), וסיעתם, כולם העתיקו בשם הגאונים דסגי בשמיעה. וכן פסק מרן בש״ע. ונראה שכן עיקר. (ועיין בשו״ת תורת רפאל הלכות שבת סימן ז׳ בד״ה וראיתי). ומרן החיד״א בברכי יוסף (סימן ק״ח סק״א) בד״ה איברא, הביא דברי שבלי הלקט, וכתב, ברם בקושטא לא חשחין אנחנא על פתגם דנא, דהא קי״ל בעלמא שומע כעונה (סוכה לח:), והאי דשתיק משתק ומכוין, כאילו אמר מילתא מילתא בהדיה, אידי ואידי חד שיעורא. והא איכא סהדא רבה רבנו הטור (סימן רס״ח) שהביא דברי הגאונים דס״ל שיצא בשמיעה בלבד. וכן פסק מרן. וכן עיקר. (חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות ברכת מעין שבע הערה ו׳)

רחצ) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע וכו׳. כתב הב״י (דף קע״ד ע״א שיטה ג׳), אך יש לומר כו׳. נ״ב: וכן כתב בספר הקצר. וכתב לחם חמודות ([דברי חמודות ברכות פ״ד] אות ל״א), וכל שכן אם הוא בקי בברכת מגן אבות ויכול לומר בעצמו, דשפיר דמי טפי. והיינו דוקא בשעה שהשליח צבור אומרה, אם שמע או אומרה עמו שפיר עביד, אבל אם כבר אמרה שליח צבור, יתפלל כל (השבת) [השבע]. ואם עבר ולא התפלל אלא אותה ברכה אפילו בשעה שלא אמרה הש״ץ ודאי דאין מחזירין[163]. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ח)

רצט) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע וכו׳. המג״א (בסקט״ו) בשם הלחם חמודות [דברי חמודות ברכות פ״ד אות ל״א] כתב, דאף ביחיד אם כבר אמרה יצא. והאליה רבה [סקי״ח] חולק על זה, וכתב, דבשלמא בשליח צבור כיון שתיקנו חז״ל דיהיה במקום שבע, לכן יצא, ולא ביחיד. ולפענ״ד יש לומר דהא דחוזר בתפלת ערבית אף דהוא רשות, משום שקבלו עליהם לחובה, אבל כהאי גוונא דלא יצא בברכת מעין שבע לא קיבל עליו. גם מה שכתב דתיקנוהו דיהיה במקום שבע לא הבנתי, בלאו הכי היה צריך להתפלל שבע, ואין חזרת תפלה

הערות וציונים

163. עיין בספר חזון עובדיה שבת ח״א (הלכות ברכת מעין שבע הלכה ט׳ וסוף הערה ח׳), שהעלה שאסור ליחיד לומר ברכת מעין שבע בהזכרת שם שמים.

אוצר ההלכה

בערבית, ורק בשביל שימתינו להמאחרין תקנוהו. וכן ראיתי באחרונים שפסקו כמג״א. וכן בשו״ע של הרב [ש״ע הגר״ז סי״ח]. (גנזי חיים – סק״ו)

ש) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף

יצא. ליל שבת ויו״ט, אם אדם שכח והתפלל תפלת יו״ט לבד ולא הזכיר שבת, ושמע ברכה מעין שבע מהשליח צבור כולה, נראה דיצא, לפי מה שפסק מרן בדין זה, מידי דהוה לאוכל פירות (מעין) [ממין] שבע ומזונות, דדינא הוא לכוללם בברכה מעין שלש, ואם שכח ובירך על המחיה לחוד, דפשיטא דמברך על העץ אחר כך לחוד, והוא הדין הכא, כנ״ל. (מחזיק ברכה – סק״ט)

שא) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף

יצא. לכאורה היה נראה לומר דה״נ אם אירע ליל יו״ט וליל יוה״כ כשחל להיות בשבת, והזכיר בתפלתו של יוה״כ לבד ולא הזכיר של שבת כלל, דהוי כאילו לא התפלל וחייב לחזור להתפלל, דאז דאם שמע משליח צבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף יצא. וצריך לכוין השומע הדק היטב, וגם השליח צבור המשמיע, הגם כי דעתו להוציא, ביותר תהיה כונתו לפטור כשאומר ברכת מעין שבע על מי שלא התפלל או התפלל ולא הזכיר של שבת. אלא שראיתי להרב אליה רבה בסימן זה [סק״ח] שכתב דאינו יכול לפטור את עצמו בשמיעת ברכת מעין שבע. וכ״כ הרב מאמר מרדכי [סק״ט]. והגם שהרב מחזיק ברכה [סק״ט][164] כתב, כי יוצא ידי חובתו בשמיעת ברכת מעין שבע, כבר דחה ראייתו הרב שלמי חגיגה בהלכות ראש השנה (דף ש״ו ע״ג אות ז׳). יע״ש. (רוח חיים – סק״ג)

שב) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף

יצא. עיין שערי תשובה [סק״ג] בשם המחזיק ברכה [סק״ט][165]. ובשלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף ש״ו [ע״ג]) בשם מאמר מרדכי [סק״ט] לחזור ולהתפלל, והסכים עמו, דלא כהמחזיק ברכה, וסבירא להו בפשיטות דאינו יוצא ידי חובה כלל על ידי ברכה מעין שבע. עיקרי דינים [סימן י״ב סכ״ג]. וטעמא דבמעין שבע לא נזכר של יו״ט. (פתחי תשובה)

שג) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף

יצא. כתב המחזיק ברכה [סק״ט][166], ליל שבת ויו״ט, אם אדם שכח והתפלל תפלת יו״ט לבד ולא הזכיר שבת, ושמע ברכה מעין שבע מהשליח צבור כולה, נראה דיצא לפי מ״ש מרן בדין זה, מידי דהוי לאוכל פירות (מעין) [ממין] שבע ומזונות, דדינא הוא לכוללם בברכה מעין שלש, ואם שכח ובירך על המחיה לחוד, פשיטא דמברך על העץ אח״כ לחוד, והוא הדין הכא. ע״כ. משמע להדיא דלאו דוקא בערבית שהיא רשות ויכול לצאת בברכת מעין שבע שישמע מהשליח צבור, אלא הוא הדין בכל התפלות, אם התפלל של שבת ולא הזכיר של יו״ט, ואח״כ התפלל של יו״ט ולא הזכיר של שבת, יצא. ומהראיה שהביא משמע דאף לכתחלה יכול לעשות כן. ואם שכח של שבת יתפלל של שבת לבד. אבל לענ״ד דין זה צע״ג, וכמעט אי אפשר לאומרו, דכיון שלא הזכיר של שבת או של יום טוב, כמאן דלא צלי דמי, וכשחוזר צריך להזכיר שניהם. ועיין במג״א (סימן קפ״ח סק״ג), דבשבת וראש חודש, ושכח של שבת ופתח בהטוב והמטיב דחוזר לראש, לכולי עלמא מזכיר של ראש חודש, דבכל ברכת המזון מזכיר של ראש חודש, דומיא דיוה״כ שהוא יום שנתחייב בארבע תפלות. והיינו נדון דידן. ואם לא הזכיר שניהם בחזרה צריך לחזור. ועדיף מהא דלא הזכיר של שבת בנעילה שצריך לחזור, כמו שכתב המג״א בסימן תרכ״ג (סק״ב). (אלא דבשבת וראש חודש אינו צריך לחזור כיון שאין חוזרין בשביל שלא הזכיר ראש חודש בבהמ״ז). והראיה שהביא לא דמי כלל וכלל, דהכא נתחייב בכל התפלות להזכיר שבת ויו״ט, דיום הוא שנתחייב. ולענ״ד כל זה ברור. (תהלה לדוד – סקט״ז)

דש) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף

יצא. ולכתחילה יש ליזהר לומר עם השליח צבור מלה במלה מן הברכה עד סוף בא״י מקדש השבת. ונכון הדבר שאם נזכר קודם ששמע מהשליח צבור ברכה מעין שבע, שלא יסמוך על זה רק יתפלל עוד הפעם (כי) [כל] שמונה עשרה[167]. עיין בטור. וכל זה בשבת לחוד, אבל ביו״ט שחל בשבת אינו יוצא בברכת מעין שבע, הואיל שאין מזכיר מעין יו״ט בברכה מעין שבע. דרך החיים [סימן ס״ז ס״ה]. ועיין בעיקרי ד״ט [סימן י״ב סכ״ג] בשם שלמי צבור [שלמי חגיגה דף ש״ו ע״ג], דהרב מאמר מרדכי [סק״ט] ס״ל דאינו יוצא, ומחזיק ברכה [סק״ט][168] סתר ראייתו, והרב המגיה החזיק במעוז של המאמר מרדכי, וסבירא ליה דאינו יוצא כלל בברכת מעין שבע. עכ״ל. (באר יעקב – קרויזר – סקי״א)

שה) שם ושמע משליח ציבור ברכה מעין שבע מראש ועד סוף

יצא. והנה מרן החיד״א בספר מחזיק ברכה (סימן רס״ח סק״ט)[169] כתב, אם חל יום טוב בשבת, ושכח והתפלל בלילה תפלת יו״ט לבד ולא הזכיר שבת, ואח״כ שמע מהשליח צבור ברכה מעין שבע כולה, נראה שיצא ידי חובתו על פי מה שכתב מרן הש״ע הנזכר, ומידי דהוה למי שאכל פירות משבעת המינים ומיני מזונות שהדין הוא לכוללם בברכת מעין שלש, ואם שכח ובירך על המחיה לבד פשיטא שמברך על פירות העץ לבד, והוא הדין כאן. ע״כ. והמאמר מרדכי (סימן רס״ח סק״ט) כתב בנידון זה, דלא דמי למה שכתב מרן בש״ע הנ״ל, דמרן מיירי שאינו חייב אלא תפלה אחת של שבת בלבד. אבל כאן שהזכיר של יום טוב

הערות וציונים

164. נדפס באות הקודמת. **165.** נדפס לעיל אות ש׳. **166.** נדפס לעיל אות ש׳. **167.** וכן העלה בחזון עובדיה שבת ח״א (עמוד שפ״ט), שאין לסמוך על ברכת מעין שבע, ולכתחלה צריך שיתפלל ערבית שניה. **168.** נדפס לעיל אות ש׳. **169.** נדפס לעיל אות ש׳.

אוצר ההלכה

בלבד ולא הזכיר של שבת, דינא הוא שיחזור ויתפלל תפלה כתקנתה של יו״ט ושבת, שהרי הוא כאילו לא התפלל כלל, ופשיטא שאינו יכול לצאת ידי חובתו בברכה מעין שבע שאין מזכירים בה של יו״ט, ואפילו בדיעבד לא יצא, שלא מצאנו תפלה לחצאין, ונראה כי אפילו אם חזר והתפלל תפלה שלימה דהיינו ערבית של שבת ולא הזכיר של יו״ט בתפלה השניה לא יצא. ושו״ר באליה רבה [סקי״ח] שכתב בפשיטות בנידון זה, שאינו יכול לפטור עצמו בברכה מעין שבע. עכת״ד. גם בספר שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף ש״ו ע״ד) הביא דברי המחזיק ברכה הנז׳, וכתב, ובמחכ״ת לא כיון יפה בזה, ואין הנידון דומה לראיה, דשאני התם שאכל שני מינים נפרדים בברכות חלוקות זו מזו, וצריך היה לברך על כל מין ומין בפני עצמו, אלא כדי שלא להרבות בברכות תיקנו שיכלול הכל בברכה אחת כיון שהכל צריכים לברכה מעין שלש, אבל אם שכח ולא כללם פשוט שחוזר ומברך על פרי העץ לבדו, שכבר יצא על המזונות בברכת על המחיה, משא״כ לענין תפלת שבת ויו״ט שאירעו ביום אחד, ושכח אחד מהם, בודאי שחוזר ומתפלל של שבת ויו״ט בתפלה האחרת, אף שכבר הזכיר יום טוב בתפלה הראשונה, כיון שיום אחד הוא שכלול משתי קדושות, ואם לא עשה כן, אפילו בדיעבד לא יצא. ולכן נ״ל פשוט לדינא שאינו יוצא כלל בברכת מעין שבע אפילו בדיעבד. ע״כ. וכן כתב הרב מטה אפרים (סימן תקפ״ב [סכ״א]), אם חל ראש השנה בשבת או שיוהכ״פ חל בשבת, וטעה בתפלת ערבית ולא הזכיר של שבת, וחזר והתפלל של שבת לבד, לא יצא ידי חובתו, שאין תפלה לחצאין, וחייב לחזור ולהתפלל פעם שלישית תפלה של ראש השנה או יוהכ״פ ולהזכיר בהם של שבת כראוי. ע״ש. וע״ע בכף החיים (סימן תרי״ט ס״ק מ׳) בדין יום הכפורים שחל בשבת, שאם שכח בתפלת ערבית להזכיר של שבת, לא מועיל לכוין לצאת בברכת מעין שבע שאומר השליח צבור. סידור הרב יעב״ץ [עמודי שמים דף שמ״ב ע״ב]. מטה אפרים [שם סי״ז]. ע״כ. והן אמת שבספר בית מנוחה (הלכות ברכה מעין שבע אות י׳, דף כ״ד ע״א) הסכים לדברי הרב חיד״א דבדיעבד יצא. והניף ידו שנית בהרחבת הדיבור בספרו בית השואבה (דף ק״ע סע״ב) שעכ״פ בדיעבד יצא. ומשום דתפלת ערבית רשות, דאלמלא כן לא היה יוצא בברכה אחת מעין שבע במקום שבע ברכות, וכמו שכתב ב״י שזהו טעם הגאונים, והכי נמי לענין זה יצא ידי חובתו. ע״ש. אולם אינו מוכרח, כי די לנו שברכת מעין שבע תספיק להוציא ידי חובה במקום תפלת ערבית שלימה, והבו דלא להוסיף עלה לצאת ידי חובה בתפלה לחצאין, של שבת לחוד ושל יו״ט לחוד.

אולם נראה שיש מקום לתלות הלכה זו במחלוקת הראשונים בעיקר דין השוכח להזכיר מעין המאורע בתפלה, אם דינו כלא התפלל כלל, או תפלתו תפלה, רק שחוזר כדי להזכיר המאורע. עיין מה שכתבו התוס׳ ברכות (כו: [ד״ה טעה]), ובחידושי הרשב״א שם, ובשבלי הלקט (סימן קע״ז), ובספר האשכול (סוף סימן כ״ה עמוד נ״ח), ובתלמידי רבנו יונה [שם יח. ד״ה טעה (השני)], והרא״ש [שם פ״ד סימן ב׳] שם. ושוב מצאתי כן בשו״ת ארץ צבי פרומר (סימן כ״ד). ע״ש. ואכמ״ל. וראיתי להרה״ג רבי רפאל אנקאווא בשו״ת קרני ראם (סימן רי״ח) שהביא דברי החיד״א במחזיק ברכה הנ״ל, וכתב ג״כ לדחות ראיתו כמ״ש המאמ״ר והרב שלמי צבור הנ״ל, ושכן כתב האליה רבה. ומוכח שמסקנתו שצריך לחזור ולהתפלל תפלת יו״ט ושבת. ע״ש. גם בספר תהלה לדוד (סוף סימן רס״ח [סקט״ז])[170] תמה מאד על דברי החיד״א במחב״ר הנ״ל שדבריו צע״ג, והראיה שהביא לכאן לא דמי כלל, דהכא נתחייב להזכיר שבת ויו״ט בכל תפלה, שיום הוא שנתחייב בתפלות שבת ויו״ט בכל תפלותיו. ודמי למה שכתב המג״א (סימן קפ״ח סקי״ג), דבשבת ויו״ט[171], ושכח של שבת ופתח בהטוב והמטיב, שצריך לחזור לראש, לכו״ע חייב להזכיר גם של יו״ט, שבכל בהמ״ז צריך להזכיר שניהם, דומיא דיוה״כ, שיום הוא שנתחייב בארבע תפלות. ע״ש. ועוד שלפי ראיתו מוכח דסבירא ליה הכי גם בשחרית, וכמעט לא ניתן להאמר וכו׳. לכן לפע״ד הדבר ברור שצריך לחזור ולהתפלל תפלה של שבת ויו״ט. ע״ש. והנה כיו״ב ראיתי בשו״ת מהרש״ג חלק א׳ (סימן נ״ב), במי שטעה בראש חודש טבת, שהתפלל שחרית ואמר יעלה ויבא, אבל שכח טל ומטר, וחזר והתפלל שנית, ואמר טל ומטר ושכח יעלה ויבא, והעלה שצריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית ולהזכיר שניהם, כיון שכל תפלה יש בה חסרון, אין לצרף שתי התפלות לומר שיצא בהן, שצריך שיתפלל תפלה שלימה בלי חסרון. ע״כ. אך הדוגמאות לזה שהזכיר שם יש לדחות, ושו״ר שכן העיר עליו בשו״ת בצל החכמה חלק ד׳ (בהשמטות, עמוד ע״ר). ע״ש. גם בשו״ת שדה יצחק חיות (סימן ד׳) דן בכיוצא בזה, והזכיר מה שכתב המג״א (סימן קפ״ח) במי שבירך בהמ״ז בשבת ויו״ט ושכח להזכיר של שבת, כשחוזר צריך לחזור ולהזכיר של יו״ט וכו׳. (וכתב הפמ״ג באשל אברהם שם, שכיון שלא הזכיר שבת הוי כמו שלא בירך כלל. וכ״כ האבני נזר (חאו״ח סימן תק״ז אות ד׳). ע״ש. ועיין היטב בספר קצות השלחן בבדי השלחן (סימן מ״ז סקט״ו). ודו״ק). ע״ש.

הן אמת שראיתי בשו״ת שערי דעה ח״ב (סימן י״ב) שנשאל במי שטעה במנחת צום גדליה, ואמר האל הקדוש (במקום המלך הקדוש), ונזכר אחר שסיים תפלתו, אם יחזור לומר גם עננו. והרב השואל הביא בשם המג״א (סימן קפ״ח) שאם שכח לומר של שבת בבהמ״ז של שבת וראש חודש, כשחוזר א״צ להזכיר רק של שבת, וא״כ ה״נ לענין עננו. והרב המחבר שם הסכים עמו שדבריו נכונים. אלא שאח״כ שוב כתב לחלק ביניהם. ונוראות נפלאתי, שהרי אדרבה מבואר במג״א שם שצריך להזכיר גם של ראש חודש, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, ואיך הרב המחבר נמשך אחר טעותו של הרב השואל והסכים עמו. ושוב

הערות וציונים

170. נדפס לעיל אות ש״ג. **171.** המג״א שם מיירי בשבת ור״ח.

אוצר ההלכה

מצאתי בשו״ת בית אב (חאו״ח סימן צ״ב אות ב׳) שאחר שהביא דברי השערי דעה, תמה כן על הרב השואל ועל הרב המחבר שערי דעה הנ״ל, שעינים להם ולא יראו שאדרבה המג״א כתב להיפך וכו׳. ע״ש. (אך מה שכתב המג״א שם, שאם טעה בבהמ״ז בשבת חנוכה, ולא הזכיר של שבת, אינו צריך לחזור ולהזכיר בבהמ״ז השניה על הנסים פעם שנית, אינו מוסכם, כי החיי אדם ([ח״ב] כלל קנ״ד סקל״ט) פסק שיחזור לומר על הנסים של חנוכה, דהא מה שבירך מתחלה כמאן דליתא דמי, מכיון שלא הזכיר של שבת. ועיין עוד בפמ״ג [שם באשל אברהם סקי״ג]. וכן כתב המשנה ברורה (סימן קפ״ח בשער הציון אות כ״א) וז״ל: ולא העתקתי מה שכתב המג״א לענין חנוכה, שדבריו אינם מוכרחים, וכמו שהעיר הפמ״ג, והניחו בצ״ע. וכן פסק בשו״ת משיב הלכה (סימן ר׳). וע״ע בשו״ת באר משה ח״א (סימן ו׳ אות ד׳) שהעלה כן.

וע״ע בשו״ת רבבות אפרים ([ח״א] סימן תמ״ה). ודו״ק).

וראיתי בשו״ת גור אריה יהודה (חאו״ח סימן י״ד) שנשאל במי שהתפלל בראש חודש, ושכח להזכיר יעלה ויבא וחזר והתפלל והזכיר יעלה ויבא, אך בשניה שכח לומר טל ומטר. וכתב לכאורה צריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית, כיון שבשניהם לא יצא, אך לפע״ד אינו צריך לחזור, שהרי בש״ע (סימן קכ״ו [ס״ג]) איתא, שאם שכח השליח צבור ולא הזכיר יעלה ויבא עד שסיים תפלתו, אינו צריך לחזור, שהרי תפלת המוספין לפניו. ועיין במג״א שם [סק״ג] בשם הרמ״ע [סימן כ״ה], שאף ביחיד ששכח יעלה ויבא והתפלל מוסף אינו צריך לחזור ולהתפלל. נמצא דלא אמרינן שכיון ששכח יעלה ויבא הוי כאילו לא התפלל כלל אותה תפלה, אלא אמרינן שאותה תפלה יצא רק שחייב לחזור להזכיר מעין המאורע, ולכן כשהזכיר ר״ח במוסף יצא וכו׳. עכת״ד. ובאמת שדברי המג״א בשם הרמ״ע אינם מוסכמים, שהפרי חדש (סימן קכ״ו ס״ג) חולק על זה, וכתב שצריך לחזור ולהתפלל. וכן פסק הגאון יעב״ץ במור וקציעה (שם), ושאין ללמוד דין זה ממה שהקילו בזה בצבור, דשאני התם דחשו לטורח צבור וכו׳. וכן כתב מרן החיד״א בשיורי ברכה (סימן ק״ח סק״ב), שמצא בתשובת הרשב״א כתיבת יד, שפסק, שאם שכח היחיד לומר בשחרית ר״ח יעלה ויבא ולא נזכר עד שהתפלל מוסף והגיע זמן מנחה, צריך להתפלל מנחה שתים. ע״כ. וכן הסכימו האחרונים. וכן פסק השואל ומשיב תליתאה (ח״ב סוף סימן ג׳). ובשו״ת יד אליהו רגולר (חאו״ח סוף סימן ח׳). ע״ש. ומעתה אין שום ראיה משם דבשכח לומר יעלה ויבא, תפלתו תפלה, ורק צריך לחזור כדי להזכיר המאורע. ואם כן נראה שצריך לחזור פעם שלישית. שאין תפלה לחצאין. והלום ראיתי בספר מגן גבורים (סימן קי״ד סק״ט) שהביא מה שכתב בשו״ת גור אריה יהודה (סימן י״ד) הנ״ל, וכתב על זה, ודינו צ״ע, שסוף סוף שתי התפלות אינן כתקנתן, ואנן בעינן תפלה כתקנתה. ומ״מ נראה דלענין סמיכות גאולה לתפלה אין לו דין לא התפלל כלל שיהיה צריך לסמוך גאולה לתפלה, ויש להקל. ע״כ. אמנם זה תלוי באמת במחלוקת הראשונים, שבתוס׳ ברכות (כו: [ד״ה טעה]) הנ״ל. ואנכי הרואה בארחות חיים החדש (סימן קי״ד סק״ה) שהביא מה שכתב בשו״ת גור אריה יהודה הנ״ל, וכתב שבשו״ת ליקוטי צבי (סימן י׳) חולק עליו, וגם הגאון מהר״ש קלוגר בתשובה שם חולק עליו והניחו בצ״ע. ע״כ. גם בספר דעת תורה (סימן קי״ד [ס״ו]) הביא דברי הרב גור אריה יהודה הנזכר, וכתב, אולם בספר מטה אפרים (סימן תקפ״ב [סכ״א]) מפורש להיפך. וגם הגר״ש קלוגר בספר החיים [סימן ק״ח ס״ו] חולק על הגור אריה יהודה בזה. ע״כ. ובשו״ת יגל יעקב (חאו״ח סימן כ״ג) כתב על זה שהדין עמהם, שצריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית. וע״ש.

ושוב אחרי כתבי מצאתי בספר הבתים (הלכות תפלה פ״ג עמוד ע״א) שכתב וז״ל (בקיצור): יש אומרים מי שטעה בשבת ויו״ט ולא הזכיר של שבת בתפלתו, וחזר והתפלל של שבת ולא הזכיר יום טוב, יצא, ויראה לי שהואיל וצריך להזכיר של שבת ושל יו״ט, ולא הזכיר, חוזר ומתפלל. ע״כ. ומוכח מזה ג״כ דלא כהחיד״א. ובחסד לאלפים (סימן רס״ח סק״י) הביא להלכה דברי החיד״א. אך הדר תבריה לגזיזיה לקמן (סימן תכ״ה), שכתב, שבר״ח שחל בשבת וטעה והתפלל מוסף של שבת, וחזר והתפלל מוסף של ר״ח לבד, צריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית מוסף של שבת ור״ח יחדיו. ע״ש. גם השערי תשובה (סוף סימן רס״ח [סקי״ג]) הביא להלכה דברי החיד״א, והדר תבריה לגזיזיה (בסימן תקפ״ב (סק״ה) [סק״ד]), שאחר שכתב דברי החיד״א במחזיק ברכה, שביו״ט או יום ראש השנה שחלו בשבת, ובערבית שכח להזכיר של שבת, שיוצא בברכת מעין שבע, סיים, שהרב שלמי צבור חולק עליו, והעלה שאינו יוצא בברכת מעין שבע. ״וכן נראה לע״ד״. ע״ש. והגר״ח פלאג׳י בספר רוח חיים (סימן רס״ח סק״ג)[172] מסיק כסברת הרב שלמי צבור שדחה ראית החיד״א. ע״ש. וכן כתב הגאון אשל אברהם מבוטשאטש (סימן רס״ח). ושוב ראיתי להגאון רבנו צבי פסח פרנק בחידושיו לברכות (מט:) שדן בנידון זה, וכתב דתליא בפלוגתא דרבוותא שבתוספות ברכות (כו: [ד״ה טעה]), אי חשיב כלא התפלל כלל, או רק שצריך לחזור כדי להזכיר מעין המאורע. ומכל מקום לדינא העלה שלא יצא. ע״ש. וכן נראה עיקר.

איברא שבספר שלחנו של אברהם (סימן ת״צ) כתב, מי שהתפלל מוסף בחול המועד שחל בשבת, ולא הזכיר של שבת, שצריך לחזור ולהתפלל, כמו שכתב בשו״ת מים רבים (סימן מ״ב). מ״מ נראה שאינו צריך לחזור להזכיר שניהם, אלא מתפלל מוסף של שבת לבד, וכמו שכתב כיו״ב החיד״א במחזיק ברכה (סימן רס״ח אות ט׳)[173]. ע״כ. וכן הרואה יראה בשו״ת זכור לאברהם אביגדור (סימן מ״ג) שכתב, ביו״ט שחל בשבת, וטעה בתפלת מוסף ולא הזכיר של שבת חוזר למוסף של שבת בלבד. וראיה לזה מדין מי שאכל מזונות ושתה יין, שצריך לכלול שניהם

הערות וציונים

172. נדפס לעיל אות ש״א. **173.** נדפס לעיל אות ש׳.

אוצר ההלכה

בברכה אחרונה, ושכח ובירך על הגפן לבד, שבודאי מברך אח״כ על המחיה בלבד, מאחר שכבר בירך על הגפן. ואף שיש לדחות, דשאני התם שברכות נפרדות הן ורק לכתחלה יש לכוללן, משא״כ בשבת ויום טוב שהתפלה צריכה להיות כוללת כל קדושות היום, מ״מ אין סברא לומר כן, אלא יכול להשלים התפלה במה שחיסר ושפיר דמי. וה״ה בקידוש, שאם קידש על היין והזכיר רק של שבת ולא של יום טוב, אם יחזור לקדש ויזכיר שניהם, אפשר שאם אומר מה שאינו צורך הוי הפסק. ומיהו בדיעבד שהזכיר שניהם אינו מעכב, אבל במוסף אם חוזר ומזכיר בתפלתו מוסף שבת ויו״ט, הוי ליה כאילו הוא מחלל שבת במה שחוזר ומזכיר קרבן יו״ט, דהוי כמקריב קרבן יו״ט פעם שנית, כעין מ״ש הרמב״ם [הלכות תפלה פ״א ה״י] בשם הגאונים, שאסור להתפלל נדבה בשבת, לפי שאין מקריבין נדבה בשבת וכו׳. עכת״ד. ואין דבריו מחוורים. והרב המגיה שם ציין לספר שלמי צבור ([שלמי חגיגה] דף ר״ל ע״א) שפסק, שצריך לחזור למוסף שבת ויו״ט. ע״ש. ומשמע שהרב המחבר הנזכר סבירא ליה כשיטת החיד״א. וכן בספר ערוך השלחן (סימן רס״ח סעיף י״ח) הביא להלכה דברי מרן החיד״א. ע״ש. גם בשו״ת התעוררות תשובה (חאו״ח סימן ק״י) כתב, אם לא התפלל מנחה בערב שבת, שצריך להתפלל ערבית שתים של שבת, ואירע שחל יו״ט בשבת, ובתפלת התשלומין לא הזכיר של יו״ט אלא של שבת בלבד, יצא ידי חובת תפלת התשלומין, וכמו שכתב המחזיק ברכה (סימן רס״ח), שאם טעה בליל שבת ויו״ט והתפלל רק של יו״ט, מתכוין לשמוע ברכת מעין שבע, ויוצא ידי חובתו. ולפ״ז גם אם לא שמע מהשליח צבור ברכת מעין שבע, וחזר והתפלל של שבת ולא הזכיר של יו״ט, יצא. עד כאן. גם באגרות משה פיינשטיין חאו״ח חלק ד׳ (סימן ע׳ אות י״ד) כתב מסברתו כדברי מרן החיד״א. (ולא זכר כלל ממחלוקת האחרונים בזה). וכן בספר פני יצחק אבולעפייא (מערכת ב׳ אות קצ״ז) הביא המחלוקת בזה בין במחזיק ברכה לבין השלמי צבור, וכתב, ואיני כדאי להכריע בין הרים גדולים, אך מ״מ כיון דקי״ל ספק ברכות להקל, נראה פשוט שיש לפסוק כהחיד״א, ואינו צריך לחזור ולהתפלל, דשב ואל תעשה עדיף. ע״כ. ונעלם ממנו שבספר הבתים כתב כדברי השלמי צבור.

וניי״ל שאע״פ שרוב האחרונים סבירא להו דלא כהחיד״א, ומצאנו כן בספר הבתים שפסק כדבריהם. מ״מ לרווחא דמילתא יש לנהוג בזה כמו שכתב הגאון מהר״י טייב בספר ערך השלחן (סימן ק״ח סק״ז), שכאשר יש בשבת מחלוקת בפוסקים אם יצא ידי חובת תפלה, יתפלל על ידי תנאי דנדבה, מטעם ספק ספיקא. כי הנה מרן הבית יוסף (סימן ק״ז [ס״א]) הביא תשובת הרי״ף (סימן ש״כ) שכתב, שאין הדבר נכון לומר שאין להתפלל תפלת נדבה בשבת, שהרי אין מניעת קרבן נדבה בשבת, אלא משום חילול שבת, ואין חילול שבת בתפלה. ע״כ. וכן כתב הרב דוד אבודרהם [עמ׳ ט׳] בשמו. (ועיין עוד בספר האשכול (עמוד כ״א) שכתב בשם רב האי גאון, שמותר להתפלל נדבה בשבת על ידי שיחדש בה דבר. ופשוט שכשחוזר משום ספק, אין לך חידוש גדול מזה. כמו שכתבו הפוסקים[174]. וכן כתב בשו״ת הרמ״ע מפאנו (סימן י״ט), שסתם תפלה מותר להתפלל נדבה בין בחול בין בשבת חוץ מתפלת מוסף. ע״ש). וא״כ יש לומר בנדון דידן ספק ספיקא, שמא הוא צריך לחזור ולהתפלל מן הדין, ואת״ל שאינו צריך, שמא הלכה כדעת כמה רבוותא דסבירא להו שמתפללים נדבה בשבת, והוי ספק ספיקא גמור, ובהכי לא חיישינן לאיסור ברכה שאינה צריכה. ע״ש. איברא דבעלמא נקטינן שאפילו ספק ספיקא לא מהני בברכות, מכל מקום הרי כתב בשו״ת מכתם לדוד (חאו״ח סימן ג׳ דף ז׳ ע״ב) ד״ה ברם, דהיכא דאשכחן ס״ס, ודאי דאית לן למשרי אפילו כולהו איסורי דאורייתא, וה״נ דכוותה דאית לן למשרי אריא דרביע עליה, דהיינו איסור דלא תשא. ע״ש. וכן כתב עוד שם (בסוף ע״ב), דכל היכא דאיכא ס״ס מהני לבטל איסור דלא תשא. ע״ש. וכל שכן בנדון דידן דמדינא נקטינן כדעת (מרן) [רוב האחרונים] שצריך לחזור, אלא דלרווחא דמילתא עבדינן ס״ס, בכה״ג יש לסמוך על הס״ס, כמו שכתב הערך השלחן. (ומה שכתב בפתח הדביר סימן ק״ח סק״ט, דלא עבדינן ס״ס נגד מרן שפסק שאין נדבה בשבת, לק״מ, שבהצטרף ספק נוסף שפיר חשיב ס״ס. עיין מה שכתבתי בשו״ת יביע אומר ח״ז (חאו״ח סימן מ״ד אות ח׳ והלאה). ומשם בארה). וראה עוד בספר מאמר מרדכי (סימן ק״ח סוף ס״ק י״ד), ובשו״ת זכור ליצחק הררי (סימן כ״ב). הילכך אף כאן קודם שיתפלל פעם שלישית, יתנה ויאמר, שאם הלכה כהאומרים שאינו חייב מן הדין להתפלל, תהיה תפלתו תפלת נדבה. ועיין עוד בשו״ת מנחת יצחק חלק י׳ (סימן מ׳). ובשו״ת משנה הלכות חלק י׳ (סימן כ״ט). ובשו״ת בצל החכמה ח״ד (סימן מ״ג), ובהשמטות. ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות ברכת מעין שבע הערה י׳)

שו) שם יצא. בטור, לא התפלל כלל דקיימא לן וכו׳. ס״א דלא קיימא לן כר״ג שאומר (שן) [ש״ץ] וכו׳ אלא כו׳. וכן נראה[175]. (תפארת שמואל)

שז) שם יצא. מי שהתפלל ערבית ליל שבת בימות הגשמים, ולא הזכיר בתפלתו משיב הרוח ומוריד הגשם, (והוא מהנוהגים שאין מזכירים ״מוריד הטל״ בימות הקיץ), שצריך לחזור ולהתפלל, אם שמע מפי השליח צבור ברכה מעין שבע, ונתכוון לצאת ידי חובת תפלה יצא.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות ברכת מעין שבע ה״ח)

הערות וציונים

174. עיין סימן ק״ז (ס״א). **175.** עיין הגהות והערות טור שירת דבורה (הערה י״ז).

באר הגולה

רסט דין המקדש בבית הכנסת. ובו סעיף אחד:

א [א]נוהגים לקדש בבית הכנסת. [א*]ואין למקד לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן, [ב]דאין קידוש אלא במקום סעודה: [הגה] ועיין לקמן סימן רע"ג [סעיף ד']: ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתו בבי כנישתא, להוציאם ידי חובתם, [ג]ועכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא, לא בטלה התקנה. זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת, [ד]אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל: [הגה] ונהגו לעמוד בשעה שמקדשין בבית הכנסת [כל בו סוף סימן ל"ה]:

א. טור: א*. רא"ש פסחים פ"י סימן ה'; רבנו ירוחם נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"א; הגהות מיימוניות הלכות שבת פרק כ"ט הלכה ח' אות מ'; מרדכי פסחים דף

ל"ה ע"א בשם מהר"ם מרוטנבורג בברכות מהר"ם סימן י"ז: ב. פסחים ק"א ע"א וכשמואל]: ג. ר"ן [שם כ. דבור ראשון] והרמב"ם בתשובה [פאר הדור סימן קמ"ח] והמגיד [משנה] בפרק כ"ט [מהלכות שבת הלכה ח'] והרשב"א בתשובה [ח"א סימן ל"ז; אבודרהם עמ' קי"ז]: ד. ב"י כדעת התוספות [ק: ד"ה ידי קידוש] והרא"ש שם בפסחים והטור ורבנו ירוחם [שם; רבנו האי, הובא בטור]:

אוצר ההלכה

סעיף א

א) סעיף א' נוהגים לקדש וכו'. כתב הטור (דף קע"ה ע"א שיטה כ"ה), ונוהגין בכל המקומות כו'. נ"ב: מהרי"ל ז"ל היה נוהג לקנות המצוה הזאת לתת יין קידוש והבדלה שבבית הכנסת. דרשות מהרי"ל ז"ל [מנהגים הלכות תפלה עמ' תל"ט אות ד'].
(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"א)

ב) שם נוהגים לקדש וכו'. כתב ב"י (דף קע"ה ע"א שיטה מ"ה), לא משמע כפירושו כו'. נ"ב: עיין בספר שב יעקב (חאו"ח סימן י"ד) שתירץ לכל קושיות הרא"ש ז"ל [פסחים פ"י סימן ה'].
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"א)

ג) שם נוהגים לקדש וכו'. כתב ב"י (שיטה נ"ג), אבל הר"ן שם [פסחים כ. דבור ראשון] קיים המנהג כו'. נ"ב: וכן כתב הר"ש בן הרשב"ץ ז"ל (סימן נ"ג). וכתב, שאפילו שתה המקדש יין של קידוש, שחייב לקדש להוציא י"ח את בני ביתו.
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ב)

ד) שם נוהגים לקדש וכו'. עמ"ש מהר"ש בן הרשב"ץ בתשובה ([שו"ת הרשב"ש] סימן נ"ג) ותשובת שב יעקב (סימן י"ד), ועיין מ"ש הרב אליה רבה [סק"א]. ועיין בספר ארחות חיים הלכות קידוש היום (אות ט'). ודוק. ועיין מה שהאריך מהר"ר אברהם אבן טוואה בתשובותיו שבסוף התשב"ץ [ח"ד הטור השלישי] סימן (ל"א) [ל"ב]. (ברכי יוסף – סק"א)

ה) שם נוהגים לקדש וכו'. ובתשובת יכין ובועז ([ח"א] סימן קי"ח) [כתב] דא"ז הרשב"ץ וא"א הרב ז"ל לא היו עונין אמן וכן אנו נוהגין, ואעפ"כ לא מצא מקום לבטלו. ע"ש. ובפתח הדביר על העיטור הלכות מצה [דף קל"א ע"א אות ל"ז] בשם שערי תשובה [תשובות הגאונים סימן קי"ד], דמי דאין לו יין לקדש יוצא בקידוש שבבהכ"נ, ולא אמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, אלא למאן דאפשר לקדש. (פתחי תשובה)

ו) שם נוהגים לקדש וכו'. כתב בפתחי תשובה[1] בשם שו"ת יכין ובועז ([ח"א] סימן קי"ח) שכתב דא"ז הרשב"ץ וא"א הרב ז"ל לא היו עונין אמן וכן אנו נוהגים, ואעפ"כ לא מצא מקום לבטלו. ע"ש. ובפתח הדביר על העיטור הלכות מצה [דף קל"א ע"א אות ל"ז] בשם שערי תשובה [תשובות הגאונים סימן קי"ד], דמי שאין לו יין לקדש יוצא בקידוש שבבית הכנסת, ולא אמרו אין קידוש אלא במקום סעודה אלא למאן דאפשר לקדש.
(ארחות חיים – ספינקא – סק"ג)

ז) שם נוהגים לקדש וכו'. רבנו יונה [הובא בראש פסחים פ"י סימן ה'] כתב, דגם עתה צריך לקדש בבהכ"נ כדי להוציא אותם שאינם בקיאין מדין תורה עכ"פ. והקשה הרא"ש [שם], דהא בש"ס [שם קא.] אמר משום אורחים. ובטור הביא בשם רב נטרונאי גאון [תשובות הגאונים מוסאפיה (ליק) סימן נ"ב] משום רפואה, והקשה ג"כ הא בש"ס אמר משום אורחים. ועיין ב"ח [אות ג']. ולפע"ד י"ל ע"פ מ"ש הרא"ש ריש פ"ב דגיטין (ס"ד) וז"ל: ואף בזה"ז דליכא למיחש לחפוי פסלינן לגט בלא זמן, כדתנן [גיטין פו.] שלשה גיטין פסולין, ובימי רבי נשנית משנה זו, דאיכא למיחש שמא יחפה על בניה שהם ממזרין, אי נמי שלא תיאסר עליו אם זינתה קודם גירושין. והנהו טעמי לא מחוורן לי, דאם היה ראוי לתקן זמן מהני טעמי, לא היה צריך רבי יוחנן [שם יז.] לומר משום בת אחותו, דהנהו טעמי שייכי בכל הנשים, דאינו רוצה שיצא קול על הולד שילדה ממנו שהוא ממזר, וגם אינו רוצה שתאסר עליו. ואפשר דהני טעמי סעד הם לטעם דחפוי, ורבי יוחנן עיקר טעמא נקט, והאידנא אע"ג דבטל טעם דחפוי, מאינך טעמי פסלינן גט בלא זמן. עכ"ל. כך ס"ל להר"ר יונה ורב נטרונאי גאון, דמהני טעמי לחוד לא היה ראוי לתקן מתחלה, אלא עיקר הטעם מפני אורחים, והנהו טעמי סעד הם לטעם דאורחים, ועל כן עכשיו נמי דליכא אורחים, נשאר התקנה מאינך טעמי, דגם מתחלה הוי סעד לטעם דקאמר בש"ס, והש"ס עיקר הטעם נקט. (ערך שי)

הערות וציונים

1. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

ח) שם נוהגים לקדש וכו'. עיין בטור דתמה על המנהג, דהא קיי"ל כשמואל [פסחים קא.] דאין קידוש אלא במקום סעודה, ומה שמקדשין בבי כנישתא הוא רק משום אורחים דאכלו וגנו בבי כנישתא, כדאמר שמואל בפסחים (ריש דף ק"א ע"א), וא"כ באין אורחים בבית הכנסת אין ראוי לקדש. והר"ר יונה [הובא בראש פסחים פ"י סימן ה'] כתב, דכיון דיש אנשים שאין יודעין לקדש, לכן מקדשין בשבילם ויוצאין דבר תורה, והא דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא רק מדרבנן, וא"כ עכ"פ יצאו קידוש דאורייתא. ותמהו עליו ובראשם הרא"ש [שם], דא"כ למה לא מתרץ שמואל כן, ולמה הוצרך לומר משום אורחים דאוכלין בבהכ"נ. והרבה מפרשים טרחו לתרץ בדוחק. ולי נראה, דהנה בימי הש"ס היה בודאי מנהג זה בכל המקומות, מדקאמר בש"ס למה לי לקדושי לשמואל, ולרב ניחא, וא"כ לכאורה קשה, האיך נהגו עם שתיית כוס של קידוש, דודאי לא היה המנהג כמו שכתבו כל הפוסקים עכשיו דנותנין לקטנים, דא"כ רב דאמר דיצאו למה לא שתו הגדולים, אלא ודאי דהאמת שכן היה דהגדולים שתו, וא"כ לשמואל איך קאמר להוציא האורחים, מ"מ איך שתה הגדול, כיון דהוא לא יצא ואסור לטעום קודם קידוש, ועל כרחך צריך לומר דהש"ץ דקידש הוא היה דירתו בבית הכנסת באמת, והיינו בחדר הסמוך דשם, והוא בודאי דיצא ויכול לשתות, וכן בברכות [נג.][2] משמע דהשמש אכל בבית הכנסת, והיינו בחדר הסמוך כמ"ש התוס' ([פסחים] שם ד"ה דאכלו וגנו), דבבהכ"נ אסור לאכול רק בחדרים הקטנים של בהכ"נ. והא דפריך למה ליה לקדושי בבי כנישתא, היינו למה קידשו בבהכ"נ הגדול בתוך הציבור, ומשני, דאיכא אורחים עוד בחדרים הקטנים ולהוציא כל האורחים. ולפ"ז לא היה יכול לתרץ כמ"ש הר"ר יונה דלא יצאו שום אחד רק משום אותן דלא ידעו, דא"כ איך שתה הש"ץ.

ועיקר הענין, דהש"ס לא פריך דהיה ברכה לבטלה, רק על למה קידשו שם במקום התפלה, דהש"ץ הא שפיר יצא. ומתרץ משום הרבה אורחים בהרבה חדרים דשם, אכן עכשיו דאין שותה שום אחד רק הקטנים משום דאין אורחים כלל, ואף הש"ץ אינו דר שם, והוי ברכה לבטלה, הוצרך לתרץ משום אותן דאין יודעין לקדש ובאמת אינו שותה. ותימה בעיני שלא ראיתי מי שיתעורר במ"ש דקשה איך שתו בימיהם[3]. ודו"ק.

(גנזי חיים – סק"א)

ט) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. כתב הטור (עמוד ב' שיטה ה'), וגבי מה שתקנו לקדש משום רפואה זה לא מצינו וכו'. נ"ב: וכן תמה הריב"ש ז"ל בסימן מ'.

(כנסת הגדולה – הגה"ט)

י) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. כתב ב"י (דף קע"ה ע"ג שיטה מ"ה), וצריך לומר [שכוונת ה"ר יונה בדעמיץ ופתח] כו'. נ"ב: עיין במעדני מלך ([מעדני יו"ט] דף נ"ד ע"ב [ברכות פ"ו סימן מ' אות כ']).

(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"א)

יא) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. בט"ז (סק"א) האריך בביאור דברי רב נטרונאי שהביא הטור, וכל דבריו דחוקים ורחוקים מהמכוון. עיין בדין קידוש קודם סעודה פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק"א ע"א). ומ"ש הרב ב"י בזה נכון מאד בכוונת דברי רב נטרונאי. ומה שמשמע מדברי ט"ז שרב נטרונאי הביא ראיה שהרפואה הוא בנותן על עיניו, זה לא נרמז כלל בהא דאמרינן פסיעה גסה וכו'. ורש"י פירש בפרק כיצד מברכין ([ברכות] סוף דף מ"ג ע"ב [ד"ה בקידושא]) ובשבת (דף קי"ג ע"ב [ד"ה קידושא]) והרא"ש שם [פט"ו סימן ב'], שהרפואה שישתה מכוס של קידוש. והתוספות כתבו פרק ערבי פסחים (דף ק' ע"ב ד"ה ידי קידוש) בשם רב נטרונאי שהרפואה שנותן ממנו תוך עיניו, וכ"כ במרדכי פרק אלו קשרים [שבת סימן שפ"ח], יש מפרשים ליתן ע"ג עיניו. [ע"כ]. ויש לעשות לצאת ידי שניהם. ודברי רב נטרונאי יש לפרש הא דכתב שדעתו ליתן להם רפואה על עיניהם, לא כיון שהוא נותן היין על עיניהם, דכי לא סגי דלאו הוא נותן, אלא במה שנותן להם הכוס הוא מכוין בזה שנותן להם רפואה. והתוספות כתבו בשם רב נטרונאי שנותן על עיניהם, ואין ראיה מזה, שעל כרחך שהם לא ראו גוף התשובה של רב נטרונאי, שסיימו שם, מיהו אבי העזרי כתב שרפואה זו יכול לעשות בביתו וכו', ובדברי הטור מבואר כן בגוף דברי רב נטרונאי. ע"ש.

(חמד משה – סק"א)

יב) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. כתב ב"י (שיטה נ"ד), דטעימת יין הקידוש מרפא את העינים. נ"ב: עיין בספר לשון למודים (חאו"ח סימן קמ"ז).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ו)

יג) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. הרב ט"ז [סק"א] האריך לפרש דברי רב נטרונאי שהביא הטור, וכל דבריו לע"ד דוחק, דמ"ש שמה שאין מקדשין אלא במקום סעודה הוי משום רפואה, לא משמע הכי ממ"ש [פסחים קא.] אין קידוש אלא וכו', משמע דלא הוי קידוש כלל, כמ"ש הב"י תחילת הסימן. גם מ"ש דמ"ש שטועמין כל הצבור דצריך לומר בביתם, לא משמע כן, דאם איתא הול"ל שטועם כל יחיד. גם מ"ש שהסעודה שעושה אחר קידוש היא רפואה, וחוץ מזו יש רפואה בנתינה על העין, דחיקא טובא, ויש סתירה לדבריו מתשובת הרשב"א ([ח"א] סימן ל"ז) שציין הרב מג"א [סק"ג], דשם כתב בהדיא וז"ל: תיקנו לברך בבית הכנסת משום רפואה וטועמין ממנו. ועיין גם בתשובה [ח"א] סימן שכ"ג שציין ג"כ הרב מג"א [סק"א].

(נהר שלום – סק"א)

הערות וציונים

2. עיין שם בפרש"י (ד"ה הא והא דאיכא אדם). **3.** עיין להרב ישועות יעקב (סק"א), נדפס לקמן אות כ"א.

אוצר ההלכה

יד) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. כתב הט"ז (סק"א), נוהגים לקדש וכו', והוא דבר תמוה. ונראה ע"פ מה שאמרו ברכות (דף ל"ו ע"א), אמר רבי יוחנן שמן זית מברכין עליו, ומוקי לה בחושש בגרונו, ופריך פשיטא, ומשני מהו דתימא כיון דלרפואה קמכוין לא לבריך עליה, קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ע"כ. ולפ"ז לענין ברכת היין ודאי לא הוי ברכה לבטלה, דהא אית ליה הנאה מיניה, אף דמכוין לרפואה, אלא אפילו ברכת קידוש נמי לא הוי ברכה לבטלה, למאי דקיי"ל [סימן רע"א ס"ד] אסור לטעום כלום קודם שיקדש, וא"כ אי אפשר לטעימה זו בלתי ברכת הקידוש, ולפ"ז ברכת הקידוש זה הוא כמו ברכת היין, ושייך כאן גם על ברכת הקידוש לומר, כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. (ברכת דוד)

טו) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. בט"ז (סק"א) האריך, ודחה האליה רבה [סק"א]. ע"ש.
(מאורי אור חלק באר שבע – דף קי"ח ע"ב)

טז) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. בב"י בד"ה ורב נטרונאי כתב וכו' תמה עליהם רבנו, וכאשר יתבארו לא יהיו תמוהים. נ"ב: עיין פירוש דברים אלו בספר בית דוד וק"ל. הגה כ"י. (נוכח השלחן)

יז) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. עיין מ"ש בטור ובב"י לענין אם מותר להעביר היין על עיניו בקידוש ליל שבת. ועיין בתשובות הגאונים בסוף ספר נהרות דמשק (סימן קי"ג) הנקראת שערי תשובה שכתב וז"ל: וששאלתם בקידושא דבי שמשי בשתיה או לשום ע"ג העין, לא שמענו מי שמשים את הכוס הקדוש בליל שבת ע"ג עיניו אלא בשתיה ודאי. ע"כ. ועיין להרשב"ש (סימן ג"ן). (רוח חיים – סק"א)

יח) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. כתב הטור, ורב נטרונאי כתב כו'. ביאור דבריו עמ"ש מרן בב"י, ועמ"ש על דבריו הט"ז [סק"א]. עמ"ש על דבריו הרב חמד משה [סק"א][4], והרב נהר שלום ז"ל [סק"א][5]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ב)

יט) שם נוהגים לקדש בבית הכנסת. הב"ח ([אות ג'] בד"ה ורב נטרונאי כתב וכו') הקשה על הב"י וז"ל: מיהו קשה דעכ"פ כיון שמקדשין שלא במקום סעודה, הוי קידוש זה בבית הכנסת ברכה לבטלה, שעל קושיא זו לא תירץ ב"י כלום. ע"כ. ולפענ"ד נראה דאין קושיא, דהטור לא כתב דהוי ברכה לבטלה, אלא כתב קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה. ואחרי זה כתב הטור, והמקדש בבית הכנסת אין לו לשתות מיין של קידוש, דכיון שאינו יוצא בו שאינו לו במקום סעודה, אסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודה, אלא יתן לתינוק ושפיר דמי. ופירוש דבריו, המקדש בבית הכנסת אף אם אין שם אורחים, אסור לטעום כיון שאין מקום סעודה ולא חייש משום ברכה לבטלה. ומה שתמה על רב נטרונאי על מה שטועמין הצבור, ועל מ"ש שתיקנו משום רפואה, ובמה שיישב הב"י דברי הרב נטרונאי, אין עוד תמיהה, דלפי יישוב הב"י נראה שהגאון סבירא ליה שצריך לחזור ולקדש בביתו, כי אין קידוש אלא במקום סעודה. ועיקר מה שנהגו לקדש בבית הכנסת, מפני האורחים שאוכלים שם, ואע"פ שעכשיו אין אורחים, מ"מ לא ביטלו המנהג מלקדש, אבל אין יוצאין ידי חובת קידוש וחוזרין ומקדשין בביתם. ומי שאין לו יין בביתו, טועם מקידוש בית הכנסת משום רפואה. כדאמרינן [שבת קיג:] במאי מהדר ליה, בקידושא דבי שמשי. ולא משום לצאת ידי חובת קידוש, דהא אין קידוש אלא במקום סעודה. ועיקר מה שנהגו לטעום כשהיו אורחים, אינו אלא משום רפואה, דאינו חובה אלא לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמעו קידוש יצאו ידי חובתם ואין צריכים לטעום. ועיקר הרפואה ליתן על עיניהם, וזה שמקדש ונותן לצבור הם טועמים ונותנים על עיניהם. ואולי שגם הטעימה לדעתם היא מהרפואה, וכמו שפירש רש"י [שם ד"ה קידושא], ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה, דהיינו טעימה. ולזה מי שאין לו יין בביתו, שומע הקידוש וטועם משום רפואה, אע"פ שחוזר ומקדש בביתו על הפת.

ולפ"ז מה שתמה הטור היאך יוצאין אפילו בטעימה, אין כאן תמיהה לפי יישוב הב"י, דמה שכתב הגאון וכיון ששמעו הצבור הקידוש יצאו י"ח, זה קאי על מה שנהגו כשהיו אורחים. ומה שתמה, ולא עוד אלא שאסורין לטעום, אין כאן תמיהה, דמאחר מה שהיו טועמים כשהיו אורחים לאו משום לצאת ידי חובת קידוש דבלא טעימה יוצאין, אלא לרפואה. ואף אם אין עכשיו אורחים, כיון דנהוג נהוג, ואין איסור לא בקידוש ולא בטעימה, דמסתברא הוה שלא לקדש כלל כיון שאין אורחים, משום דאין קידוש אלא במקום סעודה, אלא משום דאין מבטלין המנהג מקדשין גם עתה שאין אורחים, א"כ גם הטעימה כיון שהיו טועמים ונותנים על עיניהם לרפואה, גם עתה מי שאין לו יין בביתו טועם ונותן על עיניו, כיון דהכי נהוג ולרפואה.

ומה שתמה וכתב, וגם מ"ש שתיקנו לקדש משום רפואה זה לא מצינו וכו'. לפי יישוב הב"י אין תמיהה, שאין דעת רב נטרונאי שהקידוש משום רפואה, אלא הטעימה וכמו שמפורש בהדיא בדברי רב נטרונאי. ואח"כ כתב הב"י, ולפי זה מותר לטעום בקידוש אע"פ שאינו מקום סעודה לדעת רב נטרונאי וכסברת השר מקוצי. ע"כ.

גם הדרישה [סק"ד] הקשה על יישוב הב"י, וכתב שאינו מיושב כלל קושיית רבנו מה שתמה, ולא עוד אלא שאסורין לטעום. ולפי מה שכתבתי נראה שמיושב, ואין עוד קושיא.

והט"ז [סק"א] יישב דברי רב נטרונאי גאון אחר שתמה על פירוש הב"י, באופן זה, אע"ג דאין קידוש אלא במקום סעודה,

---

הערות וציונים

4. נדפס לעיל אות י"א. 5. נדפס לעיל אות י"ג.

סימן רסט סעיף א

אוצר ההלכה

מ״מ מקדשין בבית הכנסת, דהטעימה של הקידוש אינה משום מצות הקידוש. ומה שטועמין כל הצבור בביתם, הוא מצד הרפואה לא מצד חובת הקידוש, דהקידוש הוי שפיר בלא״ה כי הוא בביתם. וזהו שמקדש בבית הכנסת ונותן לצבור ולא שתו רק שמו על עיניהם דגם זה לרפואה, כמו דאיתא משום פסיעה גסה וכו׳. ואין להקשות למה לי שימת העין משום רפואה, הא עדיף טפי הרפואה שתהיה בביתם אח״כ בטעימה, לזה תירץ, משום דאיכא מאן דלית ליה יין ולא תהיה לו רפואה זו, הלכך תקנו לקדש בבית הכנסת על היין ולשום על עיניהם, נמצא יהיו שניהם בידם, מצות הקידוש אע״ג דלא טעמו, דהטעימה משום רפואה, וכאן יש רפואה במה שמשימים על העינים. ע״כ.

מפירושו נראה שלסברת רב נטרונאי גאון דמה שמקדשין בבית הכנסת הוא משום מצות קידוש, ולשום על העין למי שאין לו יין, וממילא יוצאין ידי חובתן בזה הקידוש, ואינם צריכין לחזור ולקדש על הפת בביתם. ופירוש טעימה, אינו ר״ל טעימת יין מכוס הקידוש, אלא טעימה היינו סעודה. ויש להקשות, דרב נטרונאי גאון כתב מקדשין בבית הכנסת וכו׳ מפני שהטעימת יין של קידוש של שבת רפואה היא, משמע טעימה מיין ולא סעודה. ולמה שכתב מה שטועמין כל הצבור בביתם היא מצד הרפואה לא מצד חובת הקידוש, לא משמע הכי מדברי רב נטרונאי גאון, שכתב, ומה שטועמין כל הצבור לא שחובה היא לטעום אלא שחובה לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמעו הצבור הקידוש, יצאו ידי חובתן ואין צריכים לטעום. נראה דאינו מדבר על קידוש הבית כי אם על קידוש בית הכנסת, דאם הוא על קידוש הבית וכמו שפירש שהטעימה היינו סעודה, למה ליה להאריך דברים אלו ולומר לא שחובה היא לטעום אלא שחובה לשמוע קידוש וכו׳, שמשמע שהסעודה אינה חובה ואינה צריכה כי אם מצד הרפואה הסמיכו לה הקידוש, ואדרבא שלש סעודות בשבת חובה. ועוד כל אחד בביתו אינו נקרא צבור. לכן נראה שהקידוש בבית הכנסת אינה מצות קידוש כי אם משום מנהג, וכיישוב הב״י בדברי רב נטרונאי גאון.

כתב הדרישה [פרישה אות ד׳] בד״ה וכל דבריו וכו׳, מיהו נלע״ד הא דכתבו הגאונים דאם שתה כוס יין מותר לאכול במקום אחר, היינו דוקא לדעת רשב״ם [פסחים קא: ד״ה אבל], דסבירא ליה דיין דינו כפת לענין דברים הטעונים ברכה במקומו. כמ״ש רבנו בשמו בסימן קע״ח [ס״ה]. ע״ש. ולכן דינו אם שתה אחד במקום זה, יכול לילך לכתחלה למקום אחר ולשתות וא״צ לחזור ולברך על השתיה, וגם אין צריך לברך ברכה אחרונה קודם הליכתו על מה שכבר שתה וכו׳. אבל לדעת ר״י [שם תוד״ה אלא] דסבירא ליה דאין יין דומה לפת וכו׳ וצריך לחזור ולקדש במקום שרוצה לאכול שם. ע״כ. שנראה לו דעת הגאונים כפירוש רשב״ם, דס״ל דכל שבעת המינין טעונים ברכה במקומם, ואם שינה מקומו א״צ לחזור ולברך, דלקיבעא קמא מיהדר, וכרב חסדא [פסחים שם], ודלא כר״י. ודקדק מדאמרו א״צ שיגמור שם כל סעודתו וכו׳ וגומר סעודתו במקום אחר, מדכתבו וגומר ולא יאכל במקום אחר. ומ״ש שחייב עליו ברכה, ר״ל ברכה אחרונה במקומה אם אין דעתו לאכול עוד במקום אחר.

והקשה על רבנו שכתב בסימן קע״ח [שם], שהרא״ש הסכים לדעת הר״י, וא״כ קשה למה כתב בסימן רע״ג [ס״ה] דעת הגאונים לפסק הלכה, כיון דלא ס״ל להרא״ש הכי. ותירץ, משום דהגאונים כתבו יאכל מעט או ישתה וכו׳ והנה שפיר כתב רבנו דברי הגאונים לפסק הלכה, משום דאם אכל שם מעט יצא ידי קידוש ובידו לילך לגמור סעודתו במקום אחר, ולא נמנע רבנו מלהעתיק כל דברי הגאונים. ואח״כ הקשה על הרמ״א שכתב בהגה״ה (ריש סימן קע״ח), דלדעת הרי״ף [ברכות כ:] והרמב״ם [הלכות ברכות פ״ד ה״ג] דסבירא להו דאף בפת ויין שייך היסח הדעת להצריך ברכה לאחריהן ולפניהן, וכתב ע״ז ועיין לקמן סימן רע״ג [ס״א], אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מקרי שינוי מקום, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד. עכ״ל. הרי שדימה דין היסח הדעת בסעודה לדין קידוש המבואר בריש סימן רע״ג, וא״כ קשה, כמו שבקידוש לדעת הגאונים אם שתה כוס יין יוכל לילך למקום אחר, א״כ גם לענין ברכה לא ליצטריך לחזור ולברך לפניו כששתה והלך למקום אחר ושתה גם שם, כיון שקידוש ודין ברכת הנהנין אחד הוא. (וא״ל) [ואף] דיש לחלק(ו), מ״מ מה שכתבתי נ״ל נכון.

ועוד הקשה על הב״י [סימן רע״ג ס״ה], על מה שכתב אדברי הגאונים דסגי להו בשתיית כוס אחד, שכתב ז״ל: ולפ״ז היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשעור. אלא שבהגהות מיימוני [הלכות שבת פכ״ט ה״י אות פ׳] כתבו בשם מהר״מ, שיתננו לתינוק. עכ״ל. וכ״כ רמ״א [שם בהגה] המנהג ליתנו לתינוק. וכתב עליהם וז״ל: ולפי מה שכתבתי לא דקו הב״י ורמ״א, וכבודם במקומו מונח, כי לא כתבו הגאונים כן אלא להסוברים כדעת רשב״ם, והגאונים ג״כ ס״ל (ל)הכי, אבל אנן לא קי״ל הכי אלא כר״י והרא״ש וכו׳. עכ״ל. והנה הדרישה [הפרישה] תלה דברי הגאונים בדעת רשב״ם, ומזה הקשה כל הקושיות הנזכרות על הב״י ורמ״א, ואין הכרח מדברי הגאונים לומר דס״ל כרשב״ם, ולא נחתו להכי, רק כתבו דין המקדש אם אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי חובת קידוש וחשיב קידוש במקום סעודה, ויכול לגמור סעודתו במקום אחר. ודין זה לא לדעת רשב״ם לבדו יבוא נכון, כי אם לכל הדעות גם לר״י ולהרי״ף ולהרמב״ם, דסבירא להו דאין חילוק בין דברים הטעונים ברכה במקומם ובין דברים שאינן טעונים ברכה במקומם צריכים לברך כששינו את מקומם. גם לדעתם אם קידש ואכל מעט ושתה כוס יין, יגמור סעודתו במקום אחר ויצא ידי חובת קידוש כדברי הגאונים. ועוד דבשו״ע (סימן קע״ח [ס״א]) פסק כהרמב״ם, ולהרמב״ם אין חילוק בין דברים הטעונים ברכה במקומן לאינן טעונים כרב ששת [פסחים קא:]. אבל סובר [בהלכות ברכות פ״ד ה״א] כהרשב״ם לענין שבעת המינים שכולם נקראים טעונים ברכה לאחריהם במקומן, ודלא כהרי״ף [פסחים כ.] שסובר דדוקא פת ומיני דגן ולא כל שבעת

אוצר ההלכה

מינין. וא״כ לדעת הב״י שפסק כהרמב״ם, פסק נמי כדעת הגאונים בסימן רע״ג [ס״ה] בענין אם קידש ואכל מעט יגמור סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל פירות לא, שזה נמי כדעת הרמב״ם, שכל שבעת המינים טעונים וכו׳ וכרשב״ם. אבל עכ״פ צריך לברך ברכה אחרונה קודם שילך למקום אחר, ואכילת מעט או שתיית כוס יין חשיב סעודה לצאת ידי קידוש.

וגם יכולים לפרש דברי הגאונים כדברי הרא״ש והרי״ף ור״י, דלא מקרי דברים הטעונים וכו׳ אלא פת ודגן דוקא, ולענין קידוש ולאכול מעט לא נפקא לן מינה לחלק אם פת ודגן או כל שבעת המינים, כיון דצריך לברך קודם שיצא, ולא באו ללמדנו כי אם שזה נקרא קידוש במקום סעודה, ויצא ידי חובת קידוש.

גם אם נפרש דברי הגאונים כדעת הרא״ש שסובר כרשב״ם לענין טעונים וכו׳, וכר״י לפת ודגן דוקא, אין שום קושיא מה שכתבו או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, כיון דצריך לברך קודם שילך. והוכחתו דצריך לברך קודם שילך דאם יש לו יין במקום אחר למה לו לקדש במקום זה, אלא מוכרח שאין לו יין במקום אחר, וכיון שכן, מדינא חייב לברך קודם שילך, כיון שאין לו יין לשתות במקום אחר.

ולכן נכון כתב הב״י, ולפי זה היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשחרית אם שותין כשעור שחייב עליו ברכה, וכמו שהעתיק לשונו הרמ״א [שם], וכתב אבל נהגו ליתנו לתינוק כמ״ש הגהות מיימוניות [שם]. (זרח יעקב)

כ) שם ואין למקדש לטעום וכו׳. כתב הטור (דף קע״ה עמוד ראשון שיטה ל״א), והמקדש בבית הכנסת אין לו לשתות מיין של קידוש וכו׳. נ״ב: וכן כתב הרשב״א ז״ל ([ח״א] סימן ל״ז שכ״ב שכ״ג). (כנסת הגדולה – הגה״ט)

כא) שם ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן.

בתשובה הארכתי הרבה בענינים אלו וכאן אבאר בתכלית הקצרה. בש״ס דפסחים (דף ק״א ע״א), אותן בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו. ושמואל אומר דאף ידי קידוש לא יצאו, משום דאין קידוש אלא במקום סעודה. ורבי יוחנן אמר אף ידי יין יצאו. ואקשינן לרב למה לי לקדושי בביתו, ומשני להוציא את בניו ואת בני ביתו, ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, ומשני להוציא את האורחים דאכלי וגני בבי כנישתא. והנה הרשב״ם[6] פירש בהך דידי קידוש יצאו, ואע״פ שלא טעם המברך. וביאור כוונת דבריו, דמשמעות הענין שאין חילוק בענין המנהג בין רב לשמואל, כמו דקאמר הש״ס, ולרב למה מקדש בביתו, ולשמואל למה מקדש בבית הכנסת. ולכאורה קשה, כיון דרב אמר דיצאו ידי קידוש, על כרחך דשותים מכוס של קידוש, וקשה לשמואל דס״ל דאין יוצאין ידי קידוש ואסור לטעום קודם שיקדש במקום סעודתו, כמבואר בדברי הפוסקים, ואיך יתכן מחלוקת רב ושמואל בזה. ועל כן פירש הרשב״ם דלא בעינן שיטעום המברך אלא אחד מן המסובים. והנה כשיש אורחים בבהכ״נ שהמה יוצאין בקידוש דבהכ״נ, יכול להטעימו לאורחים כיון שכבר יצאו ידי קידוש, וכשאין אורחים בבהכ״נ אין מוציאין מקידוש, כיון דמדרבנן עכ״פ אין קידוש במקום סעודה, ואי אפשר לו לטעום מכוס של קידוש מהאי טעמא, כיון דלא יצא, וצריך על כל פנים לקדש בביתו, ואין לטעום קודם שיקדש, ולכך צריך להטעימו לתינוק.

ובזה ישבתי על נכון דעת הר״ר יונה [הובא ברא״ש פסחים פ״י סימן ה׳] דסובר דהך דקידוש אינה אלא במקום סעודה היא רק מילתא דרבנן, ומן התורה יצא ידי קידוש אף שהוא שלא במקום סעודה, וכבר תמה עליו הרא״ש ז״ל [שם], דאם כן מה קאמר הש״ס הכא ולשמואל למה לי לקידושי בבהכ״נ, לימא להוציא את שאינו בקי מן התורה עכ״פ, ולכך מברך בביתו להוציא את עצמו אף מחיוב דרבנן, והיא קושיא גדולה. ועיין לקמן מה שאכתוב בישוב דבריו. ולפמ״ש אתי שפיר, והוא דהנה כבר הקשה הרשב״א [ח״א סימן שכ״ג] איך נותנין לתינוק להטעימו, הא אנן קי״ל [עירובין מ:] דחיישינן דלמא אתי למיסרך, ועל כן ביוה״כ אומרים זמן בלי כוס, משום דאי אפשר, כיון דקבל עליו אסור למישתי, ואין נותנין לתינוק משום דחיישינן דאתי למיסרך. ותירץ (הרשב״ם) [הרשב״א] דשם הוא דבר קבוע, אבל כאן אין הדבר קבוע דהיכי דיש אורחים אין נותנים לתינוק רק לאורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא. עכת״ד הרשב״א, והובאו דבריו בקצרה במג״א [סק״א]. ומעתה אתי שפיר, דלפי דעת המקשה דאכתי לא ידע מהך דאורחים, וא״כ כיון דעכ״פ מדרבנן אין קידוש אלא במקום סעודה, ולא יצאו אותן בני אדם שקידשו בבית הכנסת וצריכין לקדש בביתם, ושוב אסור לטעום מהקידוש דבהכ״נ, כיון דאי אפשר לטעום למה יקדשו, ואין לומר דיתנו לתינוק ויוצאים בהקידוש את שאינו בקי מן התורה עכ״פ, הא אסור ליתן לתינוק, דחיישינן שמא אתי למיסרך כמו ביום הכיפורים, וכיון דלא מצי לטעום אסור לקדש. ומשני לאפוקי אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא, וכיון דהם יצאו ידי קידוש ויטעמו (ב)הם מהקידוש, וא״כ אף אם אירע דליכא אורחים שוב מותר ליתן לתינוק, ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך כיון דלא הוי קביעות, וכמ״ש הרשב״א, שוב מקדשין בבהכ״נ להוציא את שאינו בקי מן התורה עכ״פ, ויתן להתינוק לטעום, וכשיטת ה״ר יונה. וזה נכון. ומזה נראה ליישב מנהגן של ישראל במה שנוהגין לקדש בבהכ״נ, דאף דהשתא ליכא אורחין, כיון שיש בני אדם שאין יודעין לקדש עכ״פ יוצאין ידי קידוש מן התורה.

(ישועות יעקב – סק״א)

כב) שם ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן וכו׳. הרבה פעמים בקידוש בית הכנסת שמקדש הש״צ ואינו שותה שום אדם מהכוס ואפילו קטן, ולית מאן דאשגח ביה

הערות וציונים

6. עיין שם דף ק׳ ע״ב ד״ה ידי קידוש יצאו.

אוצר ההלכה

דאולי ברכה לבטלה הוא. והנראה דבאין קטן ישתה המקדש, דהא אין קידוש אלא במקום סעודה לא הוי רק מדרבנן (וכמ"ש המג"א סימן רע"א [סק"א]), ואם לא ישתה שום אדם אזי יעשה ברכה לבטלה, דלהרמב"ם [הלכות ברכות פ"א הט"ו] עובר על לא תשא דאורייתא. ואפילו לדידן דקיי"ל כר"ת [ראש השנה לג. תוד"ה הא] דבדרך ברכה לא הוי איסור דאורייתא, אבל עכ"פ הוי דרבנן, ולא דחינן דרבנן דהשתא אטו דרבנן דאח"כ. ועוד, דלא תשא חמור הוא משאר איסורי דרבנן. אך אח"ז ראיתי בתשובת תשב"ץ (ח"ד [טור השלישי] סימן ל"ב) שכתב, אפילו לא ישתה שום אדם מהכוס בבהכ"נ ואפילו קטן נמי, לא הוי ברכה לבטלה, חדא דהוה כברכת המצוות ולא כברכת הנהנין, ועוד, דהא מקדשין אפילו בלית אורחים, ועיקרו לא נתקן אלא בשבילם, ועל כרחך צריך לומר הואיל ונתקן נתקן, א"כ ה"נ בפרט זה, דאם אין מטעימין אותו לשום אדם, אע"ג דליכא אורחים, הואיל ונתקן כשיש אורחים ושפיר נפקי אפילו אין טועמין, הכי נמי בדליכא אורחים א"צ להטעימו, דהואיל בכהאי גוונא איתקן ולא שייך ברכה לבטלה, דהוי כברכה אחת מעין שבע שנתקנה בשביל עם שבשדות, אף שלא שייך דבר זה האידנא, תקנת הברכה לא זזה ממקומה. ועוד דס"ל להגאון דכוס מילה ביוה"כ יניחנו עד הלילה וישתו אותו בלילה, וכ"ש בכוס זה, דקידוש בבהכ"נ שאע"פ שאין טועמין ממנו בבהכ"נ, הא אין שופכין היין, דשמש הבהכ"נ או אחר יוליכנו וישתהו בביתו, ולשתות הוא עומד. ועוד דיש מן הגאונים שסוברים דקידוש בהכ"נ לא נתקן בשביל האורחים, אלא להוציא מי שאינו יודע לקדש או מי שאין לו יין לקידוש, וכמו שהביא הר"י בעל הטורים ז"ל (סימן רס"ט) דברי רב נטרונאי, ורבנו נסים גאון[7], דאע"ג דקיי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, דוקא אם לא היה בדעתו לאכול במקום סעודה, אבל אם היה דעתו לאכול במקום אחר שפיר דמי. ע"כ. ולפי זה אדם יכול לקדש אדעתא לאכול בביתו אם אינו יודע לקדש או אין לו יין, ועיין שמאריך בתשב"ץ בדבר, וסיים, דאף שאין לבטל המנהג במקום שנהגו להטעים הכוס של קידוש לתינוקות דודאי יחזיקו במנהגם, אבל במקום שנהגו שלא להטעימו אלא להוליכו לביתו ושותהו, טוב הדבר להניחם במנהגם ולא ישנוהו ויש להם על מה שיסמכו. (שלחן אש)

כג) שם ואין למקדש לטעום מיין הקידוש וכו' דאין קידוש אלא במקום סעודה. כתב ב"י (שיטה י"א), שמותר המקדש לשתות במקום אחר כו'. נ"ב: עיין בספר התשב"ץ ח"ד (בתשובת מהר"א ן' טאווה ז"ל [טור השלישי] סימן ל"ב) שכתב, שהנוהגים שלא להטעימו אלא מוליכו לביתו ושותהו, טוב הדבר להניחם במנהגם ולא ישנוהו שיש להם על מה שיסמוכו, וכ"ש אם יש בדבר חשש מחלוקת. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ד)

כד) שם לטעום מיין הקידוש וכו'. בטור תמה, האיך יוצאין בטעימה, וגם אסור לטעום. נראה ליישב, שנטל הש"ץ כוס גדול וכל [מי] שאין לו יין מביא כוס קטן ושופך בו רביעית והוי במקום סעודה, כדלקמן סימן רע"ג [ס"ה], ועשו משום זכרהו על היין. ומ"מ בביתם מקדשים על הפת להוציא בני ביתם.

ואתעורר עוד שטעו במנהגם, דמקור הדין מן הירושלמי פ"ח דברכות [ה"א], ובתוספות פסחים (דף ק"ו ע"ב [ד"ה מקדש]), מקום שאין יין הש"ץ אומר ברכה מעין שבע וחותם מקדש השבת. ופשוט שאין כוונתו בלא כוס, שאינו כלום, רק שאין צריך לפרש שנוטל הכוס, ואומר תחלה בורא פרי הגפן, א"כ שפיר נעשה כך, וגם כוונת הגמרא לעשות כזה, ולקדש שנית ברכה שאינה צריכה, וגם הנוסח אינו מעכב כלום, ואי איישר חילי אוקימנא כזאת.

בנוסח תפלה עיין מה שכתבתי מילין טובא בחלק שני ובבאר שבע. ועוד מילין, נוסח והנחילנו שבת קדשך מה זאת. ונראה שבת כלל הימים, לכך אין שם עצם רק אחד ושני בשבת, משום קדושת שבת מתנוצץ בכולה, זהו שאומרים והנחילנו להיותנו כל הימים בשפע קדושת שבת.

(מאורי אור חלק קן טהור – דף קס"ה ע"ב)

כה) שם אלא מטעימו לקטן. כתב מגן אברהם [סק"א] בשם הגהות מנהגים [לר"א טירנא ערבית של שבת אות ל"א] דאם אין תינוק נותנין לגדול, וסיים דישתה כשעור, והמקדש יהיה בדעתו לצאת בקידוש זה, ואפ"ה יכול לקדש שנית בביתו. עכ"ד. ועיין מה שכתב מהר"ש בן הרשב"ץ בתשובה הנזכרת [סימן נ"ג] ובספר אליה רבה [סק"ג]. (ברכי יוסף – סק"ב)

כו) שם אלא מטעימו לקטן. עיין באר היטב (סק"א) ובספר יפה ללב ([ח"ב] אות א')[8]. כתב באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש, קידוש והבדלה שבבתי כנסיות יש להטעים רוב השעור ההכרחי להתינוקות. יעו"ש.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

כז) שם אלא מטעימו לקטן. כתב המג"א (סק"א), אם אין תינוק בבהכ"נ נותנין לגדול לשתות. ע"כ. וצ"ע, דלדעתו בסימן ער"ב (סק"ט) אסור ליתן לגדול אא"כ אינו יודע לברך בפה"ג. ועיין מה שכתבתי בסימן ק"צ (סק"א). ומ"ש המג"א, ונ"ל דבקידוש ישתה כשעור. ע"כ. לכאורה לפמ"ש המחבר בסימן ק"צ (ס"ג), דבלא זה צריך לשתות רביעית, כיון שיצטרך לילך לביתו וצריך לברך ברכה אחרונה, צריך לשתות רביעית מספק ברכה אחרונה. ואף דלדעת רמ"א ז"ל אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה א"צ לברך ברכה אחרונה בכאן, עיין מה שכתבתי סימן קע"ח (סק"ג), וא"כ לכאורה א"צ לשתות רביעית. זה טעות, דאם ישתה פחות מרביעית א"כ יהיה ספק אם טעון

הערות וציונים

7. דברי רב נסים גאון הובאו בטור סימן רע"ג. **8.** נדפס לקמן אות נ"ד.

אוצר ההלכה

ברכה לאחריה מהא דסימן ק״צ [ס״ג]. ואם אין טעון ברכה לאחריה הוי כדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן כמ״ש המג״א בסימן ר״י (סוף סק״א). ובשביל זה צריך לשתות רביעית בכאן. וצ״ע. (תהלה לדוד – סק״א)

כח) שם אלא מטעימו לקטן. כתב הבאה״ט (סק״א), ובספר אליה רבה (סק״ג) כתב דבטעימה בעלמא סגי וכו׳. דסומכין על השר מקוצי [הובא במרדכי פסחים דף ל״ה ע״א]. מ״מ יש לעיין, די״ל בדעת השר מקוצי, דאף דאסור לטעום קודם קידוש, היינו אם לא קידש כלל, אבל אם קידש אף שלא היה במקום סעודה מותר, דהא דקיימא לן [סימן רע״ג ס״ג] דאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו לענין אם רוצה לאכול בבית אחר צריך לקדש שנית, אבל עכ״פ מהני הקידוש לשתיה. אמנם היינו עכ״פ אם שתה מלוא לוגמיו דהוא רוב רביעית, דאל״כ לא הוי קידוש כלל, והוי כטועם קודם קידוש ואיסור גמור הוא. לכן הנכון כמ״ש המג״א [סק״א] לשתות כשעור, ואין צריך לברך ברכה אחרונה, ויסמוך על שתיית יין בביתו, כמ״ש המג״א בסימן קע״ח [סק״ז], ועיין ברמ״א שם [ס״ב] דהליכה לא הוי הפסק. דרך החיים [סימן ס״ט ס״א]. וכ״כ במחצית השקל [סק״א], דדעת השר מקוצי דיוצא בקידוש זה לענין היתר שתיה דקיל מאכילה. ע״כ. וע״ש במחצית השקל, דאליה רבה [שם] הביא דעת הרשב״א [ח״א סימן שכ״ג] דמתיר לשתות קודם קידוש, דלא אסרו קודם קידוש אלא אכילה ולא שתיה. ע״ש. לפי זה אותן שהולכים לחתן לעשות קידוש ואין להם כזית לא יאכלו כלל, דאכילה לכ״ע אסור אם אין קידוש במקום סעודה, ואם אין לו שעור כוס גם השתיה אסור, מיהו לרשב״א מותר. (באר יעקב – קרויזר – סק״א)

כט) שם מטעימו לקטן וכו׳. כתב ב״י (שיטה י״ו), וכתבו ההגהות בפרק כ״ט [אות מ׳] שיכולין להשקותו לקטנים וכו׳.

נ״ב: עיין בתשובות הרשב״א ז״ל ([ח״א] סימן ל״ד ושכ״ג).

(בנסת הגדולה – הגב״י)

ל) שם מטעימו לקטן וכו׳. כתב ב״י (שיטה ט״ז), כתבו הגהות בפרק כ״ט [אות מ׳] שיכולין להשקותו לקטנים כו׳. נ״ב: עיין בספר התשב״ץ ח״ד (בתשובת מהר״א ן׳ טאווה ז״ל [הטור השלישי] סימן ל״ב) שכתב לאסור טעימת התינוק, ומ״מ כתב דבמקום שנוהגים להטעים לתינוק יחזיקו במנהגם.

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ה)

לא) שם מטעימו לקטן וכו׳. ואע״ג דלא ספינן להו איסורא כדאיתא בפרק חרש [יבמות קיד.], כתב הב״ח [אות ב׳] נראה דהיינו דוקא בהגיע לחינוך, אבל בלא הגיע לחינוך לית ביה איסורא. ע״ש. ותמהני דלפי מה שכתב בסימן שמ״ג [אות א׳] (כדעת) [בדעת] הרמב״ם, דכי אמרינן אין ב״ד מצווין להפרישו היינו שלא הגיע לחינוך, א״כ משמע דלא ספינן ליה אפילו בלא הגיע לחינוך, כדאמרינן התם לא יאמר הבא לי מפתח וכו׳. ואם נאמר דהיינו דוקא באיסורי תורה, אבל הא דאסור לטעום קודם קידוש לא הוי אלא מדרבנן, וכמ״ש הרשב״א ([ח״א] סימן שכ״ג), דקידוש במקום סעודה וקודם שיאכל אינו דבר תורה. ע״ש. ליתא, שהרי הב״ח (שם) כתב, דדברי הרמב״ם בסוף הלכות מאכלות אסורות [פי״ז הכ״ח] מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, ושם כתב הרמב״ם להדיא דלהאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים. ע״ש. (אבני צדק)

לב) שם מטעימו לקטן וכו׳. [הגר״ז] סימן רס״ט ס״ג [כתב] חילוק בין איסור שהוא (מצוה) [מצד] עצמו ובין איסור שהזמן גרמא אפילו באיסור דאורייתא. ובסימן שמ״ג (ס״ו) הביא שתי דעות באיסור דרבנן דוקא והוא לצרכו של תינוק, אם מותר להאכילו, ומסיק דיש לסמוך על המקילין, ומשמע אם רוצה להחמיר על עצמו דמותר להחמיר. ובסעיף ז׳ מסיק דאסור לענותו, ומשמע שהוא לדברי הכל, וגם לא חילק בין איסור שהזמן גורם, וגם סיים וכן כל כיוצא בזה בשאר כל איסורי דברי סופרים, הא דוגמא דקודם קידוש שזכר קודם לזה, דהיינו איסור שהזמן גורם שייך אפילו באיסור דאורייתא כגון יוהכ״פ כמו שזכר בסימן רס״ט. ובהלכות תפלה (סימן ק״ו ס״ג) הראה מקום לסימן רס״ט ושמ״ג והם דברים סתורים לכאורה.

(שו״ת צמח צדק חאו״ח – קונטרס ספק למי סימן ד׳)

לג) שם מטעימו לקטן וכו׳. כתב הרב ב״ח ז״ל [אות ב׳], דכי אמרינן דיהבי הכוס לתינוק לשתות, היינו דוקא לתינוק שלא הגיע לחינוך, אבל לתינוק שהגיע לחינוך אסור. ע״ש. ותמה עליו עט״ר מורנו הרב הגדול חקרי לב ז״ל באו״ח (סימן ס״ט דף קכ״ב ע״ב) דזה מחלוקת הראשונים, והריטב״א בחידושיו לעירובין [מ: ד״ה המברך] והר״ן ז״ל בתשובה (סימן ב״ן) כתבו גבי ההיא דאמרינן [עירובין מ:] ליתביה לינוקא אתי למיסרך, דהיינו דוקא לתינוק שהגיע לחינוך, דאי לא, הוה ליה ברכה לבטלה, דבטעימת קטן כזו אינו יוצא ידי חובת ברכתו שבירך, ושכ״כ הרשב״א ז״ל [שם ד״ה כיון]. ע״ש. וכבר השיגו בזה הרב מג״א ז״ל פה (סק״א), והוא תימה שלא הזכירו. ותו קשה לכאורה על מורינו הרב ז״ל, דהרי שם בחקרי לב (סימן ק׳ דף רי״א ע״ד) בדין הבדלה בתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת, הביא דכתב הרמב״ן ז״ל משם איכא מ״ד והביאו הרא״ש ז״ל בסוף (מ״ק) [תענית] [פ״ד סימן מ׳], דמבדילין בתשעה באב ויהבי לינוקא. והרמב״ן דחה סברא זו, שהרי בשבת (דף קל״ט ע״א) גבי כשותא בכרמא הקשו, וליתיב לתינוק ישראל, ותירצו דאתי למסרך. ומוה״ר ז״ל כתב על זה וז״ל: ואני תמיה דמאי קשיא ליה, הרי קי״ל בכל התורה דאסור לספות לקטן איסור דדבריהם כדמוכח ביבמות (דף קי״ד [ע״א]) וכו׳, מעתה גבי כשות בכרם דאי אומר לתינוק וכו׳ מספי ליה איסור בידים, וזה אסור לכו״ע, משא״כ להבדיל על הכוס ליל תשעה באב אין איסור לספות לקטן, דאף ביוה״כ ליכא חינוך שעות כי אם מבן תשע ועשר, והרי כי פליגי אי חיישינן דאתי למסרך בכוס הבדלה, על כרחך בתינוק דלית ביה חינוך איירי, דאי לא, תיפוק לי דגם התינוק יושב בתענית וכו׳. ע״ש. ותמיה מילתא לכאורה לפי מה שהקשה הוא ז״ל עצמו בסימן ס״ט על הרב ב״ח ז״ל דמוקי הך הטעמה דתינוק

אוצר ההלכה

לקידוש בקטן שלא הגיע לחינוך, דאי הכי הויא ליה ברכה לבטלה משום דלא חשיבא טעימה דידיה, וכדכתבו הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל, א"כ היכי ניחא ליה לאוקמי גבי הבדלה דכי שרו האיכא מ"ד להבדיל בתשעה באב ולהטעימו לתינוק היינו בלא הגיע לחינוך, וליקשי אנפשיה דבטעימת קטן כי האי לא נפיק גדול והויא ברכתו לבטלה.

אמנם אחר ההתבוננות נראה דיש לחלק, דגבי הבדלה לא שייך לומר דהויא ברכת המברך לבטלה, אפילו יהיה הטועם קטן שלא הגיע לחינוך, שהרי כתבו התוספות ז"ל בערכין (דף ב׳ ע"ב ד"ה שהגיע לחינוך) וז"ל: פלוגתא היא בפרק בתרא דיומא [פב.], [חד אמר] כבר שית, וחד אמר כבר תמני, וי"א כבר תשע כבר עשר שמחנכין אותן למצוות. לשון הקונטרס. ולא נהירא, דהתם בחינוך קטן להתענות איירי, אבל בשאר מצוות כל אחד ואחד לפי דרכו כדאשכחן לעיל גבי לולב וסוכה ותפלין. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"י), קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו. ע"ש. ולמד כן מדאמרינן בסוף פרק לולב הגזול [סוכה מב:] דאם יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו. ע"ש להרב המגיד ז"ל ולמוה"ר חקרי לב ז"ל גופיה שם (סימן ע׳ דף קכ"ה ע"א), והכא נמי אפשר לפרש דבריו דאתא ליתובי דעת האיכא מ"ד דמטעימין כוס הבדלה לתינוק שלא הגיע לחינוך, דהכוונה שלא הגיע לחינוך דתענית דהיינו פחות מבן תשע, אך עכ"פ כבר הגיע לחינוך דמצות הבדלה ושאר מצוות, ולהכי סגי בטעימתו ולא הוו ברכת המברך לבטלה[9]. כנלע"ד.

(פתח הדביר ח"ג – סק"א)

לד) שם מטעימו לקטן וכו׳. במג"א (סק"א) מטעימו וכו׳, בסימן שמ"ג דאפילו איסור דרבנן כו׳. ולפענ"ד אפשר לתרץ, דהרב ב"י כתב בשם הגהות מימוניות [הלכות שבת פכ"ט ה"ח אות מ׳] דהא דילפינן ביבמות [קיד.] מ"לא תאכלו[ם]" [ויקרא י"א, מ"ב] דלא יתן בידים לתינוק, היינו איסור לאו אבל איסור עשה מותר, א"כ נוכל לומר דבסימן שמ"ג דלא ספינן איסור דרבנן היינו איסור לאו מדרבנן, אבל איסור עשה מדרבנן מותר, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא. (דברי צבי)

לה) שם מטעימו לקטן וכו׳. כתב מג"א (סק"א), מלתא דרביתא דתינוק לא גזרו אלא (בזכר) [בדבר] שאיסור מצד עצמו ולא מצד זמן. ופירוש מחצית השקל הוא דאסור להאכיל נבילה מפני שאסור מצד עצמו. וזה תימה, דבאיסור תורה בודאי ליכא חילוק ובכל גווני אסור בידים, רק דרשב"א [שבת קכא. ד"ה שמעת] קאי על איסור דרבנן, ובדרבנן החילוק של מג"א בין הזמן גרמא. כ"כ בתשובת מי באר (סימן ק"ג). (לקוטי שלמה)

לו) שם מטעימו לקטן וכו׳. כתב באשל אברהם [מבוטשאטש] הנ"ל, מה שמברכים על כוס ונותנים לתינוק, יש ליתן תמיד לתינוק דוקא, שעי"ז אין הברכה לבטלה, כיון שהתינוק שהגיע לחינוך שותה ואינו מברך. יעו"ש שהאריך קצת בזה. ועיין בשו"ת בית היוצר (סימן ב׳) שכתב השואל שם, על דבר המנהג שמקדשים בבהכנ"ס, שהוא נהג (לעמוד) [להעמיד] שם קטן שהגיע לחינוך ולאמר לו שיכוין לצאת ידי קידוש וברכה, ולשתות אח"ז שעור רביעית שיהיה קידוש במקום סעודה. והמחבר כתב שיפה כיוון בזה לנהוג כן כדי להוציא מכל החששות. וע"ש שמיישב מנהג העולם שלא נהגו כן.

[הערת מהרש"ם: במג"א [סק"א] בשם מהר"ם [ברכות מהר"ם סימן י"ז] דבאיסור עשה ספינן לקטן בידים. וצ"ל דהא דסוכה (דף ל"ה ע"א) דבתרומה טמאה לא יצא אף דחזי ליתן לקטן, דאיסור טומאה הוא רק בעשה, היינו משום דהוי לאו הבא מכלל עשה, דלאו הבא מכלל עשה חמור טפי ולא ספינן לקטן. וכן הוא בתרומת הדשן (סימן קכ"ה), והוכיח כן מיבמות (דף קי"ד ע"א) דפריך מתרומה טמאה למ"ד מצווים להפרישו. ועיין ברש"י יומא (דף ע"ח ע"ב) ד"ה אינשי וכו׳ שלא יעשו להם בידים, ובר"ן ריש פרק יום הכיפורים [יומא א. ד"ה יוהכ"פ] דשאר עינוים מריבויא ולא חמיר מעשה ואפ"ה אסור].

ועיין בשו"ת מי באר (סימן מ"ז) שכתב ליישב קושיית השואל שם, על מה שהחזן עושה קידוש וברכת שהחיינו בבית הכנסת ביו"ט כדי להוציא האורחים, ובביתו עושה עוד הפעם קידוש ומברך שהחיינו להוציא אשתו ובניו. הלא אשתו עשתה שהחיינו על ברכת הנרות. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ב)

לז) שם מטעימו לקטן וכו׳. עיין מג"א (סק"א). נ"ב: ולי נראה, כיון שהאיסור איננו בגוף היין אלא שהזמן גורם האיסור ע"כ לא חיישינן שירגיל. ומה גם כיון שדבר זה איננו בידו של קטן, שהרי כשהוא יוצא מכלל קטן שאז לא יתנו לו עוד אלא לריעהו הקטן ממנו, ואז לא יזיד לעשות כדבר הזה שיקדש שלא במקום סעודה. משא"כ בדבר איסור שמצוי בשוק ונפשו מחמדתו. (ועיין עירובין דף מ׳ ע"ב אתי למסרך. ודוק). ומ"ש מור"ם (בסימן (תרנ"א) [תרכ"א] ס"ג) שנותנים לתינוק הנימול וכו׳, נלע"ד דהיינו טעמא כיון שמצוי באותה שעה קטן כל כך. ועל צד היותר טוב יתנו לו ולא לקטן הגדול ממנו. ודברי הט"ז שם [סק"א] אינם מוכרחים, דא"כ מ"ש מהכא. ודוק. ועיין מה שכתב המג"א בסימן תקנ"א (סקל"א) ותקנ"ט (סק"ט) ותע"א (סק"ז), ועיין מה שכתב הט"ז בסימן תרכ"א (סק"א). (מגן בעדי)

לח) שם מטעימו לקטן וכו׳. כתב מג"א (סק"א), אע"ג דאסור להאכיל לקטן איסור בידים כו׳ דאפילו איסור דרבנן לא ספינן ליה בידים כו׳. לכאורה היה נראה בפשיטות דהכא לא מיקרי ספינן ליה בידים, כיון דבשעה שטועם אם היה אוכל שם יותר והוה מקום סעודה הוה כמצוותו, ואם שאח"כ אינו אוכל

הערות וציונים

9. וכן מבואר בחידושי הרשב"א (עירובין מ:) הריטב"א (שם) והר"ן (שם, ובתשובה סימן נ"ג), שהביא הגאון חקרי לב, שמה שמביאים את היין של הקידוש לקטן, מדובר בקטן שהגיע לגיל חינוך קידוש ולא הגיע לגיל חינוך תענית. ע"ש.

אוצר ההלכה

זה לא ספינן ליה אנן. וראיה גדולה לדברי מדברי הב"ח [סימן קס"ט אות ב'] הביאו המג"א לעיל סימן קס"ט (סק"ו). ע"ש.
(חבל יוסף – גנזי חיים)

לט) שם מטעימו לקטן וכו'. עיין מג"א (סק"א) הקשה, הא אסור להאכיל איסור לקטן בידים. וכתב דהגהות מיימוני [הלכות שבת פכ"ט ה"ח אות מ'] מתרץ, דקידוש אינו אלא עשה, ודוקא בדבר שיש בו לאו אסור להאכילו. והקשה המג"א, הא אף איסור דרבנן אסור להאכיל כ"ש איסור עשה. ובעניי לא זכיתי להבין דבריו, דחוץ מה שאסור לטעום קודם קידוש הוא ודאי רק איסור דרבנן, ואף כל הקידוש במקום סעודה לרוב פוסקים אין זה רק מדרבנן, והרי התינוק אח"כ ישמע קידוש בביתו ויאכל שם ויהיה קידוש במקום סעודה, ועכ"פ זה לכ"ע דהאיסור דרבנן בא מחמת עשה דקידוש במקום סעודה, וקיל משאר איסור דרבנן. וזה ברור. אך בעיקר הקושיא נראה לכאורה דלק"מ, דהא הטעימה אין בו איסור כלל, רק אם לא יאכל במקומו יתברר שעשה איסור למפרע, אבל מה ששותה הקידוש הא יכולין לתקן שיאכל שם, ומה שאינו נותן אח"כ להתינוק לאכול שם הוא דבר אחר, רק מצות חינוך יש בו ואין מוטל רק על האב, ועל אחר אין איסור רק אם מאכילו איסור, וכאן אין מאכילו כלל. ודו"ק.

ועיין מג"א מתרץ וז"ל: כיון די"א דאף גדול מותר לשתות דיוצא בקידוש זה וכו'. ועיין במחצית השקל דאותן הי"א הוא השר מקוצי שהביא המרדכי [פסחים דף ל"ה ע"א], ואח"כ דחה המחצית השקל דאין מדבריו ראיה. ותימה בעיני, דהרי הוא עצמו כתב דאותן שלש תיבות דיוצא בקידוש זה, אינן לא מדברי הב"י ולא מדברי המרדכי, רק הם מדברי המג"א עצמו, וא"כ מי דוחקו לפרש שהוא השר מקוצי עד שיקשה עליו, והרי בסוף הס"ק מביא המחצית השקל דברי הר"ן [פסחים כ. ד"ה סבור] הסובר[10] דיוצא בקידוש זה, דהוי קידוש במקום סעודה אם דעתו לאכול בביתו, וא"כ ה"נ י"ל דהמג"א נתכוין לדברי הר"ן.
(גנזי חיים – סק"ב)

מ) שם מטעימו לקטן וכו'. כתב מג"א (סק"א) ד"ה מטעימו וכו', אע"ג דאסור להאכיל קטן איסור בידים וכו', אבל קידוש אינו אלא איסור עשה וכו'. עיין תוספות פסחים (דף פ"ח ע"א ד"ה שה), מבואר שם דאפילו איסור עשה דשלא למנויו אסור להאכיל לקטן. ע"ש. ודלא כהמג"א בשם מהר"מ [ברכות מהר"ם סימן י"ז]. אבל מ"מ לפי מה שכתבו תוספות שם לתרץ, דרק היכי דליכא בזה צד מצוה רק רוצין להאכילו נבילות וטרפות אסור, אבל משום מצות חינוך שרי להאכילו בידים. ע"ש. וא"כ הכא נמי דמכוין למצוה להוציא האורחים שאין להם לקדש שרי. ולא קשיא קושיית המג"א.

עוד כתב המג"א שם: וב"ח [אות ב'] כתב, ליתן לקטנים שלא הגיעו לחינוך וכו', דאי יהיב לקטן כזה הוי ברכה לבטלה וכו'. וכן מצאתי בריטב"א עירובין (דף מ' ע"ב [ד"ה המברך צריך]). ע"ש.
(חדושי מהרי"ן)

מא) שם מטעימו לקטן וכו'. כתב במג"א (סק"א), אע"ג דאסור להאכיל לקטן כו' בדבר שיש בו לאו אבל קידוש אינו אלא עשה. עיין בליקוטי חתם סופר (ח"ו סימן י"ג) שכתב דהמג"א בעצמו לקמן (סימן תר"מ סק"ג) לא ס"ל כך. ע"ש היטב בזה.

שם במג"א, כיון די"א דאפילו גדול מותר לשתות כו' אע"ג דלא קיי"ל הכי. עיין בר"ן ריש פרק יום הכפורים [יומא א. ד"ה יוהכ"פ] מה שכתב להוכיח מהא דמותר לרחוץ לקטן ביוהכ"פ, בעל כרחך דשאר עינויים רק מדרבנן, דאל"כ איך מותר לספות בידים כו'. מוכח מזה דלא כמהר"ם [ברכות מהר"ם סימן י"ז]. וכ"כ בספר דעת תורה הלכות שחיטה (סימן א' אות מ"ו). ועיין בתשובת בית אפרים (יו"ד סימן ס"ב בד"ה ודרך אגב) כתב כוונת המהר"ם הוא רק בדין טעימה קודם קידוש דהוי רק מדרבנן מחשש שלא יכשל בעשה, בזה סבירא ליה דמותר לספות ודלא כהמג"א. ע"ש שנשאר בצ"ע בדברי המג"א.

שם במג"א בסוף הדבור, ואפ"ה יכול לקדש בביתו, וכמ"ש סימן רע"ג סעיף ד'. עיין במחבר שכתב והוא כשאינם יודעים יכול להוציא את בני ביתו.
(מגיני חיים)

מב) שם מטעימו לקטן וכו'. במג"א (סק"א) בא"ד, כיון דאי אפשר בענין אחר שרי. עכ"ל. עיין תוספות פסחים (דף פ"ח ע"א ד"ה שה לבית (אבות) [מ"מ]) בסופו. (זרע יעקב – זלזניק)

מג) שם דאין קידוש אלא במקום סעודה. עיין ב"י, הובא דברי הרא"ש ריש פרק ערבי פסחים [פסחים פ"י סימן ה'], שתי דיעות אי הא דאין קידוש אלא במקום סעודה הוי מן התורה או רק מדרבנן, והרא"ש כתב דמלשון הש"ס [פסחים קא.] אין קידוש אלא במקום סעודה, מוכח דהוי מן התורה. ע"ש. ויש לדחות על פי דברי הש"ס זבחים (דף נ"ו ע"ב) ותוספות שם [ד"ה הפסח אינו], בהא דנאכלין אלא עד חצות. ע"ש. אבל מ"מ בכמה דוכתי מצינו דגם בדרבנן נקט לשון זה. ומ"מ לשון זה משמע לעיכובא גם בדיעבד, ועיין ש"ס ברכות (דף מ"ח ע"ב) דייק שם דמדקאמר אין אומרה אלא בנחמה, מוכח דהוי לעיכובא ואפילו בדיעבד לא יצא. ע"ש. ועיין כהאי גוונא ר"ן בשם הרמב"ן פרק ערבי פסחים [פסחים כב: ד"ה גרסינן] דייק מדקאמר עד שיהא אדום, מוכח דאפילו בדיעבד לא יצא בלבן. ע"ש. אבל שם פליגי הפוסקים עליו, ועיין לקמן סימן רע"ב [ס"ד] בזה.
(חדושי מהרי"ן)

מד) שם הגה ועיין לקמן סימן רע"ג. אפשר כוונתו בעיין לקמן סימן רע"ג, לסעיף ה' שם, דאם ישתה רביעית הוי

הערות וציונים

10. הר"ן שם הביא דלפי הירושלמי אם קידש על דעת לאכול במקום אחר חשיב קידוש במקום סעודה, וכתב שם דתלמודא דידן פליג אהירושלמי ואנן כגמ' דידן נקטינן. ע"ש.

אוצר ההלכה

מקום סעודה ויכול המקדש לשתות. ודוחק לומר דכוונת הגה הוא בסתם על דינא דמקום סעודה, בזה לא שייך לומר (ע״י [עיין], וגם מה אולמא שם מהכא. (זרע יעקב – זלזניק)

מה) שם בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא. עיין במג״א (סק״ב), ועיין בדברינו בעזרת ה׳ יתברך בדברי תורה מהדורא קמא (אות צ״ו בד״ה וכן יש להביא ראיה מד׳ הירושלמי וכו׳). ע״ש. (נמוקי אורח חיים – סק״א)

מו) שם ועכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה. כתב ב״י (דף קע״ה ע״ב שיטה כ׳), וכ״כ הרשב״א ז״ל בתשובה וכו׳. נ״ב: [ח״א] סימן ל״ז ושכ״ג. ועיין עוד שם. (כנסת הגדולה – הגב״י)

מז) שם אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא וכו׳ אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש וכו׳. מרן ב״י הביא מחלוקת הראשונים אי ליכא אורחים בבית הכנסת אי מקדשין שם. ונ״ל להביא ראיה מפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״א ע״א), ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחין דאכלי כו׳. ואם איתא היכא דליכא אורחין אין מקדשין, מאי ס״ד הש״ס, וכי לא ראה דפעמים מקדשין בבית הכנסת ופעמים אין מקדשין, ואין סברא לומר דלא איתרמי שבת דלא היו שם אורחין. ואם היו מקדשין אפילו כי ליכא אורחין מאי תירץ הש״ס לשמואל, אלא ודאי דאפילו לשמואל אפילו כי ליכא אורחין מקדשין, כיון שכבר נתקן מפני האורחין כמ״ש הרב ב״י. וכן יש להוכיח מהתוספות שם (בדף ק׳ ע״ב) ד״ה ידי קידוש יצאו, כתבו בתוך לשונם, והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר יכול להוציא כו׳, וכן משמע דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש כו׳. ויש לדקדק למה להו לסיועי משום סתמא, זה מוכרח בגמרא, דאם איתא דהאורח היה מקדש מאי ס״ד, לא היה רואה דהיה אורח, ולזה אפשר לומר דנוכל לדחות דסלקא דעתין דזה האורח אינו אוכל בבי כנישתא, ולזה תירץ לאפוקי אורחין דאכלי כו׳.

כתב הרא״ש שם [פ״י סימן ה׳] מיהו יש לתרץ דלא פליג אגמרא דילן, והא דמשמע בירושלמי [ברכות פ״ו ה״ו] דמועיל תנאי לשמואל, היינו ממקום למקום מארעא לאגרא כו׳, אבל מבית לבית ודאי פליגי כו׳. יע״ש באורך. משמע מהרא״ש דאף לרב בעינן תנאי, וקשה, א״כ מאי קאמר הגמרא [שם] דאף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה כו׳, מאי ראיה, לעולם אימא לך כרב סבירא ליה, ושאני התם דלא התנה. וצ״ע. ואפשר לדעת הרא״ש לתרץ דמה שאמר שמואל אין קידוש כו׳ הוא בלא תנאי כלל ובהא לא פליג רב, אלא דלא מצינו בזה הדין כי אם לשמואל, ודייקא נמי דקאמרה הגמרא, ואזדא שמואל לטעמיה, דאינו הדין גופיה דקאמר שמואל הכא אלא התם מיירי בלא תנאי, ואהא הוא דמייתי הגמרא מרב הונא דסבר נמי אין קידוש כו׳. (ידיו של משה)

מח) שם אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא וכו׳ אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש וכו׳. כתב ב״י, ונוהגין בכל המקומות כו׳. עמ״ש הרב ידיו של משה (דף ע׳ ע״ב)[11].
(דברי מנחם – הגב״י סק״א)

מט) שם לא בטלה התקנה. כ״כ הרב ב״י בשם הר״ן [פסחים כ. דבור ראשון] כמו במעין שבע דאיתקין משום עם שבשדות. ע״ש. ולכאורה אפשר דגם בזמן הגמרא לא היה מקדש אם לא היו אורחים בבהכ״נ, א״כ לא הוי תקנה קבועה. ואפשר דהר״ן סובר כי היכי דלרב דסבר [שם ק:] יש קידוש שלא במקום סעודה, לעולם היו מקדשין להוציא מי שאין לו יין, הכי נמי לשמואל דקידוש רק במקום סעודה וקידוש רק לאורחים, היו מקדשין לעולם אפילו אין אורחים, כי בזה לא נחלקו רב ושמואל אם היה תקנה קבועה או לא. (דברי צבי)

נ) שם זהו טעם המקומות וכו׳. (א״ה: והא דלא חיישינן לברכה לבטלה, עמ״ש הרב המחבר ז״ל סימן תע״ב)[12].
(נוכח השלחן)

נא) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש. כבר הבאתי בסק״א[13] דברי הר״ר יונה [הובא בראש פסחים פ״י סימן ה׳], דמהני להוציא אותן אנשים שאין יכולין לקדש. והנה לפי מה שתיקנו הגאונים ברכת מעין שבע, ומן התורה א״צ לקדש על היין דוקא, רק בתפלה יוצאין, א״כ אף אותן אנשים שאין יודעין לקדש ולהתפלל, מ״מ יוצאין דבר תורה בחזרת הש״ץ אותו ברכה. ואולי סובר דקידוש על היין דבר תורה. ולא עיינתי כעת.

מה שפקפקו במה שנותנין היין על עינים דרפואה אסור, עיין ב״י, בעניי היה נראה דהרי אין לו כאב עינים, ואין יין מרפא מאור עיניה, רק יין קידוש שנותן בעיניו משום חביבות המצוה נתרפא, תימה בעיני שיהיה בזה איסור משום רפואה, והוא רק כדברי תורה שהם קלורין לעינים, ולכל בשרו מרפא.
(גנזי חיים – סק״ג)

נב) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת. עיין באשל אברהם [אופנהיים] שבש״ע (סק״א) מה שכתב משם תשובת שב יעקב (סימן י״ד). אשרי שאל יעק״ב בעזרו גברא דמאריה סייעיה סייעתא דשמי׳א שכ״כ בשו״ת מן השמים שבסוף שו״ת הרדב״ז (סימן כ״ה)[14], יש מקומות שאין מקדשין בבית הכנסת מפני שאין שם אורחים, ושאלתי אם הדין עמהם וטוב למנוע המקדשין, או אם טוב לקדש ולהבדיל כמנהג רוב המקומות, והשיבו, אע״פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מצוה

הערות וציונים

11. נדפס באות הקודמת. **12.** לא מצאנו שם שדיבר בזה. **13.** נדפס לעיל אות ח׳. **14.** כעת נדפס כשו״ת בפני עצמו.

אוצר ההלכה

לקדש משום ברוב עם הדרת מלך. ועוד, נרות חנוכה שמדליקין בבית הכנסת אע״פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו. ועוד, כי יש אנשים שאין יודעין לקדש ולהבדיל, וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשין בביתם. ע״ש. וכשאני לעצמי ההעדר טוב וכמ״ש מרן ז״ל, ואי משום הא דכתב בשו״ת מן השמים, הרי הלכה רווחת לא בשמים היא[15], וקי״ל נמי שב ואל תעשה עדיף. ואין ראיה מנר חנוכה דאיכא פרסומי ניסא, וקי״ל פרסומי ניסא עדיף, כמו שכתוב לקמן (סוף סימן תרע״ח). יע״ש. ועל הכל דקי״ל סב״ל. (יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סק״א)

נג) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת. עיין באר היטב ושערי תשובה (סק״ג). ועיין בשו״ת דברי שאול ויוסף דעת (סימן י״ז) בעיר אחת חדשה שבנו להם בהכנ״ס מפואר, ורצו לנדב איזה יחידי סגולה כוס כסף עם יין בכל שבת קודש לקדש בבהכנ״ס, אם מנהג טוב הוא. והאריך שם ליישב מנהגן של ישראל במה שנוהגין לקדש בבהכנ״ס. יעו״ש. ועיין בשו״ת אגודת אזוב (סימן א׳) שהאריך ג״כ לקיים המנהג לקדש בבית הכנסת. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

נד) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכו׳. וכ״כ רבנו הטור ז״ל, שלא תקנו אותה אלא משום אורחין, וכיון דליכא אורחין ראוי היה שלא לקדש, ואי איישר חילי(ה) אבטליניה. וכ״כ רב האי שאם אין אורחין אין מקדשין בבית הכנסת. עכ״ל. אבל בשו״ת הגאונים שבסוף ספר נהרות דמשק (סימן קי״ד) כתב וז״ל: וששאלתם על ענין קידוש והבדלה בבית הכנסת בין דאיכא אורחים דאכלי תמן בין דליכא, מקדשין ומבדילין בבית הכנסת, דבעינן זוכרהו על היין, דילמא איכא איניש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקידושא דבית הכנסת ואבדלתא. ואע״ג דאמרינן [פסחים קא.] אין קידוש אלא במקום סעודה, שעת הדחק שאני ונפיק בההוא קידושא אי שוי רעותא למיפק ביה. עכ״ד. והיא לרב האי ז״ל כיע״ש. וצ״ע. ומתשובה זו הוי סייעתא למ״ש הרב מג״א לקמן (ריש סימן רע״ב) בשם שבלי הלקט[16] בשם גאון [הלכות גדולות הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״ז] וז״ל: אם הוא בערב שבת במקום שיש בו יין ויודע שבשבת לא יהיה לו יין כגון שאינו יכול להוליכו לביתו, יקדש מבעוד יום על היין וישתה, ואסור אח״כ לעשות מלאכה. ע״ש. ועל פי זה יש ליישב תמיהת הרב ב״ח [אות א׳], שהקשה כאן דעכ״פ כיון שמקדשין שלא במקום סעודה, הוי קידוש זה בבית הכנסת ברכה לבטלה. ויע״ש ודוק. ועיין מה שכתב בספר ארחות חיים (דף ס״ג סוף ע״ב וג׳ [הלכות קידוש היום] אות ח׳ - ט׳).

(יפה ללב ח״ב – סק״א)

נה) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל. כתב ב״י (ע״ב שיטה ד׳), ובא״י נהגו שלא לקדש בבית הכנסת, והוא הנכון. נ״ב: עיין בספר שב יעקב (חאו״ח סימן י״ד) מה שתמה על רבנו המחבר ז״ל, שאחר המחילה אינה קושיא כלל.

במקום שלא היו נוהגים כל ימיהם לקדש בבית הכנסת בליל שבת ויו״ט, ואחר שבנו בית הכנסת חדש נהגו לקדש, ונהגו כן לערך ארבע שנים, אין למחות להם. שב יעקב (חאו״ח סימן י״ד). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ג)

נו) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל. בזמננו חזרו בכמה מקומות למנהג הקדום, מטעם שנמצאים כמה בני אדם שאינם זהירים לקדש בבית, ונשאל על כך הגאון יביע אומר (ח״א סימן ט״ו) אם כדאי יותר להשאירם במנהגם זה או למנעם מטעם שכתב מרן. והשיב, הנח להם לישראל, והמערער ע״ז אין רוח חכמים נוחה הימנו. וע״ש שהאריך למעניתו להוכיח שטוב וישר לקדש בבית הכנסת. ואני אומר כי כאן בארץ ישראל סתם בני אדם באי בית הכנסת להתפלל בליל שבת קודש הם יודעים לקדש, ואם הם נזהרים להתפלל בצבור, בודאי שהם זהירים ג״כ לקדש על השלחן. ואולי בערי מצרים ששם היתה ההוראה של הגאון יבי״א שליט״א, יכול להיות שנמצאים כאלה שהגם שמבקרים בבית הכנסת בלילי שבתות אינם זהירים לקדש על היין בבתיהם. אבל אנן בדידן לא כן. ויש חשש שאם יתפשט מנהג זה כאן בארץ, שהנשים לא תשמענה הקידוש והן חייבות מן התורה, וכמו שראיתי כאן בפתח תקוה שנוהגים לקדש בסוכה בבית הכנסת על פי מנהגם בבלקן, ובבית אוכלים בלי סוכה ובלי קידוש. ולכן כדאי להודיע ולפרסם שבארץ ישראל ישנו מנהג קדום שהובא בש״ע, שלא לקדש בבית הכנסת ולא נוכל לשנות. (נתיבי עם)

נז) שם אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל. בפסחים (קא.) אמרינן שאין קידוש אלא במקום סעודה, והגמרא מקשה שלפי זה למה מקדשים בבית הכנסת, ומשני כדי להוציא את האורחים ידי חובתם. וכתב הרא״ש שם [פ״י סימן ה׳] בשם רבינו יונה, שאף אם אין שם אורחים לא הוי ברכה לבטלה לקדש בבית הכנסת, משום דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, אינו אלא מדרבנן, ואסמכוה רבנן אקרא, ״וקראת לשבת עונג״ [ישעיה נ״ח, י״ג], במקום הקריאה לשבת יהיה עונג דהיינו הסעודה. ועיקר מצות הקידוש הוא מן התורה, כדכתיב ״זכור את יום השבת לקדשו״ [שמות כ׳, ח׳], 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. וכ״כ רבי דוד אבודרהם (בדף מ״ב ע״א), בשם רבינו יונה. [וע״ע במ״ש הגאון הנצי״ב בהעמק שאלה פרשת יתרו שאילתא נ״ד אות ב׳]. גם בשו״ת הרשב״א ח״א (סימן שכ״ג) נשאל, על מה סמכו בדורות אלו שמקדשים בבית הכנסת, אע״ג דליכא אורחים דאכלי תמן,

---

15. עיין בשו״ת יביע אומר (ח״א חאו״ח סימן מ״א). **16.** דין זה הובא בשבלי הלקט דפוס ראשון (סימן י״ח), ובשבלי הלקט שלפנינו ליתא.

אוצר ההלכה

והא אנן קי״ל אין קידוש אלא במקום סעודה, והשיב, דה״ט משום דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, אינו דבר תורה, אלא דבר תורה לקדש בכניסתו, וחכמים תקנו לקדש על הסעודה, ומשום דזמנין איכא אורחים תקנו 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, אע״פ כן אנו אומרים אותה גם בבתי כנסיות שלנו שהם בעיר, ואע״פ שכל הצבור נמצאים כולם בבית הכנסת וכו׳. ע״ש. וכן כתב בספר הרוקח (סימן נ׳), שיש לקדש בבית הכנסת, ואע״ג דהשתא ליכא אורחים בבית הכנסת, מ״מ איכא עניים (שאין להם יין), דיהבי דעתייהו ונפקי. כן כתבו הגאונים. ע״כ. [ובסידור הרוקח (עמוד תרכ״ח) כתב, ועתה מברכים בבית הכנסת, ואינן ברכות לבטלה, והיינו משום עמי הארץ שאינם בקיאים לברך בביתם. ע״ש]. ורב נטרונאי גאון כתב בתשובה (ליק, סימן נ״ב) וז״ל: דעו שיש לקדש וכן להבדיל בבתי כנסיות אע״פ שאין אורחים אוכלים שם. ואף דהלכה רווחת היא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אף על פי כן יקדשו על היין בבית הכנסת, מה טעם שהמטעמת של קידוש שבת רפואה היא לו, וזה שטועם כל הצבור, לא שחובה הוא לטעום, אלא שחובה לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמע קידוש יצא ידי חובה, וא״צ לטעום, אבל נותנים לטעום משום רפואה, דקאמרינן (ברכות מג:), פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהדר ליה בקידושא דבי שמשי, הילכך זמנין דאיכא מן הצבור דלית ליה יין ומקדש אריפתא, מש״ה תקינו רבנן לקדש על היין בבית הכנסת משום רפואה. ע״כ. וכן הוא בתשובות רב נטרונאי גאון (מכון אופק תשנ״ד, סימן ע״ז). וכן כתב בשמו בספר העתים (עמוד קפ״ב), ובסדר רב עמרם גאון ח״ב (דף י״ב ע״א והלאה), ובמעשה הגאונים (סימן מ״א עמוד כ״ו), ובשו״ת הגאונים (שערי תשובה סימן קי״ד), ובמחזור ויטרי (עמוד פ״ד), ובעל המאורות (ברכות כ:), ובתשובות הרשב״א (סימן שכ״ג). וכ״כ בשמו הרב רבי דוד אבודרהם (דף מ״א סוף ע״ד), והמנהיג (הלכות שבת אות ט״ו). וע״ע לבעל העיטור (הלכות מצה סוף עמוד קל״א), ובתוספות פסחים (ק:) סד״ה ידי קידוש.

ואע״ג דבלאו הכי הרי יוצאים י״ח קידוש מן התורה בתפלה, כמ״ש רבינו ישעיה מטראני (בספר המכריע סימן ע״א), והרשב״א בתשובה ח״ד (סימן רצ״ה), והמאירי (ברכות נב.), ורבינו יהונתן הובא בחידושי הר״ן (שבת כג:). וכן כתב בחידושי הריטב״א (שבת דף כג:), שאפשר שיוצא י״ח קידוש מה״ת בתפלה של שבת. [אך הריטב״א עצמו בהלכות ברכות (פרק ב׳ הלכה כ״ד) כתב, מי שנסתפק אם קידש על היין בליל שבת, חוזר ומברך ברכת הקידוש וכו׳. ע״ש. מוכח שלא יצא י״ח קידוש מה״ת בתפלת ערבית. וכן מוכח ממ״ש בשטה מקובצת (ביצה ד:) בשם הריטב״א, דהא דאמרינן דרב אסי הוה מבדיל מיומא טבא לחבריה משום דמספקא ליה מילתא. וכתב הריטב״א דלכאורה קשה דהיכא מחית נפשיה לספיקא, דהא קי״ל דברכה שא״צ יש בה משום לא תשא (ברכות דף לג.). ותירץ דה״ט משום שחיוב הבדלה מדאורייתא. ע״ש. מוכח שאינו יוצא י״ח בהבדלה שבתפלה. וצ״ע]. וכ״כ הרמ״ע מפאנו בתשובה (סימן ב׳), והמג״א (סימן רע״א סק״א). וכן כתבו הפרי חדש (סימן תרע״ח), והערך השלחן (ס״ס רע״א [סק״ז][17]), שכן הדין. ע״ש. מ״מ רבים מרבותינו הראשונים והאחרונים חולקים על זה וס״ל שאין יוצאים י״ח קידוש בתפלה. ומהם, רבינו יצחק בן גיאת (בעמוד י״א) שכתב, שאם אין לו נר או שכבה נרו, מקדש וסועד מכל מקום, דקידוש היום וסעודה בליל שבת דבר תורה, ואי אפשר לסלקם משום דליכא נר. ע״ש. וכן הוא בארחות חיים (דף ס״ג ע״ג אות י״ב). וכן דעת רבינו יונה, והתוספות (נזיר ד. וסוטה לב.), והר״ן (שבת כג:). והאחרונים הוכיחו מהגמרא פסחים (קיז:), 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. והגאון מצפה איתן (ברכות נא:) כתב מכח ראיה זו, לדחות מ״ש הפני יהושע שם שיוצאים י״ח קידוש בתפלה, וכתב, שאין זה נכון כדמוכח בפסחים (קיז:) הנ״ל. (ולא היה לו לכתוב כן בפשיטות, מאחר שכן דעת רבותינו רבינו ישעיה הראשון והרשב״א, דכל רז לא אניס להו). וכן כתב בשו״ת דברי מלכיאל חלק א׳ (סימן ט״ו), ובשו״ת מהר״ש ענגיל ח״ג (סימן מ״ה). וכן הקשה הגאון מנחת חינוך (מצוה ל״א) על דברי המג״א 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. גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן רע״א) כתב לפקפק על דברי המג״א, מכח הגמרא הנ״ל. וכ״כ בשו״ת בנין של שמחה (חאו״ח סימן י׳), ובשו״ת בני לוי (סימן י׳), ובשו״ת שרידי אש חלק ב׳ (סימן קנ״ז). (ולדברי הראשונים דס״ל דשפיר יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה, צ״ל דהאי גזרה שוה דהכא אינה אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתב הגאון מהר״י נג׳אר בספר שבות יהודה על המכילתא (פרשת יתרו דף ע״ז ע״ג). וכ״כ בשו״ת בנין שלמה (סימן כ״א), בשם אחיו הגאון רבי בצלאל הכהן, דגזירה שוה זו אסמכתא בעלמא היא. [ועיין במה שכתבתי בשו״ת יביע אומר ח״א חלק או״ח סימן ט״ו]. אמנם המהרש״א בחידושי הלכות (פסחים דף קיז:), כתב, שאף בלי הגזרה שוה שצריך להזכיר בקידוש יציאת מצרים, בכתוב עצמו אחר שנאמר שמור את יום השבת לקדשו, נאמר וזכרת כי עבד היית במצרים ויוציאך ה״א. ע״ש. אולם רבינו יהודה בן יקר (רבו של הרמב״ן) כתב בפירוש התפלות (עמוד צ״ב) וז״ל: ואינו אומר בתפלת ערבית זכר ליציאת מצרים כי אם זכר למעשה בראשית, ואע״ג דכתיב

17. נדפס לקמן בסימן רע״א אות תקכ״א.

אוצר ההלכה

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 אזוב (חאו״ח סימן א׳), ובשו״ת עונג יום טוב (דף רע״ח ע״ב), ובשו״ת שאלת דוד (חאו״ח סימן א׳), ובשו״ת חתן סופר (סוף סימן ל״ב), ובשו״ת בית אבי ח״ב (ס״ס ל״ו). ואכמ״ל. [ונראה עוד שיש מקום לחוש לשאינם בקיאים להתפלל, ואינם יוצאים י״ח מה״ת, אלא בקידוש של בהכ״נ. וע״ע בהרא״ש (פרק ערבי פסחים סוף סימן ה׳) בשם רבינו יונה, ובשו״ת מן השמים (סימן כ״ה)].

טעם נוסף לקידוש בבית הכנסת, ע״פ מ״ש רב נסים גאון במגלת סתרים, הובא בתוספות (פסחים ק:), ובהרא״ש (שם פרק ערבי פסחים סימן ה׳), דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, היינו היכא שהיה בדעתו לאכול במקום הקידוש, ושוב נמלך ואכל סעודתו במקום אחר. אבל אם מתחלה קידש על דעת לאכול במקום אחר יצא ידי חובת קידוש. והביא ראיה לדבריו מהירושלמי (ברכות פרק ו׳ ה״ו), מי שסוכתו עריבה עליו, מקדש בליל שמיני עצרת בביתו, ואוכל בסוכתו. ע״ש. וכ״כ בספר הפרדס לרש״י (דף ל״ט ע״א). וכן הוא בספר פרדס הגדול (סימן צ׳), ובמחזור ויטרי (סימן שפ״ב עמוד תמ״ה). וכ״כ ראבי״ה (פסחים סימן תק״ט עמוד קל״ה), שהשומע קידוש בבית הכנסת ודעתו שילך אח״כ לביתו לאכול סעודתו יצא י״ח. ע״ש. וכן כתב בארחות חיים (דף ס״ג ע״ג אות י׳), ובספר הפרדס לרבי אשר בן חיים (שער ט׳ פ״ח עמוד קי״ח). גם מהר״א בן טאווה בשו״ת חוט המשולש שבסוף התשב״ץ (ח״ג סימן ל״ב) כתב ליישב המנהג שמקדשים בבית הכנסת אע״ג דליכא אורחים, ע״פ דברי רב נסים גאון, וכתב, ולפ״ז 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 (סימן רע״ג) כתב, שהתוספות 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. (ועיין בתוספות והרא״ש פסחים קא:). וכן כתב בספר המכתם (פסחים קא. עמוד פ״א). אבל המאירי (פסחים פ״י קא. עמוד ריי״ב) אחר שהביא דברי האומרים שבבית רחוק לא מהני תנאה, כתב על זה, 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. וכן כתב בעל העיטור (הלכות מצה דף קל״א ע״ג). (ועיין בספר העיטור הלכות סוכה דף פ״ו ע״ד). וכ״כ הראבי״ה (פסחים סימן תק״ט ריש עמוד קל״ה). וכן מוכח מדברי השבולי הלקט (סימן ע׳ ריש עמוד כ״ז). וכן מדברי המהר״ח בר שמואל בספר צרור החיים (עמוד ע״ח). וכן מבואר בדברי מהר״א בן טאווה הנ״ל. גם האור זרוע הגדול ח״ב (סימן כ״ג) 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 רע״ג), שכן דעת רב נסים גאון, שגם מבית לבית מותר. וע״ע בערך השלחן (סימן רע״ג סק״א).

והנה בתשובת הרמב״ם (מהדורת פריימן סימן ל״ז) כתב, מאחר שרבותינו תקנו שהש״צ יחזור התפלה כדי להוציא מי שאינו בקי, הילכך עם היות שאין בקהל מי שאינו בקי, לא תהיה חזרת הש״צ ברכה לבטלה בשום פנים, כמו שתקנו חכמים קידוש בבהכ״נ מפני האורחים, ויתחייב כן בכל בתי כנסיות אפילו אין שם אורחים, וכמו שתיקנו גם כן ברכת מעין שבע בעבור המתאחרים לבוא לבהכ״נ, ויתחייב דבר זה תמיד אע״פ 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 קכ״ד). ע״ש. וכ״כ הרשב״א בתשובה (סימן ל״ז ושכ״ג), שרב נטרונאי גאון וחבל נביאים עמו ס״ל שיש לקדש בבהכ״נ, וכבר פשטה הוראה כמותם. והביא ג״כ הראיות מדין חזרת הש״צ גם כשכולם בקיאים, ומדין ברכת מעין שבע בזמן הזה, וסיים, הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם (פסחים סו:). וכן כתב הר״ן (פרק ערבי פסחים בדף כ׳ ע״א מדפי הרי״ף), שגם אנו עכשיו אע״פ שאין לנו אורחים שאוכלים בבית הכנסת, ונקטינן אין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו הכי מנהגינו לקדש בבית הכנסת, שמכיון שהתקינו מעיקרא לקדש משום אורחים, אמרינן שתקנות חכמים תקנות קבועות הן. וכדאשכחן בברכה מעין שבע בליל שבת שהתקינו חז״ל משום העם שבשדות הבאים לבהכ״נ באחרונה. והאידנא כולהו אתו לבי כנישתא, ואע״פ כן אמרינן לה, שכיון דאתקון אתקון. וכ״כ המאירי (פסחים פרק י׳ עמוד ריי״א), ומהר״ם חלאווה (פסחים קא.), ורבי דוד בונפיד (שם). וכן כתב בחדושי הריטב״א (שבת כד:). גם בספר המכתם (פסחים קא.) כתב, שכל תקנה שתיקנו חז״ל, אע״פ שבטל הטעם, התקנה לא זזה ממקומה, כמו בקידוש בבית הכנסת בליל שבת, שאע״פ שאין לנו אורחים שאוכלים שם, וקי״ל אין קידוש אלא במקום סעודה, התקנה לא בטלה. ועוד שבקידוש שבבהכ״נ יש פרסום גדול, וקידוש השם, והודאה לשמו יתברך לברכו 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 רבי דוד אבודרהם (דף מ״ב ע״א). שהקידוש שאומרים בבית הכנסת יש בו פרסום גדול וקידוש השם לברכו ולקדשו במקהלות, ואין בזה חשש לברכה לבטלה, שאע״פ שבטל הטעם, התקנה לא בטלה. ע״ש. וכן כתב בשו״ת הרשב״ץ ח״ג (סימן רמ״ו) 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 אף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה. וכן כתב בשו״ת הרשב״ש (סימן נ״ג), שכבר כתבו המפרשים שאף על פי שאין לנו בזמן הזה אורחים דאכלי בי

אוצר ההלכה

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 בזה"ז הטעם של המאחרים לבית הכנסת, כיון דאתקון אתקון. [וכעין מה שאמרו כיו"ב בירושלמי (פ"ק דכתובות ה"ה), ואע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל. וראה עוד בתוספות (ראש השנה לב:), ובסדר רב עמרם גאון ח"א (דף קל"ט ע"ב), ובשבולי הלקט (סימן מ"ה), והובא בבית יוסף (סוף סימן תכ"ג)]. ע"כ. גם האור זרוע חלק א' (סימן תשנ"ב) כתב, דאע"ג דמעיקרא תקינו לקדושי בבהכ"נ בעבור האורחים, והשתא ליכא אורחים, אע"פ כן הוי עלינו חובה, כברכת מעין שבע שנתקנה מפני שבתי כנסיות שלהם היו חוץ ליישוב, וחששו למתאחרים שישהו יחידים ויבאו לידי סכנה מן המזיקים, אפילו הכי גם אנו אומרים אותה, כיון שתקנוה חכמים, ולא אמרינן ברכה לבטלה היא, ה"נ י"ל לגבי הקידוש בבית הכנסת. ע"ש. וכיו"ב כתב בספר הבתים (הלכות שבת פכ"ט עמוד רי"ח). גם רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (פסחים קא.) כתב, דאע"ג דהשתא ליכא אורחים דאכלי בבי כנישתא, מ"מ 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, דקי"ל לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל. ע"כ. וכן בספר שו"ת מן השמים (סימן כ"ה) כתב, שאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מצוה לקדש בבית הכנסת, משום ברוב עם הדרת מלך. ועוד שיש אנשים שאינם יודעים לקדש קידוש היום בביתם, וכששומעים הקידוש בבית הכנסת מפי הש"צ, נותנים את לבם ולומדים ומקדשים בביתם. וכיו"ב נרות חנוכה שמדליקים בבית הכנסת לפרסומי ניסא, אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן ע"ד) ד"ה אין. ודו"ק.

וכן בקדש חזיתיה להגאון משכנות יעקב מקרלין (סימן צ"ו), שכתב ליישב המנהג, דיוצא י"ח הקידוש בצלותא וכסא, והביא ראיה לזה ג"כ ממ"ש בתענית (כד.), גבי ר' אילפי דאמר משיב הרוח ונשב זיקא, מוריד הגשם ואתא מיטרא, ואמר ליה רבי מאי עובדך, א"ל דיירנא 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 ידי חובת עיקר המצוה. הילכך הוא מנהג נכון מאד. [וכבר העיר בראיה זו המג"א (ס"ס רס"ט), ובמחה"ש שם]. וזהו פירוש הירושלמי (פ"ח דברכות ה"א), במקום שאין יין ש"צ יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם מקדש ישראל ויום השבת. אלמא דלהוציא י"ח קידוש על היין הוי המנהג ולא משום אורחים וכו'. ע"ש. ועיין מ"ש האו"ז (סימן תשנ"ב) על דברי הירושלמי הנ"ל. וע"ע בשיורי קרבן (פסחים פ"י ה"ב), ובמראה כהן פסחים (קיז:). וע"ע בשו"ת בית היוצר (חאו"ח סימן ב' דף ז' סע"א) שכתב ג"כ ליישב המנהג שנהגו לקדש בבהכ"נ, שהוא להוציא את מי שאינו בקי לקדש, ובקידוש של בהכ"נ יוצא י"ח מן התורה, ואפילו מדרבנן יוצאים י"ח, כיון שדעתם לאכול בביתם וכו'. ע"ש. וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה הנד"מ (חאו"ח סימן קכ"ד). ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב חמישאה (סימן י"ז) שכתב, שהואיל והמנהג במדינותינו לקדש בבית הכנסת, אמרתי ליישב בזה מנהגם של ישראל. ועיין בשו"ת תורת רפאל (סימן י'), ובשו"ת אגודת אזוב (סימן א'). ע"ש.

ומצאתי בשו"ת תעלומות לב ח"ג (סימן כ' סעיף ג') שכתב, שאף שלא נהגו אז באלכסנדריא לקדש בבהכ"נ, מ"מ בשמעו כי רבים מן הבאים לבית הכנסת לשמוע אל הרנה ואל התפלה הולכים לבתיהם ואוכלים בלי קידוש, כי רבים עתה עם הארץ שאינם יודעים בשפתם אפילו מלה אחת בלשון הקודש, (וכמ"ש בשו"ת מן השמים סימן כ"ה הנ"ל), לכן עמד ותיקן לקדש בבית הכנסת אליהו הנביא, ובק"ק מנשה, מפני שנמצאים שם רבים שאינם בקיאים לקדש. שעל כל פנים יוצאים בשמיעתם ידי מצות קידוש מן התורה. [וכמ"ש בסידור הרוקח עמוד תרכ"ח, שיש לקדש בבית הכנסת מפני עמי הארץ, שאינם בקיאים לקדש בביתם]. ואע"פ שמרן ז"ל כ' דהנכון כמנהג א"י שלא לקדש בבהכ"נ, האידנא דאחסור דרי, אדרבה למצוה רבה תחשב להנהיג לקדש בבהכ"נ, לצאת י"ח קידוש מן התורה. וכמ"ש רבינו יונה שהובא בהרא"ש. ובתשובת שב יעקב (סימן י"ד). וכן יש לסמוך ע"ד רבינו נסים גאון, וכמ"ש הפוסקים ובחוט המשולש. וחשש ברכה לבטלה ליכא, כיון ששתה המקדש רביעית יין. ע"ש. גם בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סימן נ"ד) נשאל אודות עיר שביטלו מנהגם לקדש על היין בבהכ"נ בפרוץ המלחמה, מחמת חסרון יין, וכעת נחה שקטה הארץ, ואין חסרון יין, האם כדאי לחדש המנהג לקדש בבהכ"נ, או יש לחוש למ"ש בשלחן ערוך (סימן רס"ט), שבזה"ז יותר טוב שלא לקדש בבהכ"נ, והשיב, שהדין פשוט שמחוייבים להנהיג המנהג מחדש לקדש בבהכ"נ, כמו שנהגו בכל תפוצות ישראל, בפולין וברוסיא, בפרט בימינו אלה שיש כמה אנשים שאינם מקדשים כלל בביתם, ויוצאים י"ח מן התורה בקידוש של בהכ"נ, וכדעת רבינו יונה. כי מה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, אינו אלא מדרבנן, לכן מחוייבים להחזיר עטרה ליושנה לקדש בבית הכנסת, מכמה טעמים שכתבו הפוסקים. ע"ש. וגם כרגע נ"ל שו"ת ירך יעקב ובראיתי (בסימן ל"א) שהאריך הרחיב בענין זה, ומסיק ג"כ לקיים המנהג. ואין הפנאי מסכים להתבסם מתורתו. ובאמת שגם מרן בש"ע (סימן רס"ט) לא שלל לגמרי המנהג שמקדשים בבית הכנסת, וגם בש"ע (סוף סימן תפ"ט) כתב, בליל שבת ויו"ט סופרים ספירת העומר, אחר הקידוש שאומרים בבית הכנסת, וכשחל יו"ט האחרון של פסח במוצאי שבת שאז אומרים על הכוס "קידוש" והבדלה בפעם אחת, יש לספור ספירת העומר קודם לכך. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שרידי אש ח"ב (סימן קנ"ז) בשבח המנהג בזמן הזה. והביא דברי המג"א (סימן רס"ט סק"ג), "שאין לבטל המנהג לקדש בבית הכנסת בזה"ז, כי הרבה גאונים יסדוהו". וכתב, שכן נהגו בכל תפוצות ישראל. וכבר כתב רבינו יונה

אוצר ההלכה

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 אני אומר הנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. ומנהג ישראל תורה הוא, והמערער ע״ז אין רוח חכמים נוחה הימנו. וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום.

וכתב מרן הבית יוסף בשם הגהות מיימוניות (הלכות שבת פכ״ט אות מ׳), שהמקדש בבית הכנסת 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 תאכילום, אבל קידוש היום מצות עשה הוא ולא נפקא לן מהתם. עכ״ל. וכתב ע״ז מרן, שאפילו לדברי האומרים שאפילו איסור דרבנן לא ספינן לקטנים בידים, (וכמו שפסק מרן בש״ע סימן שמ״ג) י״ל דבנ״ד כיון שיש מתירים אף לגדולים לשתות בבהכ״נ, [כמ״ש המרדכי (פסחים דף לה ע״א מהספר), בשם רבינו שמואל ששמע כן בשם השר מקוצי. וכ״כ הסמ״ק[18]. והובאו בב״י קודם האמור כאן]. אף שהגדולים נוהגים לאסור, מ״מ לא חשיב איסור כל כך שיאסר להשקותו לקטנים, וכיון 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, בלוך, עמוד ש״ה), לחלק בין לא תעשה להאי עשה דלא אתי מהתם. ע״ש. ולפי דברי מרן הב״י הנ״ל יש ליישב קושית מהר״א בן טאווה בחוט המשולש (סימן ל״ב) בד״ה הנה נתבאר, שהיה תמה על מה שנהגו להטעים לתינוקות, דאמאי לא חיישינן לדילמא אתי למסרך, כמו שאין מברכים על הכוס בליל יוהכ״פ ולהטעימו לתינוקות, דחיישינן דילמא אתי למסרך[19], 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.

ותבט עיני להגאון חקרי לב (חאו״ח סימן ס״ט דף קכ״ג ע״א) שהביא דברי מרן הבית יוסף הנ״ל, וכתב שיש לתמוה עליו מתשובת הריב״ש (סימנים שצ״ג שצ״ד), שהתרעם על מהר״ח גליפפא שהתיר בשנת בצורת להאכיל לקטן גבינות העכו״ם ע״פ 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 הב״י, שהרי שם דעת כמה פוסקים להתיר, כמ״ש הסמ״ג (סימן קל״ב). וכן כתבו בשם רבינו תם, ואע״פ שרבו החולקים ונקטינן כוותייהו, (עיין היטב בבית יוסף יורה דעה סימן קט״ו), לקטן מיהא נימא להקל. אלא ודאי שאין להתיר בכיו״ב. ע״כ. ולפע״ד לק״מ, שמרן הב״י 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 [כדאמרינן (ביבמות ז. וביומא פו.) דאיסור עשה קיל מאיסור ל״ת], 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 אע״פ שיש מקילים אף לגדול. ומלבד כל זה יש מקום להקל בנ״ד, מפני שהטעימה היא בדבר היתר גמור, ורק השעה אוסרתו. וכמ״ש הב״ח (סימן ר״ד) 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 (חאו״ח סימן מ״ה) ד״ה והנה מבואר, אליבא דהש״ך, דרבנן שמו איסור על גוף הדבר. ע״ש. ושוב ראיתי להמגן אברהם כאן (סימן רס״ט) 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 הלכה י׳), שמותר אף לגדול. וכיו״ב כתב המג״א (סימן ק״ו סק״ג), שאע״פ שחייב לחנך הקטנים לתפלה, מ״מ רשאי לתת להם לאכול קודם התפלה, כמ״ש להלן (סימן רס״ט), 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 (סימן רס״ט). וע״ע בשו״ת ארץ צבי תאומים (חיו״ד סימן כ״ב), ובשו״ת שמחת יהודה אליעזר (ס״ס י״ג), ובספר מגן גבורים (סימן ק״ו בשלטי הגבורים אות ג׳), ובמה שכתבתי בשו״ת יביע אומר ח״ד (חאו״ח סימן י״ב אות ט״ו). ובאמת שהמעיין בתשובות הריב״ש (סימן שצ״ד) 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.), אע״פ שאמרתי שכיון שהיתר זה זר להמון והיה טוב להעלימו, מ״מ כדאי הוא הרשב״א לסמוך עליו בשעת הדחק וכו׳. ע״ש. וכן הבינו בשו״ת מהראנ״ח (סימן קי״ב עמוד ת״פ), ובכנה״ג יו״ד (סימן פ״א הגב״י אות נ״ה), שדעת הריב״ש להתיר. [אלא שהחקרי לב שם (בדף קכ״ג ע״ב) כתב לחלוק עליהם, משום דהרשב״א והר״ן יחידאי נינהו. ומ״מ אינו מוכרח בדעת הריב״ש]. ומאחר שהריב״ש צידד להקל אין ממנו שום ראיה נגד מרן הבית יוסף. והגאון בעל מצפה איתן בנחל איתן (הלכות שבת פרק כ״ט) כתב טעם אחר להיתר טעימת התינוקות מכוס הקידוש, על פי דברי התוספות פסחים (פח.) לגבי התינוקות שמאכילים אותם מן הפסח (סוכה דף מב.) אע״ג דהוי שלא למנוייו, משום

הערות וציונים

18. עיין בהגהות סמ״ק (סימן רפ״א אות ג׳). **19.** וכדאיתא בעירובין (מ:). ע״ש.

אוצר ההלכה

דאיכא בהו חינוך מצוה, והכא נמי אף דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, מ"מ איכא חינוך של מצות קידוש דהוי חינוך מצוה. ע"ש. ותנא דמסייע ליה הוא הרדב"ז בשו"ת מכתב יד (סימן ל"ט) שכתב, והטעם שהתירו להטעים מן הקידוש לתינוקות אע"ג 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 מש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סימן יא אות ו). ומשם בארה[20].

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הערה א')

נח) שם יותר טוב להנהיג וכו'. כתב מג"א [סק"ג], וגם במדינתינו נוהגין לקנות וכו'. מיהו בליל פסח אין לקדש על היין, כיון דמעולם לא הוי מנהג לקדש בבית הכנסת, משום שצריך להיות לכל אחד יין לארבע כוסות. (בגדי ישע)

נט) שם יותר טוב להנהיג וכו'. כתב ב"י, ובא"י נהגו שלא לקדש. נ"ב: עיין במאמר מרדכי (בסק"א) במנהג אתריה דידיה, דביו"ט שחל להיות במוצאי שבת שמבדילין בבהכ"נ כו', ואומר כל סדר הבדלה וקידוש כו', ולא מצא רגלים למנהג זה ושאין טעם לישב המנהג. עש"ב. מיהו בליל פסח אין לקדש על היין כיון דמעולם לא הוי מנהג לקדש בבהכ"נ משום שצריך לכל אחד יין לארבע כוסות. עיין בבגדי ישע[21].

(דברי מנחם – הגב"י סק"ב)

ס) שם הגה ונהגו לעמוד וכו'. משמע דכל הקהל על עומדם יעמודו. ומדברי הרב הלבוש משמע דהמקדש לבד עומד. ובארחות חיים (דף ס"ב ע"א [סדר תפלת ערב שבת סימן י"ד]) כתב, שנהגו לעמוד על רגליהם בשעה שמקדש החזן בבית הכנסת, ואמרו ז"ל[22] דמעלי לברכי, כלומר עייפות הברכים. וזה מבואר (בדברי) [כדברי] מור"ם [אות ב'] שכל הצבור עומדים, וכן הביא בספר אליה רבה [סק"ב] משם הכלבו [סימן ל"ה דף ל"ז ע"ג] והמנהיג [הלכות שבת סימן ט"ו]. (ברכי יוסף – סק"ג)

סא) שם הגה ונהגו לעמוד וכו'. פירוש, כל הקהל, וכמ"ש לפנים [סק"ג][23], ודלא כהרב הלבוש. ועתה מצאתי בתשובות הגאונים כ"י (סימן ט"ל) בפירוש שכולם עומדים כדברי מור"ם. וכן כתוב בספר הפרדס בפירוש שכל השומעים יעמדו, ע"ש בשער ט' [אות כ"ד]. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"א)

סב) שם הגה ונהגו לעמוד וכו'. כתב הטור, שש"ץ מקדש וכו'. עמ"ש מור"ם ונהגו לעמוד כו', עמ"ש הברכ"י ז"ל [סק"ג][24] שכל הצבור עומדים, ודלא כהלבוש. ועמ"ש שם בקונטרס אחרון [שיורי ברכה סק"א][25]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

סג) שם הגה ונהגו לעמוד בשעה שמקדשין וכו'. ואמרו רז"ל (דמעיילי) [דמעלי] לעייפות הרגלים והברכים. דרכי משה [אות ב'] וכל בו [סימן ל"ה דף ל"ז ע"ג][26]. (בגדי ישע)

סד) שם הגה ונהגו לעמוד בשעה שמקדשין בבית הכנסת. עיין באר היטב [סק"ד] בשם הכל בו [סימן ל"ה דף ל"ז ע"ג]. ואפשר לומר עוד, דבאמת בקידוש בבית כתוב לקמן (סימן רע"א ס"י) דטוב לישב, והוא משום הסעודה, עיין שם במשנ"ב [סקמ"ו], ולזה כתב דהכא בבית הכנסת, כיון שבזמן הזה אינו מקום סעודה ולא שייך הטעם הנזכר, ולזה טוב יותר לעמוד משום כבוד הקידוש, דבשלמא במקום סעודה מכריע טעם הסעודה את טעם הכבוד, אבל הכא דאין כאן טעם משום במקום סעודה, טוב יותר לעמוד מפני הכבוד. ועיין בארצות החיים (סימן ח' ס"ק ה' - ו') בהמאיר לארץ שם. (זרע יעקב – זלזניק)

הערות וציונים

20. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א חאו"ח סימן ט"ו. **21.** נדפס באות הקודמת. **22.** כ"כ בה"ג (סוף הלכות ציצית עמ' רע"ו). **23.** נדפס באות הקודמת. **24.** נדפס לעיל אות ס'. **25.** נדפס באות הקודמת. **26.** וכ"כ בה"ג (סוף הלכות ציצית עמ' רע"ו).

באר הגולה

ער לומר משנת במה מדליקין. ובו ב' סעיפים:

א [א]נוהגים לומר פרק במה מדליקין, [ב]והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית והוא הנכון: א. טור: ב. ב"י:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' נוהגים לומר וכו'. וכן נוהגים לומר בליל שבת וליל יו"ט אחר תפלת ערבית פיוט יגדל אלהים חי. וכתב הרב מרן החבי"ב ז"ל בספר פסח מעובין (אות קנ"ד) דבית "אלה י"ג עיקרים" כפי הנסחא הכתובה בסדורים לא בא במשקל, ודוחק לישבו. ושמעתי ממורי הרב כמהר"י ן' נעים ז"ל, שהיה אומר דיש לגרוס כך: אלה י"ג יסודי דת משה ועיקרי נבואתו. והמשקל מכוון. (בתי כנסיות)

ב) שם נוהגים לומר וכו'. ונוהגים לומר אחר תפלת ערבית פיוט יגדל אלהים. ועיין מה שכתב מרן החבי"ב בספר פסח מעובין (אות קמ"ה). יע"ש. ומנהגינו לאומרו בין בלילי שבת ובין בלילי יו"ט, אפילו אם חל בחול. והמנהג לכפול הבית של מתים יחיה אל, כמ"ש הרב הנזכר שם (באות קמ"ו). ומ"ש ולא שמעתי הטעם, ואולי כדי לסיים בעיקר תחיית המתים, ואינו מספיק. יע"ש. לי הפעוט נראה פשוט דהטעם הוא כדי לסיים בברוך עדי עד שם תהלתו, ועיין להרשב"ץ בפירוש על ההגדה (דף פ'). (יפה ללב ח"ב – סק"ב)

ג) שם נוהגים לומר וכו'. עיין מה שכתבתי בח"ב (אות ב' דף י"ד ע"ד)[1], ועיין מה שכתב מו"ה פתח הדביר ז"ל בח"א (סימן ן' אות א' דף ע"ב ע"א) משם רבנו יעקב בעל הטורים [סימן נ"א ס"ז] והר"ד אבודרהם ז"ל [ברוך שאמר ופסוקי דזמרה עמ' ס"ג], וחתים עלייהו ז"ל, מבואר מזה כי ענין הכפל אינו אלא הודעה על גמר הענין. יעש"ב. מטעם זה נמי נהגו בפיוט זה של יגדל אלהים לכפול הבית של מתים יחיה, חותמינו לחיים, להודיע על גמר הענין שבו חותמין. והוא תימה על רב חכימין מרן החבי"ב ז"ל [פסח מעובין אות קמ"ו] איך נעלם זה מיניה. (יפה ללב ח"ו קמא – סק"א)

ד) שם נוהגים לומר וכו'. עיין מה שכתבתי בח"ב (אות ב' דף י"ד ע"ד)[2], ובחלק השישי (דף מ"ב ע"א)[3]. ועיין בפירוש הרב המצודות בתהלים (מזמור כ"ד [פסוק ז']) בפסוק "שאו שערים" וגו', כפל הדבר כדרך המשוררים. יע"ש. שהכוונה דהמשוררים כופלים לשירם הבית האחרון. וכדרך שכופלים בזמירות בהללויות פסוק האחרון כל הנשמה תהלל יה וגו'. גם אשו"ר להר"א חזקוני ז"ל בסדר ויחי בפסוק "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין" [בראשית מ"ט, כ"ב] שכתב וז"ל: כך מנהג דברי שירה לכפול הלשון כמו "נשאו נהרות ה' נשאו נהרות קולם" [תהלים צ"ג, ג'], "אנכי לה' אנכי אשירה" [שופטים ה', ג'], ועוד הרבה. ע"ש. וכמו כן נהגו בפיוט השירה הזאת של יגדל אלהים לכפול הבית האחרון, וחותמין בבית של מתים יחיה אל. שיהא חתימה מעין פתיחה יגדל אלהים חי. וכמ"ש "חי חי הוא יודו(ו)ך" [ישעיה ל"ה, י"ט], כי לא המתים יהללו יה, כי אם חי אל חי וכמ"ש בריש א"ז. (יפה ללב ח"ז – סק"א)

ה) שם נוהגים לומר פרק במה מדליקין. אמרו הגאונים דתקינו לאומרו כדי להמתין מאן דלא מצלי, משום סכנתא דבי שמשי דשכיחי מזיקין. ארחות חיים דף ס"ב ע"א [סדר תפלת ערב שבת סימן ט"ו]. (ברכי יוסף – סק"א)

ו) שם נוהגים לומר פרק במה מדליקין. היינו אחר תפלת ערבית כדכתב להדיא בספר החסידים (סימן קנ"ד), אחר התפלה (ר"ל תפלת ערבית) תיקנו וקבעו לומר במה מדליקין בבית הכנסת וכו'. ע"ש. וכן משמע ממה שכתב הבאר היטב (סק"א) בטעם הדבר. ע"ע. וזהו כי גמ"ר חסיד מרן ז"ל, והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. כי מסוף דברך ניכר ראש דברך, דהיא אמרת לאחר תפלת ערבית כדפרשית. וזה ברור. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"א)

ז) שם נוהגים לומר פרק במה מדליקין וכו'. כתב ב"י (דף קע"ה ע"ג שיטה מ"ח), נראה מדבריו שהיו נוהגין לאמרו אחר תפלת ערבית וכו'. נ"ב: ונראה מדבריו שנוהגים לומר קידוש קודם, ואחר כך פרק במה מדליקין. וכן כתב הר"ד אבודרהם ז"ל [סדר מעריב של שבת עמ' קנ"ג] שנהגו במקומותיו. אבל רש"ל ז"ל בתשובה (סימן פ"ה) כתב, שראוי לומר פרק במה מדליקין קודם הקידוש. (כנסת הגדולה – הגב"י)

ח) שם נוהגים לומר פרק במה מדליקין וכו'. במג"א (סק"א) אחר תיבות וכתב הב"ח שיאמרוהו אחר הקידוש כו'. נ"ב: עיין בספר אבן שהם (סימן ו'). (חדושי הגהות)

ט) שם נוהגים לומר פרק במה מדליקין וכו'. בבאר היטב (סוף סק"א) אחר תיבות וכתב הב"ח כו' וכן משמע בטור. מג"א [סק"א]. נ"ב: ולכאורה תמיה על מנהגינו שאומרים במה מדליקין קודם הקידוש. ונ"ל דסומכים בזה על שו"ת רש"ל [סימן פ"ה] שמביא בספר אליה רבה [סק"א] שכתב, דראוי לומר קודם קידוש, שהרי במה מדליקין הוא נגד הנר, ונר קודם לקידוש היין. ואף כי האליה רבה חולק עליו. ע"ש. אבל כנראה היה אז נעלם ממנו שכ"כ גם הפרישה [אות א'] כדעת רש"ל, הביאו גם הפמ"ג באשל אברהם כאן. וצ"ע. (חדושי הגהות)

הערות וציונים

1. נדפס באות הקודמת. 2. נדפס לעיל אות ב'. 3. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

י) שם נוהגים לומר וכו' והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. כתב ב"י (שיטה ן'), יותר נכון לאמרו קודם כמנהג בני ספרד וכו'. נ"ב: וכ"כ הר"ד אבודרהם ז"ל [סדר מעריב של שבת עמ' קנ"ג], ועיין בספר חסידים (סימן קנ"ד). (כנסת הגדולה – הגב"י)

יא) שם נוהגים לומר וכו' והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. טעמו ז"ל ביאר בב"י, משום דבפרק זה יש הרבה דיני הדלקה ושלשה דברים שצריך אדם לומר ערב שבת עם חשיכה, וע"י קריאתו יזכור כל זה ויזהיר עליהם. אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת יש לו שיזכור, הרי אין בידו לתקן מעתה. וכתב על זה הרב תוספת שבת ז"ל (סק"א) וז"ל: ואנן לא חיישינן לזה, לפי שאין אנו נוהגין להדליק בשמנים ופתילות אלו. מג"א [סק"א]. ואין זה מספיק, דהא לדעת הטור אם כרך שמן פסול על גבי פתילה פסולה, אסור להדליק. ע"כ. ודברים ככתבן לא זכיתי להבינם, מה ענין דין זה דכתב הטור סימן רס"ד, דר"ת ורוב הפוסקים סבירא להו לאסור למנהג אשכנז שאין מדליקין אפילו בחול בשמנים ופתילות הפסולים, לא בפני עצמה ולא בכריכה. ואולי דכוונתו לומר דלא מפני שלא נהגו להדליק בשמנים ופתילות אלו יש למנוע אמירת הפרק קודם ערבית, דאין הטעם תלוי בהדלקה בשמנים ופתילות הנמשכים יפה, דהא אשכחן דאפילו דנמשכים אין להדליק בהם, כגון כרך שמן פסול ופתילה פסולה דאסר רבנו הטור ז"ל. ואפשר דטעם כל הגאונים הללו דאסרו, משום דמשמע להו דכי אסר תנא דמתניתין להדליק בשמנים ופתילות אלו היינו בכל גוונא, או דגזרינן הא אטו הא. וא"כ כשאין קורין המשנה, אפשר דתיסק אדעתייהו כדעת היש מפרשים דתכלית האיסור משום דאין נמשכין יפה, ואתו למשרי שמן פסול בפתילה פסולה כשנמשכין. אבל כשקורין המשנה ידעו דסתמא אסרו חז"ל, ומשמע אפילו בכורך דנמשך יפה. והוא דוחק גדול בדבריו, וגם הסברא מצד עצמה ליתא, דהא אכתי יש לחוש, גם אם יקראו המשנה שיסברו כהיש מתירין, דהמשנה לא אסרה אלא כשזה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

ובני בכורי הי"ו ההוא אמר, דכוונת הרב תוספת שבת אינו אלא להקשות על עיקר טעמו של מרן ב"י המובא בלשון המג"א שהעתיק הוא ז"ל, דטעם אמירתו קודם ערבית היינו משום דבזה הפרק נאמרו דיני הדלקה, איזה שמנים כשרים ואיזה מהם פסולים. על זה קשה דאין טעם זה מספיק, דאם אמירתו כדי לידע הדינים, לא יספיק לנו אמירת הפרק, דהא לדעת הטור בכרך שמן פסול בפתילה פסולה אסור להדליק, וזה לא נתבאר באותו פרק, דהא דעת היש מתירין הוא דלא אסרה המשנה אלא האי לחודיה והאי לחודיה, כמ"ש הטור ז"ל בשמם, ואם הקריאה היא כדי לידע הדינים, היה לנו לקרות כל דיני הדלקה, גם אותם שאינם מוזכרים באותו פרק, לכך מייתי טעמא אחרינא, מפני המאחרים לבוא. אלו דבריו הי"ו, וגם זה לא פלט מהדוחק, דאם כדבריו לא היה לו להכניס דברי הרב מג"א ז"ל בין הדבקים, אלא להביא טעם מרן ז"ל ולכתוב עליו דאינו מספיק. ופשט דבריו נראה דבא להקשות על הרב מג"א ז"ל.

ועיין בספר החסידים (סימן קנ"ד) שכתב, אחר תפלת ערבית תיקנו וקבעו לומר במה מדליקין, כלומר קיימתי מה שבזאת המשנה, וזהו מנהג אשכנז. והגאון מהר"ר יעב"ץ ז"ל בסדור עמודי שמים (דף של"ח ע"ב) קילס מנהגינו, אולם בספר מור וקציעה סימן זה משוי נפשיה הדרנא, וכתב, שבסדור עמודי שמים נפתה לבי לדברי מרן ב"י, ואחרי שובי נחמתי, ונ"ל לתת טעם לאבותינו האשכנזים שקבעוהו אחר התפלה, להזכיר את העם חומר איסור הטיית הנר בשבת וכו'. ע"ש. ועיין להרב המגיה ז"ל בחק לישראל יום ד' סדר (מסעי) [דברים] ששם הובאו דברי ספר החסידים הנזכר ביוסף לחק, וכתב שם בהגה, דבמור וקציעה משבח מנהגינו. ועיין ברית עולם. ע"ש. ועמו הסליחה דנתחלף לו בין סדור עמודי שמים לספר מור וקציעה, ואדרבא במור וקציעה חזר בו וכתב דמנהג האשכנזים והמוסתרעבים עיקר. ומה שציין ספר ברית עולם לא מוכח מידי, כיע"ש.

(פתח הדביר ח"ג – סק"א)

יב) שם נוהגים לומר וכו' והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. כתב ב"י, אבל אחר תפלת ערבית [מה תועלת] כו'. עמ"ש הב"ח ליישב מנהגם, ועמ"ש על דבריו הרב מאמר מרדכי (בסק"ב). (דברי מנחם – הגב"י סק"א)

יג) שם נוהגים לומר וכו' והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. כתב בספר כרם שלמה, דהספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. ובביאור הגר"א [סק"א] כתב דהוא הנכון, דלאח"כ מאי נפקא מינה. עכ"ל. וכתב עוד בכרם שלמה, דאין אומרים במה מדליקין בבית אבל, עיין ב"י ביו"ד (סימן שצ"ג [ס"ד]). וכ"כ בספר תוספת שבת [סק"א], שאין אומרים במה מדליקין בבית אבל, כמו מגן אבות בסימן רס"ח [ס"י], דליכא טעמא (דמארחין) [דמאחרין]. ע"ש.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

יד) שם נוהגים לומר וכו' והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. עיין מג"א [סק"א] דבמדינות אלו אין חוששין לזה. וכ"כ בש"ע התניא להמהרש"ז זצ"ל [ס"א] וז"ל: אבל במדינות אלו אין חוששין לזה, אלא אומרים אותו אחר התפלה, כדי שמי שאיחר לבוא לבהכ"נ יסיים תפלתו בעוד שהצבור אומרים אותו. ואני תמה מזה על בעל חיי אדם שכתב בהלכות תפלת מעריב (כלל ל"ד סימן י"ב), מנהג בכל ישראל שאומרים אחר קבלת שבת קודם תפלת ערבית פרק במה מדליקין. ע"ש. והלא מנהגנו לאומרו אחר תפלת ערבית. (ילקוט הגרשוני – סק"א)

טו) שם נוהגים לומר וכו' והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. המנהג לומר פרק במה מדליקין, והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית, והוא המנהג הנכון. מרן בש"ע (סימן ע"ר סעיף א'). ואולם הגאונים כתבו לאומרו אחר הקידוש שאומרים בבית הכנסת, כדאיתא בספר העתים (עמוד קע"ז). וכ"כ בסדר רב עמרם גאון ח"ב (דף י"ג ע"ב), "ולאחר שמקדשים בבית

אוצר ההלכה

הכנסת אומרים פרק במה מדליקין עד סופו". וכן הוא בסידור רש"י (סימן תפ"ב). וכ"כ הרוקח (סוף סימן נ'), ור"י החסיד בספר חסידים (סימן קנ"ד), והטור (סימן ע"ר). וכתב על זה מרן הב"י, שנראה מדברי הטור שהיו נוהגים לאומרו אחר תפלת ערבית. וכן הוא המנהג אצל האשכנזים. אבל יותר נכון לאומרו קודם ערבית, כמנהג בני ספרד, שעל ידי קריאה זו יזכור שלשת הדברים שצריך לומר בתוך ביתו ויזהיר עליהם. אבל אחר שהתפלל ערבית מה תועלת יש לו שיזכרם, הרי אין בידו לתקן מעתה. עכ"ל. אולם נראה שדעת הגאונים כמ"ש הכלבו (סוף סימן ל"ה), וז"ל: ואמרו הגאונים, שתיקנו לומר פרק במה מדליקין, כדי להמתין למאן דלא צלי, משום סכנה דבי שמשי דשכיחי מזיקים, ומיהו י"ל שתיקנוהו כדי להזכיר פיסול שמנים ופתילות, ושאר הלכות שבת. ע"כ. ובארחות חיים (דף ס"ב ע"א אות ט"ו) 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 שמשי דשכיחי מזיקים וכו'. ע"ש. (וכן הובא בספר ברכי יוסף סימן ע"ר סק"א[4]). וכן כתב בספר המחכים (עמוד י"ט). וכתב בש"ע הגר"ז (סימן ע"ר ס"א), שזהו הטעם של מנהג האשכנזים לומר פרק במה מדליקין אחר תפלת ערבית, מפני שעיקר התקנה היתה להמתין למי שאיחר לבא לבית הכנסת, כדי שיוכל לסיים תפלתו בעוד שהצבור אומרים אותו. ע"ש. (וע"ע בספר מור וקציעה סימן ע"ר). והנה בספר העתים (עמוד קע"ז) 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 שמשי 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 (סימן תפ"ב). ופשט הדברים דקאי על הקידוש שבבית הכנסת, והוא מעין מה שאמרו בגמרא (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 ח"ב (דף י"ד ע"א)

במגן האלף שם כתב להשיב על דבריו. ע"ש. ודו"ק.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה א')

טז) שם לומר פרק במה מדליקין. נשאלתי אם נוהגין לומר במה מדליקין בשבת בבית אבל. תשובתי, הנה באמת בש"ע או"ח סימן ר"ע אינו מזכיר מזה כלל שלא לאמרו, אלא בסימן רס"ח ס"י ברכות מעין שבע דאין אומרים בבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו נזקין. אך ראיתי בבאר הגולה ביו"ד (סימן שפ"ד [אות ו']), שכתב בשם הב"י (סימן שצ"ג [ס"ד]) דמביא בשם הכל בו [סימן ק"ד דף פ"ח ע"א], בתפלת ערבית של שבת אצל האבל אין אומרים ברכה אחת מעין שבע ולא במה מדליקין. אך צריכין לבוא לידי כוונת הב"י בש"ע, מדוע מביאו לענין ברכת מעין שבע ולענין במה מדליקין השמיט להביאו. ונראה לענ"ד, דהנה לכאורה בזה דלא יאמרו בבית אבל במה מדליקין הוא מילתא בלא טעמא, ונלענ"ד לתת טעם לדבר על פי מה דמביא הכל בו עצמו בסימן ל"ה [דף ל"ד ע"ג], וז"ל: ואח"כ אומר במה מדליקין, ואמרו הגאונים ז"ל, דתיקנו לאמרו כדי להמתין מאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמשי דשכיחי מזיקין, וי"ל דלכך תקנו אותה כדי להורות פסול שמנים ופתילות ושאר הלכות שבו כו'. ע"ש. וא"כ י"ל במקום שנהגו שלא לאמרו במה מדליקין בבית האבל, הוא משום דתפסו לעיקר טעם אמירת במה מדליקין כמו שכתבו הגאונים, כדי להמתין מאן דלא מצלי כו', וא"כ הוא דומה לברכת מעין שבע דאין אומרים בבית האבל משום דלא שייך האי טעמא, הכי נמי אין אומרים במה מדליקין משום דלא שייך האי טעמא. ולפי זה לאו דוקא בבית אבל, אלא אף בבית חתנים ובכל מקום שמתפללין בביתם במנין, דאין לומר במה מדליקין כמו שאין אומרים ברכות מעין שבע. והרי אנן לא נהגינן הכי, ועל כרחך משום דאנן תפסינן לעיקר טעם דבמה מדליקין כדי להורות פסול שמנים ושאר הלכות, וא"כ גם בבית אבל יש לאמר, ולהכי השמיט הב"י בש"ע לדינא דכל בו לענין במה מדליקין. והנה המג"א כתב ריש סימן ר"ע, במה שכתב הב"י דהספרדים נהגו לומר במה מדליקין קודם תפלת ערבית, וכתב המג"א וז"ל: קודם תפלת ערבית, כדי שידעו במה מדליקין, וצריך לומר לפי שלא נהגו להדליק במדינות אלו בשמנים ופתילות אלו, אין חוששין לזה. ומה שאומרים אותו, כתב במנהגי מהר"א קלוייזנר [סימן מ"ז אות א'], כדי שאם איחר לבוא לבית הכנסת יסיים תפלתו בעוד שאומרים אותו, ולכן אין אומרים אותו בשבת חול המועד שאין מאחרין כל כך, דאין עושין מלאכה כל כך. עכ"ל. ולפי דבריו לדידן אין לאמרו בבית אבל ובית חתנים. ולפענ"ד זה אינו, דהרי הכל בו כתב ג"כ דאומרים במה מדליקין אחר התפלה, ואפ"ה כתב, דאמרו הגאונים דתקנו כדי להמתין כו', "וי"ל דלכך תקנו אותה כדי להורות פיסול שמנים ושאר הלכות שבו". הרי אף להאי טעמא כדי להורות הלכות אומרים אחר התפלה, והכי נמי לדידן. והטעם שאין אומרים אותו בשבת חול המועד, י"ל כמו שכתב הב"י, דאין אומרים ביו"ט שחל להיות בערב שבת, משום דביו"ט אין טרודים כל כך בשום דבר כי אם בבישול והדלקה, ואין צריך להזהירם כמו בשאר ערבי שבתות. ע"ש. והכי נמי י"ל בשבת חול המועד (י"ל) האי טעמא, דבחול

המועד אינם טרודים כל כך ואין צריך להזהירם, וק"ל.

(גור אריה יהודא – סימן קכ"ה)

הערות וציונים

4. נדפס לעיל אות ה'.

אוצר ההלכה

יז) שם לומר פרק במה מדליקין. כתב מרן ז״ל בב״י יו״ד סימן שצ״ג [ס״ד], וז״ל: וכתב הכלבו [סימן קי״ד דף פ״ח ע״א], אבל תוך שבעה לא יצא מפתח ביתו ואפילו בשבת, אבל מתפללין בביתו וכו׳. וגם בתפלת ערבית של שבת אין אומרים ברכת מעין שבע ולא במה מדליקין. ע״כ. ולכאורה קשה, למה השמיט דין זה כאן באורח חיים ולא כתבו לא בב״י ולא בש״ע, ומאי שנא מדין ברכת מעין שבע שאין לאומרה בבית האבל שכתבו לעיל סימן רס״ח [ס״י] בב״י משם ספר המנהגות שהביא הגאון מהר״י אבוהב ז״ל, ומשם הריב״ש ז״ל [סימן מ׳], וגם פסקו בש״ע שם סעיף י׳. ולומר דלא ראה דברי הכלבו ז״ל הנזכרים עד שסידר חיבורו ביו״ד הוא דוחק גדול, דכל רז לא אנס ליה.

מיהו יש ליישב דבאמירת פרק זה איכא חילוק מנהגים בין האשכנזים להספרדים, כמבואר בב״י וכדכתיב[נא] באות א״ב[5], דהספרדים אומרים אותו קודם ערבית, והאשכנזים אחר העמידה. ומרן ז״ל כתב דמנהג ספרד הוא הנכון, דע״י קריאת הפרק יזכור דיני הדלקה, ושלשה דברים שצריך אדם לומר, ויזהיר עליהם, וכיון שעדיין לא התפלל ערבית יוכל לתקן מה שלא נתקן. אבל אחר שהתפלל ערבית שלא יוכל לתקן שכבר קבל שבת, מה תועלת באמירתו. וגדולי אשכנז טענו שאין אמירתו לתועלת זה, אלא שאם יתאחר אחד לבוא לבהכ״נ שיגמור תפלתו, ויצא יחד עם הצבור ולא יסתכן. ע״ע. וכטעם אמירת ברכת מעין שבע. והשתא נראה, דלכך מרן ז״ל גבי ברכת מעין שבע דהטעם לכ״ע מפני יחיד המתאחר, כתב בסימן רס״ח שלא לאומרה בבית חתנים ובבית האבל, דליכא טעמא דמאחרין. מיהו גבי אמירת פרק במה מדליקין, דלדידיה הטעם הוא שיזכור דיני הדלקה, הרי לפי טעם זה אין לחלק בין בית האבל לבהכ״נ, ואין למנוע אמירתו. ולכך הגם דביו״ד העתיק בב״י דברי הכלבו כצורתן מפני שאר הדינים האמורים שם, מ״מ כאן באו״ח כשבא לכתוב בפרטות דין אמירת פרק במה מדליקין, השמיט דין הכלבו מהטעם הנזכר. ועיין להרב תוספת שבת ז״ל (סק״א) ולהגאון מהר״ב פרענקיל ז״ל בנימוקיו בסימן זה.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ג)

יח) שם לומר פרק במה מדליקין. הנה בספר ארחות חיים ח״ב (עמוד תק״פ [הלכות אבל סימן י״א]) 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״ש. ובב״י ([יו״ד] סוף סימן שצ״ג) הביא מהכל בו [סימן קי״ד דף פ״ח ע״א], שאין לומר פרק במה מדליקין בערבית של ליל שבת. ומרן השמיטו מהשלחן ערוך, ונראה שטעמו משום דס״ל דהארחות חיים והכל בו לשיטתם, שהתקינו לאומרו בשביל המתאחרים לבא לבית הכנסת, שלא יבואו לידי סכנה, כמו הטעם של ברכת מעין שבע. הילכך כשם שאין לומר ברכת מעין שבע, דלא שייך טעמא דמתאחרים, הוא הדין לפרק במה מדליקין. מה שאין כן למנהגינו, שהטעם לאמירת במה מדליקין כדי שיזכור דיני הדלקה, יש לאומרו גם בבית האבל. ע״ש. וכ״כ בפתח הדביר ח״ג (סימן ע״ר סק״ג)[6]. וכן העלה הגר״ש קלוגר בשו״ת טוב טעם ודעת מהדורא תליתאה (ח״ב סימן רי״ט). ע״ש. והגאון הר״ב פרנקל (באו״ח סימן ע״ר) כתב, שהטעם של הכל בו שכתב שאין אומרים במה מדליקין בבית האבל, משום דקי״ל בברייתא במועד קטן (כג.), שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. ע״ש. ולפע״ד פרק במה מדליקין הוי כפרק איזהו מקומן ובברייתא דר׳ ישמעאל, דהוי בכלל סדר תפלה, שכיון שכל הטעם שמתפללים בבית האבל נעשה למנוחת הנפטר ולנחת רוח ועילוי נשמתו, כמ״ש הרמ״א בהגה (סימן שפ״ד ס״ג), והוא ע״פ הגמרא (שבת קנב:). וע״ע בתשובת רב פלטוי גאון בספר מאה שערים לר׳ יצחק בן גיאת ח״ב (עמוד ס״ז), ובתשובת הגאונים שערי צדק (סימן ו׳ דף כ׳ ע״א), ובארחות חיים ח״ב (עמוד תקע״ט) בשם בעל האשכול, ובספר מעבר יבק (עתר ענן הקטורת פ״א). הילכך כל מה שנסדר לנו בסדר התפלה נחשב לכבוד ולנחת רוח הנפטר. וכמ״ש כיו״ב המחזיק ברכה (או״ח סימן תרפ״ג), ואין בזה משום מה שאמרו במועד קטן (כג.), שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. וכ״כ הגרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ג (חיו״ד סימן ל״א), ואף דקי״ל שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, מ״מ המנהג הפשוט והמפורסם הוא לומר משניות ושמועה ואגדה בבית האבל, וצ״ל שכיון שכוונתם לעילוי נשמת הנפטר אין בזה חשש כלל. ע״ש. וסיוע לדבריו ממ״ש בשו״ת מהר״י בן מיגאש (סימן מ״ז), והנימוקי יוסף (בבא קמא טז: [ו: ד״ה ישיבה]) ובשו״ת הרדב״ז ח״א (סימן רכ״ד), ובב״י יו״ד (סימן שד״מ [סי״ז]) בשם מהר״י אבוהב. ע״ש. ובלאו הכי הא מסיים בברייתא דמועד קטן (כג.), אמרו עליו על רבי חנינא בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל, וקי״ל הלכה כדברי המיקל באבל, אפילו יחיד במקום רבים, (כדאיתא במו״ק יח.). וכל שכן הכא דהוי מעשה רב. וכ״כ בשו״ת פאר עץ חיים ח״ג בדיני ט׳ באב (סימן כ״ד דף ח׳ ע״ג), שהלכה כר״ח בן גמליאל דמעשה רב וכו׳. ע״ש. וכן ראיתי בחידושי הרש״ש (מועד קטן כג.) שכתב, לכאורה היה נראה לפסוק כר׳ חנינא בר גמליאל לומר שמועה ואגדה בבית האבל, דהא קי״ל הלכה כדברי המיקל באבל, וגם מעשה רב. ולכאורה כן נראה מדברי הרי״ף [שם יד.] והרא״ש [שם פ״ג סימן מ״ה] שהביאו הא דאמרו עליו על ר׳ חנינא בר גמליאל. וכן נראה מפסקי התוס׳ ([שם] סימן [קכ״א] [קכ״ב]), וכן נוהגים להקל. ומצאתי להרמב״ן בתורת האדם שמפרש הא דאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, דקאי אירישא, חכם ואב בי״ד ונשיא שמת בתי מדרשות בטלים. ועל זה אמרו שאין שמועה ואגדה בבית מדרשו של האבל. ובזה מיושב המנהג אף לתנא קמא. ע״כ. ועיין מש״כ בספר מאור ישראל (מועד קטן כג.).

הערות וציונים

5. נדפס לעיל אות י״א ולקמן אות כ״ה. **6.** נדפס באות הקודמת.

סימן ער סעיף א

אוצר ההלכה

מסקנא דדינא, שהנכון לדידן שיש לומר במה מדליקין בבית האבל. וכן העלה בשו"ת גור אריה יהודה (חאו"ח סימן קכ"ה)[7]. וכן הובא להלכה בשו"ת זכר יהוסף (חאו"ח סימן פ"ח) בד"ה והנה בשבולי הלקט וכו'. ע"ש. ואע"פ שבשו"ת תשורת שי (ח"א סימן תרי"ד) לא כתב כן, מ"מ נראה שהעיקר כמו שכתבנו. וכן העלה ידידנו הגרא"י ולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג (סימן נ'). ע"ש.

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ג')

יט) שם פרק במה מדליקין. כתב הטור (דף קע"ה ע"ב שיטה י'), ונוהגין לומר משנת במה מדליקין כו'. נ"ב: יש אומרים שמשנת במה מדליקין מותר ליחיד לאומרו מפני שמזהיר על ענינו[8], מהר"א ירושלמי ז"ל במחזור רומנייא.

(שיירי כנסת הגדולה – הגה"ט סק"א)

כ) שם פרק במה מדליקין. לענין אי שרי לקרות פרק במה מדליקין לאור הנר יחידי, ואם יש חילוק בזה בין כשאומר מבעוד יום לכשאומר אחר שחשכה, ובין אם האומר הוא מבין מה שמוציא בשפתיו לאם הוא עם הארץ, עיין לקמן בסימן ער"ה סעיף ז' ומה שכתבתי שם בעניותי באות ד' וה' בס"ד. (פתח הדביר ח"ג – סק"ד)

כא) שם פרק במה מדליקין. כתב הטור ונוהגין לומר משנת במה מדליקין כו'. עמ"ש השיירי כנסת הגדולה בהגה"ט [סק"א][9] משם מהר"א ירושלמי, דיש אומרים שמשנת במה מדליקין מותר ליחיד לאומרה כו'. עיין מה שכתב בביאור דבריו הרב מאמר מרדכי (בסק"א)[10]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

כב) שם במה מדליקין. לשון הטור, לפי שיש בה דין הדלקה ושלשה דברים שצריך לומר בתוך ביתו כו'. מעשה שנשאלתי, שאשה אחת אפאה חלות של שבת בעד חברתה, ושלחה החלות ע"י שליח למסרם לחברתה, והיא לא הפרישה מהם חלה שלא ברשות חברתה, והשליח הוא דעווית, והלך אנה ואנה והיה זמן הליכות בבית הכנסת. ושאלוני מה לעשות, שמא לא יביאם עד ליל שבת, כאשר היה באמת. והשבתי שתפריש חלה מיד, שתלוש עיסה בכדי החלה, ותפריש על החלות שכבר נאפות. ואף שאין מפרישין שלא מן המוקף, מ"מ לצורך שבת מפרישין שלא מן המוקף, מעובדא דר' ינאי [יבמות צג.] הוה ליה האי אריסא, דהוה מייתי לי[ה] כנתא דפירי כל מעלי שבתא, ההיא יומא נגה ליה ולא אתא, שקל ועישר מפירי דביתיה עלייהו, אע"ג דעדיין לא אתא. אתא לקמיה דרבי חנינא, א"ל שפיר עבד(י)ת, דכתיב גבי תרומות ומעשרות, "למען תלמ(ו)ד ליראה את ה' אלהיך" וגו' [דברים י"ד, כ"ג], אלו שבתות וימים טובים, שלא יבטל עונג שבת, פירוש, ויתרום אף שלא מן המוקף. (עיין בתוספות יבמות דף צ"ג ע"ב ד"ה אלא לאו כו'. וי"ל דהכא בתרומות פירות דרבנן התירו שלא מן המוקף משום עונג שבת). ואף דקיי"ל [יו"ד סימן שכ"ג] דחלת חוץ לארץ אם שכח אוכל והולך ומשייר ומפריש ממנו חלה, ואם כן יכול לפרוש מהם במוצאי שבת, מ"מ יש לחוש שישכח ונמצא אכל טבל. וטוב יותר להפריש שלא מן המוקף, שהוא מותר מן התורה, ויהיה זריז ומקדים למצוה. שוב מצאתי כן בים של שלמה על יבמות [פרק י' סימן כ"ד] הנדפס מחדש שפסק כן בפירות. ונ"ל דה"ה בחלת חוץ לארץ דרבנן, דלא בעינן מן המוקף, מדשרי אוכל והולך ואחר כך מפריש. וכן איתא בהדיא בב"י בפנים ביו"ד סימן שכ"ג ד"ה ואינה טובלת כו', ונ"ל דוקא בשבת אוכל והולך כו', אבל כשעדיין קודם שבת אין לסמוך על זה, דלמא ישכח. על כן יפריש קודם שבת מעיסה קטנה העודפת קצת יותר מחלה, כדי שיהיה שיריים ניכרים. (אדני פז)

כג) שם במה מדליקין. מי שקיבל עליו ללמוד מסכת שבת [בכל שבת], ואח"כ קיבל עליו ללמוד בכל יום ח"י פרקים משניות, ואירע לו בשבת ללמוד מסכת שבת, מסיק בסמא דחיי [יו"ד סימן ט'] דקריאה אחת עולה לזה ולזה. וכן הסכים הרב בית יאודה [בתשובה ח"א סימן י"ט]. עיקרי ד"ט (סימן י"ב חאו"ח סעיף ד', ובחיו"ד סימן (י"ב) [כ"ג ס"כ]). עיין בספר בית לוי [אות ע"ב] שנדפס על קונטרס נועם מגדים [סוף סימן ט'] שכתב, מה שכתב במוסגר בספר נועם מגדים, דאבל לא יאמר שלום עליכם כיון שהוא שרוי בצער. והוא הקשה עליו וז"ל: לענ"ד צ"ע, וכי יגרע זאת מאומר לחבירו שלום עליכם, דמבואר ביו"ד (סימן שפ"ה סעיף ג') דאבל נותן שלום לכל אדם. ע"ש. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

כד) שם והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית. מרנא בשיירי [כנסת הגדולה] הגב"י [סק"א][11] הביא, דהחזיק במנהג עירנו אזמיר יע"א לומר במה מדליקין אף ביו"ט שחל להיות בערב שבת, ובחול המועד שחל להיות בערב שבת. ומזה נמשך בק"ק פורטוגאל יב"ן, דאומרים במה מדליקין וקדיש דרבנן אחר סיום פרקא. מה שאין נוהגין בשאר בתי כנסת ולא בבתים שמתפללים, כי אם מעט מזער דתפסו מנהג זה, דעל הרוב חפצים בקצרה ולמהר לצאת. אך בפיוט יגדל אלהים היה להם לתפוס כסברתו של מרן החבי"ב זיע"א בספרו פסח מעובין [אות קמ"ה]. ועיין מ"ש בספרי הקטן חיים לראש [דף ל"ז ע"א אות ח'], ובנוסח מתים יחיה אל ברוב חסדו עי"ש מ"ש בעזר אלהים חיים. ועיין למוה"ר בתי כנסיות[12] במשקל בית אלה י"ג עיקרים ע"ד מוה"ר פסח מעובין. יע"ש. (רוח חיים – סק"א)

כה) שם והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית וכו'. לדידן בני ספרד דהנוהגין לאומרו אומרים אותו קודם ערבית, כמ"ש מרן ז"ל, לא נתבאר בדבריו באיזה מקום אומרים

הערות וציונים

7. נדפס לעיל אות ט"ז. **8.** ר"ל שמותר ליחיד לאומרו לאור הנר ולא חושש שמא יטה. מאמר מרדכי (סק"א). וכ"פ מרן הש"ע (סימן ער"ה ס"ז). **9.** נדפס לעיל אות י"ט. **10.** ראה הערה 8. **11.** נדפס לקמן אות ל'. **12.** נדפס לעיל אות א'.

אוצר ההלכה

אותו. דלפי המודפס בכל הסדורים יש לאומרו אחר מזמור לדוד קודם לכה דודי, שבסדר זה הדפיסוהו. וגם הגאון מהר״ר יעב״ץ ז״ל במחזור שלו עמודי שמים (דף של״ח ע״ב) דהתם קאי כשיטת מרן ז״ל ואודי למנהג הספרדים, הדפיס במה מדליקין קודם לכה דודי. ואילו מנהג קצת קהלות, לאומרו אחר סיום פיוט לכה דודי קודם מזמור שיר ליום השבת. וכבר הזכיר חילוק מנהגים אלו מר אהובינו מעלת הרב כמהרח״א אדאדי נר״ו בספרו הבהיר השומר אמת (סימן ל״ד אות א׳ דף ס״ז ע״א) דמנהג בעירו לאומרו אחר לכה דודי, והר״ד אבודרהם ז״ל [סדר מעריב של שבת עמ׳ קנ״ג] כתב, שיש לאומרו בין מנחה למעריב, והוא הנכון. ובארץ הצבי נהגו לאומרו בין מזמור לדוד לפיוט לכה דודי. והרב חיד״א ז״ל בברית עולם (דף צ״ו [סימן קנ״ד]) כתב דזה מנהג ספרד. ע״ש.

וחזיתיה להרב חיי אדם ז״ל (כלל ל״ד אות י״ב) שכתב, דמנהג בכל ישראל שאומרים אחר קבלת שבת קודם תפלת ערבית פרק במה מדליקין, והטעם עיין בש״ע סימן ע״ר. עכ״ל. ולכאורה קשה, דלפי מ״ש מרן ז״ל לעיל סימן סג״ר סעיף י׳ קבלת שבת לדידן היינו אמירת מזמור שיר ליום השבת דהוי כברכו לדידהו, א״כ קשה תרתי, חדא דלא מצינו מנהג זה בשום מקום, שאין מי שיאחר אמירתו עד אחר מזמור שיר ליום השבת, אלא או קודם פיוט לכה דודי או אחריו. ותו דלפי טעם מרן ז״ל שנתן למנהג שאומרים אותו בשעה שיוכל לתקן את אשר עותו, מה שאין כן אחר ערבית שאין בידו לתקן, א״כ אם אומרים אותו אחר שקבל עליו שבת, אכתי לא הועיל כלום באמירתו, שהרי נאסר במלאכה. ואפשר ליישב. ותחילה נאמר דהמנהג לקרות הפרק אחר פיוט לכה דודי נראה עדיף, והוא כמ״ש הרב ב״ח ז״ל, ופסקו הגאון מהר״ר שניאור זלמן ז״ל בש״ע שלו (סעיף ב׳) וז״ל: במקום שמקדשין בבהכ״נ, יש לקדש קודם אמירת במה מדליקין, לפי שיש להקדים קדושת היום בכל מה שאפשר. ע״כ. והיינו כמ״ש בש״ס [פסחים קה:] דעיולי יומא מקדמינן. והגם דהרב ב״ח ז״ל לא כתב כן אלא למנהג אשכנז, שאין אומרים הפרק לתקן העיוות דבני ביתו, אלא כדי שיתפלל המתאחר לבוא לבהכ״נ ולא יסתכן, ולכך לא איכפת ליה אם יאמר אותו אחר קידוש היום, דבלאו הכי מאמירת ברכו כבר נאסר במלאכה. ברם אנן בדידן דמקדימינן אמירתו לתועלת התיקון בשעה שיוכל לתקן, פשיטא דלא יאות לנו לאקדומי עיולי יומא, דאם כבר קבל עליו, אי אפשר לו לתקן, והוו תרתי דסתרן. ברם ניחא לן למעבד מלתא מציעתא דשוייא לתרוייהו, דהיינו לאומרו אחר פיוט לכה דודי קודם מזמור שיר ליום השבת, דכיון דבפיוט זה אנו אומרים פני שבת נקבלה, ושוב אנו אומרים בסופו בואי כלה ג׳ פעמים, הא חשיב הקדמת עיולי יומא במקצת, שהרי אנו מזמינים את הכלה שתבוא אצלינו, והזמנה מלתא היא. מיהו כיון דעיקר קבלת שבת הוא באמירת מזמור שיר ליום השבת ועדיין לא אמרו, יש תועלת באמירתו, שזוכר ומזהיר לבני ביתו לתקן הנרות לפום דינא דמתניתין. והא עדיף מאידך מנהגא להקדים אמירת הפרק גם להפיוט, דבזה מאחרין עיולי יומא במה הצד כנזכר, והרי עיולי יומא מקדמינן כמ״ש בגמרא [שבת קיח:]. וא״כ יש לומר, דמה שכתב הרב חיי אדם ז״ל, דאמירת במה מדליקין הוי אחר קבלת שבת, הכוונה אחר אמירת פיוט לכה דודי, שיש בו קבלת שבת כדאמרן.

ובזה אנו יוצאין ידי סברת הגאון ראב״ן ז״ל (סימן שמ״ב דף ס״ג ע״ב), שנתן טעם למה שהנהיגו הראשונים ז״ל לשגר התינוקות מבהכ״נ לבתיהם להשמיע הדלקת הנר בזמנה, לפני קבלת הצבור השבת בתפלת שבת, ולא יקדימו להדליק קודם מנחה ולא יאחרו. ולהכי נמי הנהיגו לומר במה מדליקין בערב שבת כדי שישמע כל אדם וילמד פסולי פתילות ושמנים ומהו הכשרן, ואם שגה בשבת זו שיפרוש ויתקן לשבת הבאה. וא״ת יאמרו לפני תפלת המנחה כדי שישמעו ויתקנו מיד. אין רוב העם בכנסת. ע״כ. דנקיטי מדבריו, דלימוד הפרק נכון לאמרו כדי שימצאו שם רוב העם, בעבור ישמע העם ויזהרו. והגם דהוא ז״ל קאי למנהג אשכנז, וע״כ כתב שאם שגה בשבת זו יתקן לשבת הבאה, מ״מ לדידן נמי ניחא דהגם דהוה עדיף טפי להקדימו לאמירת הפיוט, מ״מ כיון דלית כל עמא תמן, מאחרין אותו במקצת עד גמר פיוט לכה דודי, דביני ביני הצבור רצין ובאין וישמעו קריאת הפרק, ואין אנו מאחרין אותו עד אחר מזמור, כדי שיוכלו לתקן כנזכר. (פתח הדביר ח״ג – סק״ב)

כו) שם והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית וכו׳. עיין בכף החיים [סק״ד] שכתב, שאין לאמרו בין מזמור לדוד לבין מזמור שיר ליום השבת. ע״ש. ומנהגנו בירושלם אינו כן, אלא אחר שאומרים מזמור לדוד והפיוט לכה דודי, אומרים במה מדליקין, וכן הוא בסדור חקת עולם המיוסד עפ״י נוסח האר״י ז״ל. ונראה שהרב כתב כן עפ״י מנהג עירו בבל, שכן בסדור תפלת ישרים המיוסד על פי הבן איש חי, שהוא מנהג בבל, מסודר הפרק הנזכר לפני מזמור לדוד. (נתיבי עם)

כז) שם והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית וכו׳. הנה לפי מ״ש מרן הב״י שמנהג ספרד לומר במה מדליקין קודם תפילת ערבית יותר נכון ממנהג אשכנז, כי ע״י קריאת פרק זה יזכור ויזהיר לבני ביתו את שלשת הדברים שצריך לומר בתוך ביתו, עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת יש לו שיזכור, הרי אין בידו לתקן מעתה. ע״כ. וכן כתב ר׳ דוד אבודרהם (דף מ״ב סוף ע״א). לפי זה יש לאומרו קודם קבלת שבת, שהוא מזמור שיר ליום השבת, וכמ״ש מרן הב״י (סוף סימן רס״א), דלדידן מכי אמר מזמור דשבת קבליה לשבת עליו. וכן פסק מרן בש״ע (שם ס״ד) בזה״ל: ולדידן אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית 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. וכן כתב להדיא הגאון מהר״ש גרמיזאן בשו״ת משפטי צדק (סימן ל״ו), שאף שהמנהג לומר בואי כלה, היו נוהגים לאומרו גם הם, כמו שנזכר בתלמוד (שבת קיט. ובבבא קמא לב:). וכן כתב מרן בש״ע (סימן רס״ב ס״ג). ולפי מה שכתב מרן דאמירת מזמור שיר

אוצר ההלכה

ליום השבת כענית ברכו לדידהו דמי, מוכח שאמירת בואי כלה אינה אלא הזמנה בעלמא ולא קבלת שבת, ולדידהו אפילו אמירת מזמור שיר ליום השבת לא הוי קבלת שבת, שכן יש לדייק מדברי מרן הש"ע (סוף סימן רס"א), דמזמור שיר ליום השבת לדידן הוי כאמירת ברכו לדידהו, אלמא דלדידהו מזמור שיר ליום השבת לא הוי קבלת שבת, שאינו אלא מזמור שנוהגים לאומרו קודם תפלת ערבית, כמו המזמור ברכי נפשי שאומרים קודם תפלת ערבית של ר"ח. עכת"ד. וכן ראיתי להמאמר מרדכי (סימן רס"א סק"ז) שכתב, והמנהג פשוט אצלינו 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 הרב שלמי צבור (דף קצ"א ע"ב) הביא כל דברי המאמר מרדכי. וכן כתבו להלכה בשו"ת זרע אמת ח"א (סימן ל"ג-ל"ד), ובשו"ת לב חיים ח"ג (סוף סימן נ"ז). וכן פסק בספר בית מנוחה, שאמירת מזמור שיר ליום השבת הוא עיקר קבלת שבת. ולפי זה אתי שפיר מנהגינו שנוהגים לומר במה מדליקין אחר הפיוט, קודם מזמור שיר ליום השבת. וכן כתב השומר אמת (סימן ל"ד אות א'), שהמנהג לומר בערב שבת מזמור לדוד, והפיוט לכה דודי, ואח"כ במה מדליקין, ואח"כ מזמור שיר ליום השבת.

איברא דחזי הוית להגאון מהר"ם בן חביב בתשובות הנד"מ (סימן ל"ו), (ובקול גדול סימן ל"ט), שכתב להחמיר שכל שהתחילו לומר הפזמון לכה דודי לקראת כלה, הוי קבלת שבת גמורה. ושכן פשט המנהג שכל העם פורשים ממלאכה כשהתחילו הקהל לומר פזמון זה של קבלת שבת. ע"כ. (וכ"כ הגרי"מ אפשטיין בספר ערוך השלחן (סימן רס"ג סק"כ), שהקהל מקבלים שבת עליהם כשאומרים "לכה דודי"). וכן כתב בשו"ת הלק"ט ח"א (סימן נ"ב), 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 [דף ל"ח ע"ד]. וכ"כ בספר תוספת שבת (סימן רס"א סק"ב), בשם ספר דרך חכמה, שכאשר מסיימים לכה דודי ואמרים בואי כלה, מקרי 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. וכן כתב המשנה ברורה (סימן רס"א סקל"א). ומשמע מדבריהם שקבלת שבת היא רק בסוף פיוט לכה דודי כשאומרים בואי כלה.

אולם נראה שמנהגינו הוא כמ"ש הגר"ש גרמיזאן וסיעתו כפשט 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 ע"ר סק"ב)[13], דלדידן שמקדימים אמירת במה מדליקין קודם קבלת שבת, ולפי מה שכתב הב"ח דעיולי יומא מקדימינן, 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 לכלה 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 קנ"ד). 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 (עמוד קכ"א), שמנהגם בעיר טראבלס המערב לאומרו אחר פיוט לכה דודי קודם מזמור שיר ליום השבת. וכן הוא במדינת תוניס. 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 המקובלים אומרים פרק במה מדליקין אחר קבלת שבת במזמור שיר ליום השבת. וכמ"ש בשו"ת ישכיל עבדי חלק ז' (חאו"ח סימן מ"ד, סוף עמוד ע'), כדי לסמוך כל מה שאפשר מזמור שיר ליום השבת, למזמור לדוד הבו לה' בני אלים. וכמ"ש בישכיל עבדי שם. וכן כתב בכף החיים (סימן ע"ר סק"ד), 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. וכ"כ הרב חיי אדם (כלל ל"ד סימן י"ב), שהמנהג בכל ישראל לומר פרק במה מדליקין אחר קבלת שבת קודם תפלת ערבית. ע"ש. ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ב') בד"ה לפי דרכינו, כתב, שבאמירת "מקדש השבת" בתפלת ערבית בלחש, מעורר נפש יתירה, ומקדש השבת שבסוף ברכה מעין שבע, לרוח יתרה, ובקידוש שעל שלחנו לנשמה יתירה. ע"ש. ולדבריו אמירת "בואי כלה" אין בה משום קבלת שבת, ואתי שפיר אליבא דמרן. ואנו אין לנו עסק בנסתרות. נהרא נהרא ופשטיה. ויש לאלוה מלין על פי מ"ש החתם סופר בחידושיו (דרוש לראש השנה סוף פרשת וילך), שאין הנשמה יתרה 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

הערות וציונים

13. נדפס לעיל אות כ"ה.

באר הגולה

ב [ג]יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת. [ד]ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה: הגה ומיהו נוהגין כן בחנוכה, ובשבת של חול המועד מיהו מומרים מותו (מנהגים [לר"ן טירנא, ערבית של שבת עמוד י"ט]), וכן ביום טוב שחל להיות בשבת מיהו מומרים מותו (מהרי"ל הלכות סוכה [סדר תפלות מג הסוכות עמוד שפ"ו]):

ג. טור [רוקח סוף סימן ש"ב; שבלי הלקט סוף סימן ס"ו; כל בו סוף סימן ל"ה]: ד. מהר"י אבוהב [בביאורו לטור סוף הלכות חנוכה] בשם ספר ארחות חיים [הלכות חנוכה סימן כ"ג, ובסדר תפלת ערב שבת סימן ט"ו] בשם יש אומרים:

אוצר ההלכה

על מכונה. ושאף השל"ה [שער השמים קבלת שבת עמ' 316] כתב בשם הרמ"ק, שיש טעם ע"פ הסוד לאמירת במה מדליקין. ע"ש. (הובא בציץ אליעזר חלק י"ג (דף ק"ז ריש ע"א). ועל פי זה יישב מנהגם שאומרים פרק במה מדליקין אחר קבלת שבת. ע"ש).

(חזון עובדיה שבת ח"א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ג')

כח) שם והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית והוא הנכון. ויותר נכון לאומרו כל איש בביתו קודם זמן הדלקת הנרות, כדי שישימו אל לבם לומר לאנשי ביתו הדליקו את הנר, שידליקו בזמן הראוי. וכ"כ בספר קצור של"ה (דף פ"ב סע"א) [מסכת שבת דיני טבילה בערב שבת ד"ה ואח"כ יאמר שיר השירים] כי מצוה לומר פרק במה מדליקין קודם שבת. שנאמר בו שצריך לומר לאנשי ביתו הדליקו את הנר, ר"ל שידליקו. ואם כבר בא שבת והדליקו איך יאמר להם שידליקו, ועיין מור וקציעה, ועיין מה שכתב בספר ברית עולם על ספר החסידים (סימן קנ"ד).

(יפה ללב ח"ב – סק"א)

סעיף ב'

כט) סעיף ב' יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת. כתב ב"י (שיטה נ"ה), וכן נהגנו שלא לאמרו וכו'. נ"ב: אבל הר"ד אבודרהם ז"ל [סדר מעריב של שבת עמ' קנ"ג] כתב, שיש לאמרו. ורש"ל בתשובה (סימן (נ"ב) [ס"ד]) ג"כ כתב שהיה אומר אותו. (כנסת הגדולה – הגב"י)

ל) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת. כתב ב"י (דף קע"ה ע"ג שיטה נ"ה), וכן נהגנו שלא לאמרו כו'. נ"ב: ובשבת של חול המועד אין אומרים אותו, מנהגים [לר"א טירנא, ערבית של שבת עמ' י"ט]. וכן ביו"ט שחל להיות בערב שבת אין אומרים אותו. מהרי"ל הלכות סוכה [עמוד שפ"ו אות י'], ספר המפה והלבוש [ס"ב]. וכתב ב"ח [אות ב'], ורש"ל [בהגהותיו לטור] כתב שיש לאמרו לעולם. והעולם נוהגין לומר תחלה במה מדליקין, ואח"כ מקדש שליח ציבור בבית הכנסת, והוא טעות ויש למחות בידם. ע"כ. והר"ד אבודרהם בסדר ערבית של ליל שבת [עמ' קנ"ח] כתב, שגם בצרפת נהגו שלא לאמרו, אבל בספרד נהגו לאמרו. וכתב הרד"א, וכן נראה בעיני שאין צריך למנעו, שאין לומר שמא יבואו להגביה תרומות ומעשרות כשיבנה בית המקדש, שאין האנשים טועים בזה. ע"כ. ובשבת של חול המועד אנו נוהגין לאמרו, וכן ביו"ט שחל בשבת, שכל מנהגים שלנו הוא ע"פ רבנו המחבר, ולא כתב לא כאן בב"י ולא בספר הקצר שאין לאמרו. והטעם שנתן הלבוש משום דלא פלוג, אינו טעם נכון, דמשום דלא פלוג נניח לומר פרק שאנו אומרים אותה בכל ערב שבת, כמ"ש מהרי"ל בדרשותיו בהלכות סוכה [שם] וז"ל: מנהגי מהרא"ק, יום טוב בשבת, אין אומרים במה מדליקין גזירה משום יו"ט שחל להיות בערב שבת, דאין מעשרין ואין מערבין ביו"ט. ונ"ל דמשום זה אין להניח מלאמרו, כדי שלא תחלוק בין זו לשאר שבתות, והרי תקון תפלה כך היא, (ופריך) [דפריך] בירושלמי [שבת פט"ו ה"ג], והרי אמרינן אסור לשאול צרכיו בשבת, ומשני טופס ברכה כך היא. ועוד ברכת מעין שבע תוכיח שלא נתקנה אלא משום עם שבשדות [שבת כד:]. ועוד, הרי בשאר ימות השנה כשאומרים במה מדליקין הרי חל שבת ואסור לעשר ולערב, אפילו הכי אמרינן. ועוד י"ל משום דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט [שם]. ועוד שייך עירוב כגון עירובי חצרות כדאמר תלמודא [ביצה טז:] שאין אתה אסרו בדבר המותר [לו], וגם תורם ונותן עיניו בצד זה [שבת קמב.], ומטבילין כלי אגב מימיו [ביצה יז:]. חיים פלטיאל. והכי נהגינן, דוקא חל יום טוב בערב שבת לא אמרינן, וכי חל בשבת אמרינן. ע"כ. הנה שהרב אע"פ שהיה מנהגו שלא לאמרו ביו"ט שחל בערב שבת, ביו"ט שחל בשבת היה אומר אותו, ולא חש לגזירה דאטו יו"ט שחל להיות בערב שבת. ומינה דה"ה בערב שבת שחל להיות בחולו של מועד אין להניח מלאמרו משום גזירה דיו"ט שחל בערב שבת. דליום טוב שחל בשבת וחולו של מועד שחל להיות בערב שבת כולהו מחד טעמא נינהו גזירה משום יום טוב שחל בערב שבת.

ושמא תאמר כפי הטעם שנתן רבנו המחבר שלא לאמרו ביום טוב שחל להיות בערב שבת, שאין טרודים בשום דבר כי אם בבישול והדלקה. הילכך מבעוד יום עבדי ליה ואין צריך להזהירם, מזה הטעם עצמו אין לאמרו בחול המועד שחל להיות בערב שבת, כיון דאין עושים שום מלאכה בחול המועד, אין צריך להזהירם כמו בשאר ערב שבת. ליתא, דאע"פ שחול המועד נאסר במלאכה גמורה, לא נאסרו בכל המלאכות כמו יו"ט, שדבר האבד ושאר מלאכות שהותרו לצורך המועד מותר לעשותם, ואפשר שהוא טרוד בהם וצריך להזהירם מבעוד יום. שוב אשוב למה שכתב הר"ד אבודרהם ז"ל, דאין למנוע מלאמרו ביו"ט שחל להיות בערב שבת מפני שאינו יכול לומר עשרתם וכו', שאין לומר שמא יבואו להגביה תרומות ומעשרות כשיבנה בית המקדש, שאין האנשים טועים בזה. ע"כ. נראה דס"ל דההקפדה היא זאת, ואני איני מבין כן מדברי הרוקח [סוף סימן ש"ב] ורבנו בעל הטורים והרב בעל הלבוש, אלא הטעם הוא מפני שצריך לומר עשרתם ערבתם קודם בין השמשות, כדי שאם לא עשרו

אוצר ההלכה

עד אותה שעה יעשרו באותה שעה שעדיין יכול לעשר, וכדפרש״י ז״ל [שבת לד. ד״ה גמ׳ עם חשכה]. וביו״ט שחל להיות ערב שבת אינו יכול לומר כן, מאחר דאם לא עישר קודם יו״ט אינו יכול לעשר עכשיו, וא״כ למאי הלכתא צ״ל עשרתם וכו׳.

כללֵ העולה, דמסתיין מה שנהגנו שלא לומר במה מדליקין ביום טוב שחל להיות בערב שבת, אבל שלא לאמרו ביו״ט שחל להיות בשבת, או בחול המועד שחל להיות ערב שבת לא אריך למעבד הכי, אם לא במקום שנהגו שלא לאמרו. ובמקומותינו נהגו לאמרו. וכבר אירע מעשה פה איזמיר בחול המועד שחל להיות בערב שבת, והש״צ שלנו אמר במה מדליקין, ויש שמיחו בידו, והש״צ שאל את פי, ואמרתי לו החזק במנהגנו לאמרו אל תרף. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״א)

לא) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. בב״י שני טעמים, שאינו שייך עשרתם, וגם אינו טרוד. ובדרכי משה [אות א׳] בשם מהרי״ל[14] [הלכות סוכה עמ׳ שפ״ו אות י׳], שאין אומרים גם בחל בשבת וליכא הני טעמים. ומהרי״ל חולק על מהרא״ק. ומה שדחה בכל שבת אי אפשר לעשר, דהיינו למנהגם לומר אחר התפלה. וי״ל מהרא״ק נקט לספרדים, ועוד היום גדול. וגם במתניתין [שבת לד.], ספק חשיכה אין מעשרין [את] הודאי, תיפוק ליה שצריך לקבל שבת קודם בין השמשות, אלא על כרחך קודם שרי לעשר. ועוד דאיכא תקנתא כרבי שמעון בן אלעזר במדומע בשבת (דף קמ״ב ע״א). ובתוספות ריב״א קלף כתב, שאין אומרין בפסח שחל בשבת, כיון שאין מקדשין בבית הכנסת, תמוה. ונראה כוונתו, כמו שאין מקדשין שאין עני בלא יין, ה״נ מצה מכין קודם, ודרך חירות, כל איש נוהג הכנה הרבה ליו״ט טרם אור ליי״ד, ואינו מתאחר עד ערב פסח, משא״כ ערב יום טוב סוכות טרוד בסוכה ולולב, וערב ראש השנה טרוד בתעניתו, ושבועות אינו חל בשבת רק השני, ממילא יו״ט בערב שבת בלא״ה אין אומרים. ושמיני עצרת טרוד שמכין בערב יום טוב הכנה דרבה לכבוד סיום התורה ושמחת השואבה. וגם להודיע, אצל במה מדליקין אומרים אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, וברוב סדורים נדפס ר׳ אלעזר ביו״ד וסגו״ל, הוא שיבוש ושקר, שהוא רבי אלעזר בקמץ ובלנ״ן [יו״ד]

הוא בן פדת אמורא, וכ״ה בסדורים מדויקים ישנים.
(מאורי אור חלק בן נון – דף קנ״ד ע״א)

לב) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. אין אומרים במה מדליקין ביו״ט בערב שבת, ובדרכי משה [אות א׳] גם בשבת. וצ״ל כמו במגילה (דף כ״ג ע״א) ביו״ט מאחרין לבוא וממהרין לצאת. אך בתוספות ריב״א קלף כתב, שאין אומרים בפסח [שחל] בשבת, כיון שאין מקדשין [בבית הכנסת], תמוה, נראה כוונתו דהקידוש לעניים שאין להם יין, אבל בפסח מנהג ליתן יין ומאכל מצות ובשר. ואולי שהיה כך במקומו מימי קדם, והיה מנהגם לקנות הכל מצות מן הקהל לריווח הקופה. וצבור זריזין אין צריכים לומר עשרתם.
(מאורי אור חלק קן טהור – דף קס״ה ע״ב)

לג) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. שיירי כנסת הגדולה (בהגב״י אות א׳)[15] בד״ה ושמא תאמר כפי הטעם וכו׳, נראה דס״ל דההקפדה היא זאת, ואני איני מבין זה מדברי הרוקח [סוף סימן ש״ב] וכו׳. נ״ב: קשה לענ״ד, דלפי טעם זה בחו״ל לא יאמרו אותו ג״כ בלילי שבת, ומאי איריא, דהא אין חיוב מעשרות בחו״ל כלל, וכיון שאין מעשרין למה יאמרוהו, דאפילו בארץ ישראל בזמן הזה מדרבנן הוא. ושמא משום עירבתם נהגו לאומרו. ודו״ק. הגה כ״י מהרדי״ך[16]. (נוכח השלחן)

לד) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. והר״ב הלבושים כתב, ואין אומרים אותה ביו״ט שחל להיות בערב שבת, מפני שאין יכולין לומר עשרתם. ואנו מנהגינו שאין לאומרו לא בשבת שבחול המועד, ולא ביו״ט שחל בשבת. ובכולן טעמא משום לא פלוג מיו״ט שחל בערב שבת. מנימוקי הרב הקדוש מהרש״ו ז״ל בקונטרס כת״י הנקרא **חיים שנים ישלם**. (פתח הדביר ח״ג – סק״ה)

לה) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. בט״ז (סק״א) פרק וכו׳, ול״נ שהוא כדאי כו׳. ולפענ״ד כוונת הרב ב״י, דאם איתא דאין אומרים שאין שייך עשרתם, נוכל לומר אדרבה שאומרים במה מדליקין ביו״ט שחל בערב שבת משום ולא בשמן שרפה, ומוקי הגמרא ([שבת] דף כ״ג ע״ב) המתניתין ביו״ט שחל בערב שבת. (דברי צבי)

לו) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. כתב ב״י, אפשר דטעמא דידן כו׳. עמ״ש השיירי כנסת הגדולה ז״ל בהגב״י [סק״א][17], עמ״ש על דבריו הרב מאמר מרדכי (בסק״ג). (דברי מנחם – הגב״י סק״ב)

לז) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחלֵ להיות בערב שבת. כן כתב הטור (סימן ע״ר), שאין לאמרו ביו״ט שחל בערב שבת. וכתב על זה מרן הב״י, שכן כתבו הרוקח (סוף סימן ש״ב), והשבולי הלקט (סוף סימן ס״ו), והכל בו (סימן ל״ה דף ל״ז ע״ג). וכתבו הטעם, מפני שאינו יכול לומר עשרתם ערבתם. (וכן כתב בשו״ת מהר״ם בר ברוך מהדורת מקיצי נרדמים (עמוד שי״א). וכ״כ בספר המנהיג (הלכות שבת אות ט׳), שהמנהג בצרפת שלא לאומרו ביו״ט שחל בערב שבת. ובמנהגי מהרא״ק (עמוד ט׳) כתב, שגם כשחל יו״ט בשבת אין לאומרו, משום דגזרינן אטו

הערות וציונים

14. ר״ל במהרא״ק שמובא במהרי״ל. **15.** נדפס לעיל אות ל׳. **16.** בכ״י: הכותב לזכרון דוד יקותיאל הכהן ס״ט (והוא מהרדי״ך שבכל הספר). **נאמ״ן ס״ט.** **17.** נדפס לעיל אות ל׳.

סימן ער סעיף ב

אוצר ההלכה

יו״ט שחל בערב שבת. ושכן נוהגים בוינה. ע״כ). וכתב על זה מרן הב״י, ואע״פ שאין טעם זה כדאי, אפשר דטעמא דידן שאין אומרים אותו, משום שביו״ט אין טרודים בשום דבר, כי אם בבישול והדלקה, ומבעוד יום עבדי להו, ואין צריך להזהירם כמו בשאר ערבי שבתות. ע״ש. ובספר המחכים (עמוד י״ט) כתב, שגם ביו״ט שחל בערב שבת אומרים אותו, שלא לחלק בין השבתות וכו׳. ע״ש. וכ״כ ה״ר דוד אבודרהם (דף מ״ג ע״ג), שבספרד היו אומרים אותו גם ביו״ט שחל בערב שבת. וכן נראה בעיני. וכן כתב בשו״ת מהרש״ל (סימן ס״ד עמוד קפ״ט), שיש לאומרו אף כשחל יו״ט בערב שבת. ומנהגינו שלא לאומרו ביו״ט שחל בערב שבת, כמ״ש מרן.

(חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ב׳)

לח) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. כתב מרן ז״ל בב״י שמנהגינו שלא לאומרו ביו״ט שחל להיות בערב שבת, אך בשבת של חנוכה לא ראיתי שנמנעין מלאומרו. והברכ״י (אות ב׳)[18] כתב, דהאידנא נוהגים בארץ ישראל שלא לאומרו גם בשבת חנוכה. (ארץ חיים)

לט) שם יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. וכן המנהג בירושלים. כן אין אומרים אותו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, וכן בבית האבל, וכן בשבת חוה״מ, וביו״ט שחל להיות בערב שבת. אחר תפלת ערבית נהוג בירושלם לומר הפזמון יגדל אלקים חי, אמנם בבית אל אין אומרים אותו. (נתיבי עם)

מ) שם ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. כתב ב״י (ע״ד שיטה ב׳), ולא ראיתי שנמנעין מלאמרו וכו׳. נ״ב: מוכח מדבריו דראוי לאמרו, אף על פי שיום טוב שחל בערב שבת אין לאמרו. ואילו בספר הקצר כתב, י״א שאין אומרים אותו ביו״ט שחל להיות ערב שבת, וי״א שאין אומרים אותו בשבת דחנוכה. ע״כ. עירב שתי החלוקות בהדי הדדי, אע״ג דבספר ב״י סובר דביו״ט שחל להיות בערב שבת אין לאמרו, ובשבת דחנוכה יש לאמרו, וכמנהגינו עכשיו. וגם ביו״ט שחל להיות בערב שבת לא החליט המאמר שלא לאמרו. ולק״מ, דבכאן כתב מה שהיה מנהג מקומו שלא לאמרו ביו״ט שחל להיות בערב שבת ולאמרו בשבת דחנוכה, ונתן טעם לנוהגים שלא לאמרו בשבת שחל אחר יו״ט, ולנוהגים לאמרו בשבת דחנוכה. אבל בספר הקצר בא להודיע שיש שאין אומרים אותו לא בזה ולא בזה, דהכל לפי המנהג. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ג)

מא) שם ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. בשבת חנוכה אין אומרים מפני שנזכר בה פסול שמנים שהן אסורים בשבת ולא בחנוכה. ולא ידעתי טעמו, ומה בכך. וביו״ט שחל להיות בערב שבת הטעם שאין אומרים מפני שאינו יכול לומר עשרתם, וגם משום שכתב בו אין מדליקין בשמן שריפה ביו״ט, דמשמע אבל בשבת שרי. ומטעם זה אין אומרים אותו ביו״ט שחל להיות בשבת, ובחול המועד. (בגדי ישע)

מב) שם ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. כ״כ בארחות חיים שם [סדר תפלת ערב שבת סימן ט״ו]. ומרן בב״י כתב שלא ראה שנמנעים לאומרו. וטעמא טעים. ע״ש. והאידנא נהוג עלמא בארץ הצבי שלא לאומרו. והרב ברכת הזבח בספרו תפארת שמואל בהגהותיו על הרא״ש (דף מ״ז ע״ב [שבת פ״ב סימן כ״א אות כ׳]) כתב שהוכיח בראיות ברורות לאומרו בכל פעם. עכ״ד. ונהרא נהרא ופשטיה. (ברכי יוסף – סק״ב)

מג) שם ויש שאין אומרין אותו בשבת של חנוכה. כתב ב״י, ואפשר שהטעם משום דמה שלא חשש כו׳. ביאור דבריו, עמ״ש הרב מאמר מרדכי ז״ל (בסק״ד). ועמ״ש השיירי כנסת הגדולה (בהגב״י סק״ג)[19], עמ״ש שם על דבריו, ומנהגינו לאומרו. וע״ש. ועמ״ש הברכ״י (בסק״ב)[20].

(דברי מנחם – הגב״י סק״ג)

מד) שם ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. ועל שאלה הז׳, זה מנהג פשוט אצלינו דאין אומרים במה מדליקין בשבת של חנוכה, וכמ״ש מרן ז״ל בש״ע הלכות שבת (סימן ע״ר), 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 הנזכר מספיק כל כך, מ״מ כיון שהיא עיקרה מנהג בעלמא, דחו אותה אפילו בטעם כל דהו, וכמ״ש הרב יעב״ץ ז״ל בסדור שלו [עמודי שמים דף של״ח ע״ב]. ומיהו כל מקום לפי מנהגו, כי יש מקומות שאומרים אותה בשבת של חנוכה וכנזכר בהג״ה שם, כל זה כתבתי בנחיצה, והשי״ת יאיר עינינו בתורתו אכי״ר.

(שו״ת רב פעלים ח״ד – סוף סימן ל״ד)

מה) שם ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. ולענין שבת של חנוכה, כתב בארחות חיים (הלכות חנוכה אות כ״ג), יש שאין אומרים פרק במה מדליקין בערב שבת של חנוכה, לפי שמזכירים בו פיסול פתילות ושמנים שאסורים בהדלקה בערב שבת, משא״כ בלילי חנוכה. ע״כ. וכ״כ עוד הארחות חיים (דף ס״ב ע״א אות ט״ו). ומרן הב״י כתב על זה ולא ראיתי נמנעים מלאומרו וכו׳. (ועיין מ״ש עליו במאמר מרדכי סוף סק״ד). וכתב מרן החיד״א בברכי יוסף (סק״ב)[21], והאידנא נהוג עלמא בארץ ישראל שלא לאומרו, ונהרא נהרא ופשטיה. (וכ״כ בשו״ת ישכיל עבדי ח״ז סימן מ״ד סוף עמוד ע׳). ובשו״ת רב פעלים ח״ד (סוף סימן ל״ז)[22] כתב, המנהג פשוט אצלינו שאין אומרים ״במה מדליקין״ בשבת של חנוכה, מטעם שפיסול השמנים והפתילות בשבת מותרים בלילי חנוכה, וכיון שאמירת במה מדליקין אינו

הערות וציונים

18. נדפס לקמן אות מ״ב. **19.** נדפס לעיל אות מ׳. **20.** נדפס באות הקודמת. **21.** נדפס לעיל אות מ״ב. **22.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

חיוב מתקנת חכמים, אלא מנהג בעלמא, דחינן לה מטעם כל דהו. כמ״ש כן הרב יעב״ץ בסידורו [עמודי שמים דף של״ח ע״ב]. ויש מקומות שאומרים אותו. וכל מקום ינהג לפי מקומו. ע״ש. (חזון עובדיה שבת ח״א – הלכות תפלת ערבית של שבת הערה ב׳)

מז) שם ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה וכו׳. כתב בב״י בד״ה ונוהגים לומר משנת במה מדליקין וכו׳. (בסה״ד) ואפשר שהטעם משום דמה שלא חששו וכו׳. כצ״ל. הגה כ״י. (נוכח השלחן)

מז) שם בהגה וכן ביום טוב שחל להיות בשבת. ביום הכפורים שחל להיות בשבת המנהג שלא לומר משנת במה מדליקין, ולא ראיתי בספרים טעם לזה. ויראה לי הטעם, מפני שצריך לומר עשרתם וכו׳ לסעודת שבת, כמו שפרש״י ז״ל [שבת לד. ד״ה גמ׳ עם חשכה], וביום הכפורים שחל בשבת אין צורך לזה, דאם במוצאי יום הכפורים לא יהיה מעושר יכול לעשר באותה שעה. ועוד מפני שאומרים הדליקו את הנר, שהוא חיוב בשבת להדליק את הנר, מה שאין כן ביום הכפורים, שאין חיוב להדלקת הנר, אלא תלוי במנהג, מקום שנהגו להדליק מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין[23]. ואע״ג דגרסינן בפרק מקום שנהגו [פסחים נג:], תני תנא קמיה דרבי יוחנן, ר׳ שמעון בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק ידליק, ומשמע בירושלמי [פסחים פ״ד ה״ד] דהלכה כרבי שמעון בן אלעזר. וכן פסק הרמב״ם ז״ל [הלכות שביתת העשור פ״ג ה״י] כמ״ש רבנו המחבר ז״ל בב״י או״ח סימן תר״י, וכ״פ בספר הקצר [שם ס״א]. מ״מ מדברי רבנו בעל הטורים ז״ל יראה לי דסובר דאין לחלק בין חל בחול לחל בשבת, דבכולהו גווני תלוי במנהג. ובמקום שנהגו שלא להדליק כשחל בחול, אף כשחל בשבת אין מדליקין, וכחכמים דאסרי, וכדאמרינן התם, עני רבי יוחנן בתריה, וחכמים אוסרים. ואפילו לפוסקים כרבי שמעון בן אלעזר ז״ל, הואיל וחכמים אוסרים, אע״ג דנקיטינן דלא כותייהו להדליק, מ״מ לומר במה מדליקין אין לאמרו כיון שיש אוסרים. ונראה עוד טעם אחר, דאמרינן [שבת לד.] ספק חשיכה טומנין את החמין, וביום הכפורים שאין אוכלין, אפילו למ״ד דאין איסור להטמין ערב יום הכפורים[24], מצוה נמי כמו בשבת ליכא. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ב)

מח) שם בהגה ביום טוב שחל להיות בשבת וכו׳. עיין בשערי תשובה [סק״ב] בענין לכה דודי. והמנהג אצלינו לומר חרוז הראשון שמור וזכור וכו׳ לקראת שבת וכו׳, וחרוז האחרון בואי בשלום וכו׳. ומדלגין האמצעים.
(ארחות חיים – ספינקא – סק״ב)

מט) שם בהגה וכן ביום טוב שחל להיות בשבת וכו׳. וכתב בשערי תשובה [סק״ב] בשם בית דוד (סימן רס״ד), יו״ט שחל בשבת, שמעתי שאין אומרים לכה דודי משום דנראה כביוש ליו״ט שאומרים פני שבת נקבלה, דמשמע ולא פני יו״ט, ונראה דאין להקפיד, דשבת אין צריך קידוש בית דין, וממילא קא אתי, הלכך צריך לצאת לקראתו לקבלו, כיון שהוא בא אצלינו מעצמו, אבל יו״ט שבא אלינו על ידי קידוש בית דין, נמצא שאנו מביאין אותו, וא״כ אין שום ביוש בזה, דהא עדיף ההבאה של יו״ט מקבלת שבת. ע״כ. ונלענ״ד שיש לפרש בסברא זו גם מ״ש מג״א לקמן סימן רע״א [סק״א] דקידוש של שבת דאורייתא וקידוש דיו״ט דרבנן. והטעם, דהא שבת ממילא אתי ואין כאן קידוש בית דין, לכן צריך לקדש השבת בקום ועשה בקידוש, משא״כ ביו״ט דקידשו כבר בית דין בקום ועשה, שוב הקידוש הוי רק דרבנן[25]. ושוב ראיתי בהגהת חתם סופר (לקמן סימן רע״א) שכתב כי האי גוונא, עיין מה שכתב [על] מג״א [שם סק״א] בדעת רש״י [שבועות יג. ד״ה לא קראו], דקידוש של יוה״כ דאורייתא כמו של שבת[26], דשבת ויוה״כ דאין ליחיד בהם שום קום ועשה, רק שבות מאכילה ומלאכה, אינו ניכר שהוא לשם מצוה אם אינו זוכרהו בכניסתו. וכעין זה תקנו לקבל תענית מבערב[27], דאם לא כן ליכא אלא שב ואל תעשה, אבל יו״ט דאיכא לכל יחיד מצות עשה, חגיגה, ראיה, שמחה, אפילו בחו״ל בזמן הזה, כיון דאיכא קום עשה לכל יחיד, אין צריך זכירה והזמנה ככל מצוות עשה דעלמא. ע״כ. ולענ״ד דבדברי מרן החתם סופר אלו נמי י״ל שנוהגין דביו״ט שחל להיות בשבת אינם אומרים לכה דודי, דבשבת שאינו יו״ט דלא הוי ליחיד שום היכר בקום ועשה לשם מצוה, לכן מקבלין שבת בלכה דודי, דלהוי היכר בקבלתו בקום עשה. משא״כ כשחל ביו״ט, דיש לכל יחיד מצוות הניכרות בקום עשה, לא צריך לקבלה, דע״י קום עשה של יו״ט, ניכר ג״כ בקום עשה השבת, דבחד יומא תרוייהו. אך לפי זה צ״ל דמה שאין אומרים לכה דודי ביוה״כ שחל בשבת, אף דביוה״כ ושבת בתרוייהו ליכא היכר ליחיד בקום עשה, צ״ל כמש״ל סימן רס״ב [באר היטב סק״ה], שאין מקבלין שבת בליל יוה״כ שאין שם נשמה יתירה. וא״כ נלענ״ד דמה שכתב בשערי תשובה להוכיח דמדכתב [באר היטב] בסימן רס״ב [סק״ה] טעם דאין מקבלין שבת בליל יוה״כ שאין שם נשמה יתירה, דמזה משמע דביו״ט בעלמא שפיר מקבלין שבת, לענ״ד לא מוכח כלל, די״ל דביו״ט בעלמא לא צריך טעם זה, דלמה אין מקבלין שבת, די״ל כמו שכתבתי, כיון ששבת ויו״ט ביחד, וביו״ט יש היכר בקום עשה לכל יחיד, לכן לא צריך לקבל בקום עשה. אבל ביוה״כ תירוצו קשה, דיוה״כ הוי כשבת בלא יו״ט, דליכא היכר לכל יחיד בקום עשה רק במניעת מלאכה או אכילה דלא הוי היכר, א״כ יקשה למה לא יקבלו שבת בלכה דודי בשבת ביוה״כ כמו בשבת בעלמא, על זה אמר משום דלא שייך נשמה יתירה, אבל ביו״ט שחל בשבת דיש היכר בקום עשה, על זה צריך לומר טעם אחר, דשפיר לא אמרינן לכה דודי, דהוי היכר בלאו הכי משום קום עשה של יו״ט. (שלחן אש)

הערות וציונים

23. וכמבואר בסימן תר״י (ס״א). **24.** וכ״פ מרן הש״ע בסימן תר״ט. ועיין בב״י שם. **25.** עיין בספר לויית חן (סימן י״א) שהביא כמה ראשונים שסוברים קידוש יו״ט מדאורייתא. **26.** עיין בתוס׳ שם (ד״ה לא קראו). **27.** עיין בסימן תקס״ב (ס״ה).

באר הגולה
א. טור מהא דזכרהו על היין כו׳ פסחים ק״ו [ע״א] והרמב״ם בפרק כ״ט [מהלכות שבת הלכה י״א] והרא״ש [ברכות פ״ד סימן ו׳; פסחים פ״י סימן ב׳; רשב״א ברכות דף כ״ז ע״ב ד״ה הא, בשם רב האי והראב״ד] מהא דברכות כ״ז [ע״ב]:

רעא דיני קידוש על היין. ובו י״ז סעיפים:

א [א]כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד:

אוצר ההלכה

סעיף א

א) סעיף א׳ כשיבא וכו׳. ינשק ידי אמו בליל שבת כשהיא מברכת אותו, וסודו מבואר בדברי האר״י ז״ל [שער הכונות ענין ערבית ליל שבת דף ע׳ ריש ע״ג]. הרב באה״ט ז״ל לעיל סימן רס״ב (סק״ב). ועיין מה שכתבתי אני בעניי ס״ט שם (אות ד׳)[1] בס״ד. (פתח הדביר ח״ג – סק״א)

ב) שם כשיבא וכו׳. כתב הרב יעב״ץ בסידורו עמודי שמים (דף שד״ם ע״א), מנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת אחד האבות ואחד הרבנים אחר התפלה או בכניסה לבית שאז חל השפע וכו׳. גם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם, ונכון הוא. ומניחין שתי ידיהם על ראשיהם כדרך שעשה משה רבינו ע״ה, דכתיב ״כי סמך ידיו עליו״ [דברים ל״ד, ט׳]. וסיים: וכן הוא מנהג אבי מורי הרב ז״ל, ולא כחסרי דעת שחושבין שיש קפידה לברך דוקא ביד אחת. יע״ש. והנה לב אדם יחשב כי כוונתו על מה שכתב הרב חמדת ימים בפ״ז ([דפוס ליוורנו] דף נ״ז ע״ב) [דף מ״ח ע״ב ד״ה וכתב] שצריך שתהיה הנשיקה ביד ימין, ואותו היד בלבד ישים המברך על ראש המתברך, שאין שתי ידים זוכות כאחת. ע״ש. ולכך הפריז על המידה להחשיבו כחסרי דעת. וכאשר דמיתי כן מצאתי הדבר מפורש בספרו שאלת יעב״ץ ח״ב (סימן קכ״ה דף ס״ט ע״א). יעש״ב. ושארי(ה) ליה מאריה שהרי זה ספר כשמו (כשהוא) [כן הוא][2] ח״י כ׳ולו מיוסד מדברי רז״ל והמקובלים, והוא פלי על רב ועצום כמוהו כי רב מאד מחנהו, דלא ידע כי כדברי הרב חמדת ימים נמצא בדברי מקובל גדול הרב מוהר״מ פאפיראש בספר אור הישר (דף כ״ה ע״ב) שכתב כן כי צריך תחילה לנשק יד המברך ואח״כ יברכהו המברך ביד ימינית. יע״ש. ועיין גם כן להרב נוהג כצאן יוסף (דף ל״ט ע״ד), שהביא משם מר זקנו הרב יוסף אומץ אשכנזי [סימן ע׳] שכתב כמו שכתב הרב יעב״ץ וחלק עליו, והכריח שצריך לברך ביד אחת כמו שעשה יעקב אבינו ע״ה, וכמו שציוהו ה׳ למשה, דכתיב ״וסמכת את ידך עליו״ [במדבר כ״ז, י״ח], ידו אחת, ויוסף עוד שכן שמע בשם מוהר״ר חיים. ועיין מה שכתב אממו״ר בספר כף החיים (סימן כ״ח אות ל׳), ובספר חיים לראש (דף ק״ח ע״א). אכן מדברי הזוהר פרשת יתרו (דף ע״ט ע״א) דקאמר כד מטו מילין אלין לגביה דר׳ שמעון אנח ידוי ברישיה דר׳ יוסי וברכיה וכו׳. ובסדר תרומה (דף קל״ט ע״ב), מכריע הוא כמ״ש הרב יעב״ץ והרב יוסף אומץ. ועיין גינת ורדים ח״א בגן המלך (סימן נ״ב). ודוק.

והנה בטעם הברכה בעת ההיא, שוים הם הרב יעב״ץ עם הרב חמדת ימים, שכתב ז״ל: לפי שצינורי הברכות פתוחות. ועוד הרב ח״י מדבר 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״ [במדבר כ״ג, כ׳]. ע״ש. ולי נראה לפי שבתורה סמך שמירת שבת לכיבוד אב ואם, ובכלל כבוד אב ואם וכבוד הרב הוא שינשקו ידיהם. ואיתא בזוהר שם פרשת יתרו (דף ץ׳ ע״א) ״כבד את אביך ואת אמך״, ר׳ יצחק אמר לאכללא ביה רביה, דהוא אעיל ליה לעלמא דאתי. יע״ש. ולכן נהגו בכניסת שבת לנשק ידי אביו ואמו והרבנים משום כבוד, וכמו שכתב הרב מורה באצבע (באות קמ״ב), כשישק ידי אביו ואמו אחר ערבית באור שבת, יכוין לקיים מצות כבוד אב ואם. עיין עליו. והוא הדין כשישק ידי הרב יכוין ג״כ למאמר ר׳ יצחק בזוהר כמבואר, ומשום הכי הסמיכה התורה מצות שמירת שבת למצות כבוד אב ואם שנכלל בו ג״כ כבוד הרב כאמור, שבשבת יכבד אביו ואמו ורבו שינשק ידיהם. (יפה ללב ח״ב – סק״א)

ג) שם כשיבא וכו׳. עיין לפנים (אות א׳ דף י״ד ע״ד)[3]. ועיין מה שכתב עוד ההו׳ד אבי מלכה של תורה בספר נפש כל חי (מערכת בי״ת אות ל״א), ובספר גנזי חיים (מערכת ן׳ אות ט״ל).

ואשה כי תבוא לנשק ידי איש שיברכנה, כתב מר׳ן אבא רחמנ׳א בספר חיים ושלום ח״ב (סימן י״ז דף ע״ט ע״ד), כי ישים ידו על ראשה ויברכנה כי יד ליד לא ינקה מהרהור רע. וכן היה מנהגו של מוה״ר ח״ק עולם הפרד״ש זצוק״ל. כיעש״ב. ויע״ש עוד בדברי קדשו מה שכתב. ועיין לר״י בעל הטורים ברמזיו עה״ת פרשת חיי שרה גבי דכתיב ״ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידיה״ [בראשית כ״ד, מ״ז] שכתב וז״ל: ואשם הנזם חסר יו״ד, לומר שלא נגע בבשרה מחמת צניעות. ע״כ. ואני אומר כי הטוב טוב הוא כי ישים היד לפניה ויברך אותה, כדרך שכתב מור״ם בהגה לעיל בסימן רס״ג (ס״ה) בברכת נר של שבת משם (מהרי״ל) [מהרי״ו] [דינין והלכות סימן כ״ט]. יע״ש. ובזה אפילו אם תהיה שהאשה אין לה כסות בראשה כמנהג הלועזות הפרזות, ליכא פקפוק באופן זאת. (יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סק״א)

הערות וציונים

1. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״ב אות ל״ד. **2.** תוקן ע״פ הגהת הרב המחבר בקונטרס אחרון סק״ג. **3.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

ד) שם כשיבא וכו׳. עיין מה שכתבתי בחלק ב׳ (אות א׳)[4]. ואני נוהג לברך לכל הבא לקבל ברכתי, ובפרט לעובר אורח, לומר עליו הני פסוקי, ״יברך ה׳ וישמרך״ [במדבר ו׳, כ״ד], ״ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם״ [משלי ג׳, ד׳], ״בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך״ (משלי ג׳, [כ״ט]). וגם (בראשית מ״ג, [ו׳]) ״אלהים יחנך בני״, ״יתן לך כלבבך וכל עצתך ימלא ה׳ כל משאלותיך״ (תהלים כ׳, [ה׳-ו׳]) לטובה ולברכה. ועיין מה שכתוב בזוהר הקדוש פרשת תרומה (דף קנ״ז ע״א). יע״ש.

ועיין מה שכתבתי עוד שם בקונטרס אחרון (אות ד׳ דף ק״ד ע״ב)[5] משם הרב יעב״ץ ז״ל, דשיבוש הוא לומר מלאכי השרת מלאכי עליון ממלך מלכי המלכים הקב״ה, אלא צ״ל מלאכי השרת מלאכי עליון מלך מלכי המלכים הקב״ה. ויע״ש. וממקרא שנאמר במלכים ב׳ סימן א׳ [פסוק ג׳] ״ומלאך ה׳ דובר אל אליה התשבי קום עלה לקראת מלאכי מלך שומרון״ כו׳, תתן אמת ליעקב, דצדקו דברי הרב ז״ל דמאריה סייעיה סייעתא דשמיא. (יפה ללב ח״ה – סק״א)

ה) שם כשיבא וכו׳. עמ״ש על לוח לבי בחלק ה׳ (אות א׳ דף י״ח ע״א)[6], והגות לבי לומר ״יתן לך כלבבך וכל עצתך ימלא״ ״ימלא ה׳ כל משאלותיך״, אסיים בכי טוב אשר(י) כי טוב בעיני ה׳, דאיתא במדרש שוחר טוב שם במזמור כ׳ [פסקא ט׳] ״יתן לך כלבבך״, מעשה בר״ג שהלך אצל חלפא בן קרוייה, ואמר לו התפלל עלי, ואמר יתן לך כלבבך. רב הונא בר רב יצחק אמר, לא אמר לו כך אלא אמר לו ימלא ה׳ כל משאלותיך, זו תפלה שאין מתפללין על כל אדם, לפי שפעמים יש בלבו של אדם לגנוב או לעבור עבירה, ואין לומר יתן לך כלבבך אלא ע״י שלבו שלם לפני בוראו נתפלל עליו כך ימלא ה׳ כל משאלותיך. ע״כ. ואם גמר אומר אשר כי טוב בעיני ה׳, יוצא ידי כולם, ולא נצרכה אלא להעדפה, דכיון דאמר לו ימלא ה׳ כל משאלותיך דתולה הברכה בה׳, קודשא בריך הוא לא עביד ניסא לשקרי. (יפה ללב ח״ו – סק״א)

ו) שם כשיבא וכו׳. עמ״ש בחלק ב׳ (אות א׳)[7]. ובנוסח הברכה, עיין לרש״י בחומש סדר לך לך בפסוק ״ונברכו כך״ [בראשית י״ב, ג׳] שכתב ז״ל: יש אגדות רבות וזהו פשוטו, אדם אומר לבנו תהא כאברהם וכו׳. ובפירושו לתהלים מזמור ע״ב [פסוק י״ז] גבי דכתיב ״ויתברכו בו״, כתב, אדם אומר לבנו תהי חכם ועשיר כשלמה. עיין עליו. הנה ברך לקחתי, כי טוב לברך אדם את בנו תהא כאברהם אבינו ע״ה, וכשלמה המלך ביראת ה׳ תמיד כי נימרינהו לכולהו. (יפה ללב ח״ז – סק״א)

ז) שם כשיבא לביתו. בספר הכוונות פרי עץ חיים (שער י״ח פ״ו דף נ״ז ע״ב, ובפי״ד דף ס״א ע״ג) כתב ז״ל: וכשתבוא מבית הכנסת מתפלת ערבית, תעמוד במקומך בשלחן ותאמר, דא היא סעודתא דחקל תפוחין קדישין, ואח״כ תקיף השלחן דרך ימין בשתיקה, ואח״כ קח בידך שתי אגודות הדס ותחברם בשתי ידיך ותברך עליהם ותריח בהם, ואח״כ תקיף בהם השלחן דרך ימין, ואח״כ אמור זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. וכן כתב בספר נגיד ומצוה (דף נ״ח סע״א) [עמ׳ קכ״ד] ובסידור עמודי שמים (דף שד״מ ע״ב), ובסידור חסד לאברהם טובייאנה (דף ק״ג ע״ב), כי יעמוד על שלחנו ויאמר אתקינו סעודתא וכו׳ דא היא סעודתא דחקל תפוחין קדישין וכו׳, ואח״כ יקיף את השלחן פעמים דרך ימין, פעם אחת בשתיקה ושוב יטול שתי אגודות של הדס כשר ויחברם ויברך עליהם, ועודנו מריח בהם יקיף את השלחן עוד פעם שני, ויאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. ע״ש. הגם הלום ראיתי שם בספר הכוונות פרי עץ חיים (בפי״ז דף ס״ב סע״ב), ושם בספר נגיד ומצוה (בדף ס׳ ע״ב) [עמ׳ קכ״ח] שכתבו בשם ספר הכוונות וז״ל: אחר ברכת המזון תחזור להריח באגודת הדס, ולא תריח בלתי ברכה, ותאמר אח״כ זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, וכ״כ שם בספר עמודי שמים (דף ש״ן ע״ב). ע״ש. האמנם חמותי ראיתי אור בספר אור הישר להה״ה מאיר פאפיראש זצ״ל (בדף כ״ה ע״ג) שכתב חילוף הדברים, שבתחילה יאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ואח״כ יברך, ועוד זאת דגם בהקפה ראשונה יהיה עם שתי אגודות הדס בידו אחת, שכן כתב, יקיף השלחן ושתי אגודות הדס בידו הימנית, ויאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ויקיף שנית ויברך עליהן בורא עצי בשמים ויריח בהן, ויש בו סוד גדול, וכמ״ש עוד שם בספר הכוונות פרי עץ חיים גופיה (בדף נ״ז ע״ב וג׳, ודף ס״א ע״ג) בסדר הלילה וז״ל: ואחר ברכת המזון תחזור ותאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו ותברך על ההדס פעם שנית. עי״ע. דשמע מינה מדבריו אלו שבתחילה יאמר זכור ושמור ושוב יברך, וזה מילתא דתמיהא. וצ״ע. ולכל הדברות קשה, שהרי לפי דברי הזוהר פרשת תרומה (דף קל״ח ע״א) בפסוקי מזמור שיר ליום השבת, דקאמר, ״ושמרו בני ישראל את השבת״ [שמות ל״א, ט״ז] הא לילה רזא דנוקבא, ״זכור את יום השבת״ [שם כ׳, ח׳] הא יום רזא דדכורא וכו׳,[8][וכן איתא בזוהר פרשת בחקותי דף קט״ו ע״ב זכור ביום שמור בלילה]. וכן ברעיא מהימנא לעיל בפרשת יתרו (דף צ״ב ע״א), דקאמר זכור לדכורא איהו שמור איהו לנוקבא וכו׳. ע״ש. ועיין ג״כ שם בספר הכוונות פרי עץ חיים (שער י״ח בפ״ז דף נ״ז ע״ג, ובפי״ט דף ס״ג ע״ד). ויעש״ב. א״כ בליל שבת יש לומר שמור וזכור להקדים שמור לזכור, וביום שבת להקדים זכור לשמור. וכאשר דמיתי כן מצאתי להדיא להרב חמדת ימים שם בפ״ז ([דפוס ליוורנו] דף נ״ח ע״א) [דף מ״ח ע״ד] שכ״כ דאחר אמירת אתקינו סעודתא וכו׳ איש תבונות יישר ללכת במנהג טוב ההולכים בתמים, להקיף את השלחן פעמים, פעם ראשונה דרך ימין בשתיקה, ושוב יטול השתי אגודות של הדס, אחת ביד ימין ואחת ביד שמאל, ויחברם יחד, ויברך עליהן ויריח בהן, ועודינו מריח בהן יקיף השלחן דרך ימין עוד הפעם, ואח״כ יאמר בלילה שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו כדרך שביארנו בו בקבלת שבת,

הערות וציונים

4. נדפס לעיל אות ב׳. **5.** נדפס לקמן אות י״ב. **6.** נדפס באות הקודמת. **7.** נדפס לעיל אות ב׳. **8.** תוספת זו מקונטרס אחרון (סק״ה).

אוצר ההלכה

דשמור בחינת הלילה וזכור בחינת היום, וביום יאמר זכור ושמור, וכ״כ שם בפ״ה ([שם] דף מ״ט ע״א) [דף מ״א ע״ג ד״ה והנה] בפיוט לכה דודי וכו׳ שמור וזכור וכו׳, דצריך לומר שמור וזכור, כי כן עתה בלילה סוד שמור דאיהו לנוקבא ולמחר ביום סוד זכור לדוכרא. כיע״ש. ועל כן בלילה אנחנו אומרים וינוחו בה וביום בשחרית ומוסף וינוחו בו, דלילה רזא דנוקבא ויום רזא דדוכרא, וכן בליל שבת מקדימין לומר בתחילה בתפלה ושמרו בני ישראל את השבת כנגד מדת שמור שהוא מושל עתה, והדר מקדשי זכרהו על היין כנגד מדת זכור. ויעויין עוד שם בחמדת ימים בפ״ו ([שם] דף נ״ה ע״א) [דף מ״ו ע״א], ובספר כף החיים (סימן ל״ו אות ו׳ ואות ט׳). יע״ש. וכן ראיתי שם בסידור חסד לאברהם טובייאנה (בדף ק״ז ע״א) שכתב ז״ל: דכשמברך על הדס פעם שניה אחר ברכת המזון, יאמר שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו. ע״ש. ועליו יגדל התימה שישנה מפעם ראשונה לשניה, ומאי שנא. וע״ע שם בספר הכוונות פרי עץ חיים שכתב, ובבוקר בסעודה שניה תעשה כמו בלילה, וכן בסעודה שלישית. וכ״כ הרב באר היטב לעיל (סימן רס״ב סק״א) דהאר״י ז״ל הקפיד מאד לברך על שתי אגודות של הדס בכל שלש קידושין. ע״ש. אך קשה דבספר הכוונות פרי עץ חיים הנזכר שם (בשער י״ח בפכ״ד דף ס״ה ע״ג) כתב, דהאר״י ז״ל היה מריח על אגודה אחת של הדס בליל שבת. יע״ש. וצ״ע.

עוד כתב שם בספר הכוונות פרי עץ חיים (דף ס״ה סוף ע״ג), שיש להריח בהדס שלש פעמים נגד נפש רוח ונשמה, והיינו בכל פעם שמריח בכל שלש סעודות לפניהם ולאחריהם. וע״ע לקמן בסימן רצ״ז (אות א׳) טעם אחר בזה. ובסידור חסד לאברהם טובייאנה שם (בדף ק״ג ע״ב) כתב ז״ל: והאיש הירא כשהוא מריח יאמר ריח ניחוח אשה לה׳. ושם (בדף ק״ז ע״א) כתב וז״ל: ומותר להחזיר אותם למים ובלבד שלא יהיה בהם ענבים הנפתחים מלחלוחית המים. ומימיו מן המקדש ממה שכתוב לקמן בסימן של״ו סי״א בהגה. ובזה היטיבו אשר דברו שיקח בידו השתי אגודות הדס ויחברם בשתי ידיו ויברך וכו׳ כנ״ל, כלומר שיקח בידו השתי אגודות הדס מן הכלי של מים כמו שהם, ויחברם בשתי ידיו וכו׳, כיון שמותר אח״כ להחזירם למים לכלי של מים שהניח אותם מאתמול כנהוג. מיהו, אנן לא נהגינן הכי להוציאם מן המים, כי אם ליקח אותם עם הכלי של מים שמונחים שם בשתי אגודות הדס ביד ימין, וליתנו ליד שמאל, ולאחוז בימין בשתי אגודות של הדס יחד ולברך עליהם ולהריח בהם, וכמ״ש עט״ר אבנ״ר אריה דאורייתא בספר חקקי לב ח״א (סימן יו״ד), וממ״ש ג״כ בספר לב חיים ח״ב (סימן נ״ז). יע״ש. וזה שכתב בספר הכוונות פרי עץ חיים (שם דף נ״ז ע״ב), ובבוקר בסעודה שניה תעשה כמו בלילה, היינו נמי לענין הקפת השלחן כמבואר שם בע״ג, שכן כתב להדיא, והנה בסעודה שחרית וכו׳ עמוד במקומך ואמור דא סעודתא דעתיקא קדישא, ועשה כמו בלילה אותן הב׳ מקיפין וכו׳, וכ״כ (דף ס״א ע״ג ודף ס״ד ע״ב וג׳) דהקפת השלחן הן שתי פעמים בכל שלש סעודות. וא״כ אני ב׳ר ולא אדע מי אפ׳ה הוא הצד ונתן על כפ׳ו בספר כף החיים למר״ן אבא רחמנא נר״ו של עולם שם ל׳ו באות ט׳ כי מנהגו של רבינו האר״י היה שבע פעמים, היפך ממ״ש בכל ספרי המקובלים גורי האר״י שרמזנו לעיל, שלא ביטו בשפתים כי אם זה פעמים ולא יותר משתים. כל קבל דנה מדברי הרב המקובל מהר״ח הכהן בסידורו שערי רחמים (דף ק״ב ע״ב) לא משמע רק פעם אחת שיקיף את השלחן לבד. כיע״ש. ואף לדבריו שכתב הרב שם לעיל (בדף ק״י ע״ב) לא פורש מנין ההקפות ההם כמה. ועיין לקמן בסימן רצ״ז (אות א׳) במה שכתבתי בענין ההדס עצמו שראוי לברך עליו בס״ד. ומ״ש דבסעודת הלילה יאמר במקום השלחן דא סעודתא דחקל תפוחין קדישין וכמ״ש בכל הסידורים, לכאורה קשה ממה שכתוב בזוהר פרשת יתרו (דף פ״ח ע״א) בפסוק ״זכור את יום השבת״ דקאמר וז״ל: ר׳ שמעון אמר האי מאן דאשלים תלת סעודתי בשבתא קלא נפיק ומכרזא עליה ״אז תתענג על ה׳״ [ישעיה נ״ח, י״ג] דא סעודתא חדא לקבל עתיקא קדישא דכל קדישין, ״והרכבתיך על במותי ארץ״ [שם] דא סעודתא תניינא לקבל חקלא דתפוחין קדישין, ״והאכלתיך נחלת יעקב אביך״ [שם] דא הוא שלימו דאשתלים בז״א וכו׳. והוא המאמר שאנחנו לומדים בליל שבת שהיא בסעודא ראשונה, ופליגא אמה דסיים שם בע״ב והוא בסיום המאמר הנזכר, דקאמר עלה אמר ר׳ אלעזר לאבוי אלין סעודתי היך מתתקנן, א״ל ליליא דשבתא כתיב ״והרכבתיך על במותי ארץ״ כי בליליא מתברכא מטרוניתא וכלהו חקל תפוחין וכו׳, ובתר הכי איתא שם, בסעודתא תניינא כתיב ״אז תתענג על ה׳״, על ה׳ ודאי דההיא שעתא אתגליא עתיקא קדישא וכו׳, שהוא המאמר דיום שלומדים בסעודת שחרית, שנראה סתרי אהדדי. ועיין מה שכתב הרב חמדת ימים שם בפ״ז ([שם] דף נ״ח ע״א) [דף מ״ח ע״ג ד״ה והסדר הנכון]. ועיין נמי מ״ש בספר הכוונות פרי עץ חיים שם בדף ס׳ ע״א, ועוד שם בדף ס״ב ע״ד. יעש״ב. ותשקוט הארש״ש.

(יפה ללב ח״ב – סק״ב)

ח) **שם כשיבא לביתו.** שם סוף ע״ב [סק״ב][9] תמהתי על מה שכתב בספר כף החיים (סימן ל״ו אות ט׳), כי מנהגו של רבנו האר״י היה מקיף את השלחן שבע פעמים, שהוא היפך ממה שכתבו בכל ספרי המקובלים. כיע״ש. איברא, דמצינו להרב מוהר״י צמח בספר נגיד ומצוה (דף ס״א ע״א) [עמ׳ קכ״ט] שכתב שהרח״ו ז״ל היה עושה בכל יום הקפה אחת אל התיבה, והיה אומר פרק אחד של מזמור אלהים יחננו, ובשבת היה עושה שבע הקפות והיה אומר בכל הקפה פרק אחד. יע״ש. בשגם הוא שכך היה עושה רבו רבינו האר״י ז״ל, זה היה ביום השבת בבית הכנסת בהקפת התיבה של ביהכ״נ, אבל בשלחן לא מצינו מפורש בהם לא בדברי האר״י ולא בדברי מוהרח״ו, כי אם כדכתבתי לפנים ותו לא. (יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סק״ו)

הערות וציונים

9. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

ט) שם כשיבא לביתו. עיין מה שכתבתי בח"ב (דף ט"ו ע"א)[10] משם ספר הכוונות ז"ל, וכשתבוא מביהכ"נ מתפלת ערבית תעמוד במקומך בשלחן ותאמר דא היא סעודתא דחקל תפוחין קדישין וכו'. עיין בספר ילקוט ראובני פרשת בראשית (דף י"ב רע"ב) שכתב משם כנפי יונה, דצריך לומר בקול רם דא היא סעודתא דחקל תפוחין קדישין, וכן הקידוש כולו, וזהו ב'יום ק'ודשי ו'קראת ל'שבת, בקול רם. יע"ש. והיינו כדפרישית לעיל. ודוק. (יפה ללב ח"ג – סק"ב)

י) שם כשיבא לביתו. עיין מה שכתבתי בח"ב שם [דף ט"ו ע"א סק"ב][11] דבלילה יש לומר שמור וזכור וביום זכור ושמור. הנה לפי דברי הזוהר סדר בראשית (דף מ"ח ע"ב) דאיתא וז"ל: תא חזי ליליא ויומא זכור ושמור איהו כחדא, ועל דא כתיב "זכור את יום השבת לקדשו" [שמות כ',ח'], וכתיב "שמור את יום השבת" [דברים ה', י"ב], זכור לדכורא שמור לנוקבא, וכולא חד. יע"ש. נראה דאין קפידא אם יאמר גם בלילה זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, וכמו שכתבתי שם בראש אמי'ר מכמה ספרי המקובלים, דנקטו הכי בלישנייהו. כיע"ש. (יפה ללב ח"ג – סק"ג)

יא) שם כשיבא לביתו. עיין מה שכתבתי עוד שם ([דף ט"ו בע"ב][12] מסידור הרב חסד לאברהם טובייאנה ז"ל [דף ק"ג ע"ב], דכשהוא מריח בהדס יאמר ריח ניחוח אשה לה'. כסא וסמוכות שלו ממה שכתוב בזוהר חדש שיר השירים (דף ט' ע"א דפוס ויניציא) [דף ס"ה ע"א]. ויע"ש. ודוק. (יפה ללב ח"ג – סק"ד)

יב) שם כשיבא לביתו וכו'. בסדר שלום עליכם מלאכי השרת וכו' שאומרים תיכף לביאתו לבית, ראיתי להרב יעב"ץ ז"ל בסידורו עמודי שמים (דף שמ"ה ע"א) שכתב וז"ל: ראה בכמה סידורים נדפס בבואכם בצאתכם מה שלא יצדק כלל בלשון, וכאלה השבושים עוד מה שכתבו ממלך מלכי המלכים במ"ם, שאין לו הבנה וקשר בענין, בפרט בדבר היציאה גם יש להפליא עוד, על מה זו שלח המלאכים ופטרם לשלום, הלא טוב שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה אם היא כתקנה וכראוי לה בודאי תרב שמחתם ויוסיפו לו ברכתם, ולמה ימהר לשלחם מזה וכו'. ומנהגי לקבל המלאכים ולומר שלום עליכם מלאכי השרת מלאכי עליון, מלך מלכי המלכים הקב"ה, בלבד, כדי שלא לשנות המנהג מכל וכל אלא נותן שלום כדלעיל, אח"כ אומר אשת חיל וכו'. ע"ש. ומנהגינו לומר גם כן בואכם לשלום וכו' וכן ברכוני לשלום וכו', ככתוב בסידורים שלנו.

אך בצאתכם לשלום שכתוב גם כן בסידורים לבסוף, אנחנו מדלגים אותו שלא לאומרו כלל, מטעם שכתב הרב ז"ל. האמנם מה שכתב דשיבוש הוא לומר ממלך מלכי המלכים במ"ם, ואמר מר שצריך לומר מלך מלכי המלכים הקב"ה, ועיין לאדונינו הוא אבינו בספר כף החיים (סימן ל"ו אות י"ג וי"ד). יע"ש. ומיהו לפי דברי הראב"ע בפרשת וישלח בפסוק "ויבן שם מזבח ויקרא למקום אל בית אל כי שם נגלו אליו האלהים בברחו מפני אחיו" [בראשית ל"ה, ז'], דפירש ז"ל: כי שם נגלו אליו האלהים, המלאכים, כמו "והנה מלאכי אלהים, [שם כ"ח, י"ב]. ע"כ. א"כ מלאכי עליון דנאמר כאן, הוא כמו והנה מלאכי אלהים, דשם אלהים קאי על המלאכים, כמו כן מלת עליון קאי אמלאכים שהם מלאכים ממרום השמים העליונים, לאפוקי שאינם מלאכים דהיינו שלוחים של מטה מהדרים בארץ מתחת, וכי תימא הגם שהם מלאכים ממש ממקום עליון משמים ממעל, יהיו שלוחים מבשר ודם כמו אותם של יעקב אבינו ע"ה ששלח לעשו שהיו מלאכים ממש שהם מלאכי אלהים כדפירש רש"י שם ריש סדר וישלח [בראשית ל"ב, ד'] מבראשית רבה [פרשה ע"ח פסקא ד'], וכיע"ש בפירוש הרב שפתי חכמים ז"ל, להכי אומרים ממלך מלכי המלכים הקב"ה, שאלו המלאכים הם שלוחים מהקב"ה, א"כ שפיר י"ל ממלך מלכי המלכים במ"ם, לאפוקי שאינם שלוחים מבשר ודם כדמצינו ביעקב אבינו ע"ה, אלא ממלך מלכי המלכים הקב"ה, ובכן אין לשבש הספרים גירסת הסידורים השגור בפי הכל. אלא דאם כנים דברינו בזה, היה לנו לומר מלאכי עליונים אי קאי על המלאכים. ולזה י"ל, דלשון יחיד הוא כולל בו ג"כ לרבים, כמ"ש זאת לפנים בסימן תכ"ג (אות ב'). יע"ש. והיינו נמי כמו מלאכי המוני מעלה שאומרים בכתר יתנו של מוסף. ברם מה שנהגו קצת לומר בשבתכם לשלום מלאכי השלום קודם בצאתכם, לא נהירא, שהרי אמרו בשבת (דף קי"ט ע"ב) דאלו המלאכים הם אחד טוב ואחד רע. כיע"ש. וא"כ כיון דאיכא ביניהם מלאך רע, לא טוב הדבר לדבר ולומר בשבתכם שיתעכבו בביתו, משום לא יגורך רע, ואי אפשר לומר לאחד שהוא טוב, דהכל נאמר בלשון רבים ובסתום חכמה. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"ד)

יג) שם כשיבא לביתו וכו'. במחצית השקל ז"ל [ריש סימן רס"ב], שלא לשבש הנוסחא דצאתכם לשלום, שאין זה מבייש למלאכים לפטרם, והכונה בשעה שתצאו יהיו לשלום. ועיין מכות (ד') [ג:], המלוה חבירו לעשר שנים גם כן שמיטה משמטת, והכי קאמר קרא, "לא יגוש" [דברים ט"ו, ב'] בזמנו, כי קרא השתא "שמיטה לד'". ונדרים (ע"א) [עה.], כל נדרים שתדורי (מהיום) [מכאן עד] שאבא לביתי ממקום פלוני מופרין, פלוגתא אי לא חלין כלל, או חלין ומופרין[13], ואז הפירוש דמופרין בשעת ששייך ולא על תיכף. ויש לחלק, דהתם אין דבר עדיין שיחול עליו ההפרה. ומ"מ אתי שפיר, דהא איכא למאן דאמר אין חלין כלל. ויש לחלק דבצאתכם לשלום הפלוגתא מהו העיקר, היציאה או התנאי של שלום, ומשא"כ בנדרים לא שייכא זאת. ודומה יותר למגילה (דף ד' [ע"ב]) הכל נדחין ליום הכניסה, והאיכא מוקפין חומה דלא, אלא כל הנדחין נדחין ליום הכניסה. ואיכא

הערות וציונים

10. נדפס לעיל אות ז'. **11.** נדפס לעיל אות ז'. **12.** נדפס לעיל אות ז'. **13.** לפנינו במשנה איכא פלוגתא בין רבי אליעזר לחכמים דלר"א מופר ולחכמים אינו מופר, ובגמרא איתא, איבעיא להו לר"א חלין ובטלין או דלמא לא חלין כלל.

אוצר ההלכה

גם כן להיפוך, עיין סנהדרין (דף מ״ג [ע״ב] תוד״ה אמר ליה), הנסתרות (אשר הם) לד׳ אלקינו והנגלות (שניהם, הם) לנו ולבנינו עד עולם, וחולין [נו:], כיון שנשתנו בני מעיה בידוע שנפלה לאור ונחמרו, פירוש אם נפלה לאור בידוע שנחמרו וכו׳. וקידושין (ס״ו) [סה:] תוספות ז״ל [ד״ה לא איברו] גט צריך שנים ואין צריך לומר כתובו, פירוש אותו קנין שרגילין להצריכו שנים אין צריך לומר כתובו, אבל באמת קנין אין צריך שנים. (רכוש הים)

יד) שם כשיבא לביתו וכו׳. יעוין מה שכתב הגאון יעב״ץ בסדורו [עמודי שמים דף שמ״ה ע״א] בענין אמירת שלום עליכם. ונראה על פי דברי הגמרא מנחות (דף מ״ג ע״ב), כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו, ציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, מוחזק הוא שלא יחטא, שנאמר ״והחוט המשולש לא במהרה ינתק״ [קהלת ד׳, י״ב], ואומר ״חונה מלאך ה׳ סביב ליראיו ויחלצם״ [תהלים ל״ד, ח׳], ולכן הנכנס לבית הכסא שחולץ תפיליו, ואין שם מזוזה, אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון וכו׳ (ברכות דף ס׳ ע״ב). ואנן שאין אנו מלובשים כל היום בתפילין, אין אנו אומרים התכבדו, עיין ב״י לעיל סימן ג׳. אבל בשבת שהוא אות במקום תפילין, וגם עם הארץ יראת שבת עליו, עיין דמאי (פ״ה) [פ״ד מ״א], ובזוה״ק (תיקון ט׳ [דף כ״ד ע״ב]) בראשית ירא שבת, שפיר יזכה כל אדם מישראל להיות מלאכי השרת מלוים אותו, ולכן שפיר יאמרו שלום עליכם מלאכי השרת מלאכי עליון וכו׳, בסגנון התכבדו שבגמרא ברכות שהבאתי, ששבת קדוש וקיים כל היום כזמן תפלה, עיין מה שכתבתי בהגהותי לעיל סימן קפ״ט.

ובסדר התפלה שלי, בארתי הנטבע, וזכני לקבל שבתות מתוך עושר וכבוד ומתוך מעוט עוונות, הנפלא לכאורה, אמנם הכוונה כמ״ש בקהלת רבה (פ״ח) [פ״ז פסקא ל״ד] פסוק ״אל תרשע הרבה״ [קהלת ז׳, י״ז], אמר רבי ברכיה וצבחר שרי (בתמיה). אלא דלא תימא מן הדא בחמא כולהו בחמא, ופרשתי בספרי זכרון משה שם שחמא הוא צנון כדמצינו בפסחים (דף קט״ז רע״א) קפא דחמא כרתי, והכוונה שלא תאמר כיון שכבר אכלתי צנון אחזור ואוכל צנון, וכמליצתם בשבת (דף ל״א ע״ב), מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום וריחו נודף (בתמיה).

ומדי דברי אעיר עוד מה שצל״ע אשר נוהגים לומר לפני סעודת יום שבת הפיוט חי ה׳ וברוך צורי כו׳, שלדעתי ברור כי נתקן לליל שבת, כמוכח מהחרוזים מי יתן מנוחתי לפני אדון השלם והיתה שלימה מטתי החיים והשלום, ישלח מלאכו לפני ללותי לויה וכו׳. ואמרו כהלל ולא כשמאי, שהכוונה שמברכין קודם על היין ואח״כ מקדש היום כב״ה ולא כב״ש, עיין פסחים (דף קי״ד ע״א), וזהו אך בקידוש ליל שבת. (נפש חיה – מרגליות)

טו) שם כשיבא לביתו וכו׳. שאלה: איך נכון לומר בליל שבת קדש בשלום עליכם וגו׳ מלאכי עליון ממלך מלכי וגו׳ או מלך מלכי וגו׳.

תשובה: בפסקא ראשונה שני הלשונות מובנים, אבל בשאר פסקות לא יתכן כלל ממלך רק מלך, וא״כ גם בראשונה יש לומר מלך דהוו כולם בלשון אחד. ועוד, דהשלום שנותן הוא מאת האדם למלאכים ולא מאת ה׳ למלאכים, ואיך יאמר ממלך וגו׳. ולכן הנכון והעיקר לענ״ד לומר רק מלך, ותנא והדר מפרש, מלאכי עליון הוא מלך מלכי המלכים הקב״ה, וכן אני הורגלתי לפנים בטעות לומר בכולם ממלך, ושוב הדרי בי ואני אומר בכולם מלך וכאמור. ועם כי בספרי התפילות כתוב ממלך, אין לחוש להם דהמדפיסים על הרוב לאו דסמכא הם. הכו״ח ביום כ״ו סיון התרפ״ט. ע״ה **כלפון** משה הכהן סילט״א. (שו״ת שואל ונשאל ח״ב – סימן ב׳)

טז) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב הרב מג״א [סק״א], כתב הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״א, ה״ו], קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין, וכן כתבו התוספות דסוכה (דף ל״ח ע״א [ד״ה מאין]). ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאומרים בתפלה סגי, דקרא כתיב ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳], והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תיקנו אותו, וכן מוכח בתוספות פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ו ע״ב ד״ה מקדש וכו׳) שכתבו דלר״ת מי שאין לו יין לא יקדש כלל, וקשה, וכי יעקור מצות עשה דאורייתא, אלא על כרחך דדי בתפלה. ועוד דאמרינן אע״ג דמקדש בצלותא, עיין בברכות פ״ה (דף ל״ג [ע״ב]). גם הבדלה יש אומרים דאורייתא ואפילו הכי קבעוה בתפלה. וכן מוכח בתוספות פרק ערבי פסחים בשם הירושלמי[14] (דף ק״ד [ע״ב] סוף ד״ה חוץ וכו׳, דכתבו דמה שתיקנו פתיחה בקידוש משום שאם היה אוכל מבעוד יום וכו׳, אלמא דאתה קדשת דאית בה חתימה ולא פתיחה מהני לקידוש). עכ״ל. מה שהביא ראיה מר״ת דמי שאין לו יין לא יקדש, יש לדחות דדלמא ר״ת לית ליה להיא דתוספות דסוכה (דף ל״ח) דרבנן תיקנו על היין, אלא ס״ל כמו שכתבו בפרק ערבי פסחים (דף ק״ו [ע״א] סוף ד״ה זכרהו) דקידוש על היין דבר תורה, דזכירה כתיב על היין, ״זכרו כיין לבנון״ [הושע י״ד, ח׳]. ומכל מקום יש להביא ראיה ממה שכתבו הפוסקים דאי לית ליה סעודתא לשבתא לא יקדש כלל, וכמו שכתוב סימן רע״ג ס״ג, ואמאי יבטל מצות עשה דאורייתא, אלא ודאי סגי בתפלה. ולפי דברי הרב מג״א, מי שמסופק לו אם קידש או לא, מספיקא לא יחזור ויקדש, דהו״ל ספק דרבנן כיון דכבר התפלל. וכן מי שהתפלל תפילת ערבית לא יוכל להוציא י״ח למי שבא לקדש קודם תפילת ערבית, כגון שהיה אוכל מבעוד יום, או כגון מה שכתב הרב מג״א (סק״ה)

הערות וציונים

14. התוספות שציין אליהם הרב המחבר הביאו ירושלמי בברכות פ״א סוף ה״ה, אמנם עיין בש״ע פרידמאן שציינו על המג״א לתוספות פסחים קו: ד״ה מקדש שהביאו ירושלמי בברכות פ״ח ה״א, ושם מוכח טפי שיוצאים ידי חובת קידוש בתפלה.

אוצר ההלכה

שאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ואכתי צ״ע. (נהר שלום – סק״ב)

יז) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב מג״א (סק״א), ועיין סימן רע״ג [ס״ג]. שצריך שיהיה בדעתו לאכול מיד. ומ״ש וכן מוכח בתוספות [פסחים קו: ד״ה מקדש] שכתבו לר״ת מי שאין לו יין וכו׳, אלא על כרחך דדי בתפילה. ובתשובת חוות יאיר (דף ט״ו) [סימן י׳ דף ט״ז ע״א] (ו)הביא בשם חכם אחד שהשיג על המג״א (ו)מכח דברי הרא״ש [פסחים פ״י סימן י״ז], שרצה להביא ראיה לדברי ר״ת דסבירא ליה דאם אין לו יין לא יקדש על הפת, מהא דאמרינן [שבת כג:] נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, וקשה פשיטא דנר ביתו עדיף כיון דיכול לקדש על הפת, אלא ודאי דאין מקדשין על הפת. עכ״ל הרא״ש. ואם כן מכח הוכחה זו נדחין גם כן דברי המג״א, דאי סלקא דעתך דסגי בקידוש שבתפילה, אכתי תקשה פשיטא דנר ביתו עדיף כיון דדי לו בקידוש שבתפילה. ובאמת אין זו קושיא כמו שדחה הרא״ש בעצמו ראיה זו, די״ל מאחר דנר ביתו הוא מדרבנן וקידוש על היין נמי דרבנן, אפשר דאלמוה לתקנתא זו יותר מבקידוש על היין[15], וא״כ כמו שדוחה הרא״ש שלא יהיה ראיה לדברי ר״ת, דברי המג״א הנ״ל גם כן שרירין וקיימין. (בגדי ישע)

יח) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. הראשונים נחלקו אי קידוש על היין מדאורייתא, והגאון מהר״ל נר״ו אב״ד דק״ק מץ בשו״ת שאגת אריה (סימן ס׳) האריך בזה, ומסיק שאין קידוש על היין מדאורייתא. עש״ב. ובתשובות הרשב״א כ״י [ח״ד סימן רצ״ה] ראיתי שכתב דמדאורייתא יוצא י״ח קידוש באמירת ויכולו או ושמרו או לזכור בפיו שבת, ובזה יצא ידי חובת ״זכור את יום השבת לקדשו״ [שמות כ׳, ח׳], והשאר הכל מדבריהם. ועמ״ש בחינוך [מצוה ל״א], **ובשיורי ברכה** (סימן ער״ב [סק״א])[16].
(מחזיק ברכה – סק״א)

יט) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. (אה״ב. עיין מה שכתב הרב מגן אברהם ז״ל [סק״א]. ומצאתי רשום בכ״י הקדש אדוני אבי ז״ל וז״ל: משמע בהדיא במסכת שבת (דף כ״ג ע״ב) דקידוש היום מן התורה בדברים בעלמא, ועל היין אינו אלא דרבנן, דגרסינן התם, בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פירסומי ניסא. ע״כ. ומדאיצטריך לטעמא דתדיר, משמע דלא אשכח עילויא אחריתי בקידוש היום, תיפוק ליה דהוי דאורייתא, והוה ליה למימר קידוש היום דאורייתא עדיף או דילמא פירסומי ניסא עדיף, כדבעי בפרק היה קורא [ברכות יד.] גבי הלל בהדי קריאת שמע. ע״ש. אלא ודאי כדאמרן. ודלא כמשמעותא דסוגיא דריש נזיר [ג:], דגרסינן התם, ״מיין ושכר יזיר״ [במדבר ו׳, ג׳] לאסור יין דמצוה כיין רשות, מאי ניהו קידושא והבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני הוא. יע״ש. וכן דעת הרמב״ם בפרק כ״ט מהלכות שבת [ה״ו] דדבר תורה בדברים בעלמא, לא על היין. ולתירוץ התוספות בפרק ערבי פסחים (דף ק״ו ע״א ד״ה זוכרהו) דס״ל דמן התורה על היין קשה. (אה״ב. עיין מש״ל בסימן כ״ה[17]).

וראיתי להרב פרי חדש בליקוטיו לאו״ח סימן רצ״ח שהקשה לדברי התוספות [שם] מהסוגיא דמסכת שבת שהבאתי לעיל בדרך אחר וז״ל: ועוד ראיה דליכא חיוב דבר תורה על היין, מהא דאמרינן בבמה מדליקין, נר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה קודם, ולא הוה לן לדחויי מצוה דאורייתא מחמת מצוה דרבנן. ע״כ. ולעד״ן אי מהא לא קשיא מידי, דהא גרסינן בפרק היה קורא [ברכות יד.] בעא מיניה אחי תנא (דרבי) [דבי רבי] חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה אי אמרינן ק״ו, קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא, או דלמא פירסומי ניסא עדיף, הרי בהדיא דמשכחת לה מצות דרבנן דאיכא בה פירסומי ניסא עדיפא ממצוה דאורייתא. ואם לחשך אדם לומר הא אסיקו דפוסק ואין בכך כלום, ומינה דלא עדיף פירסומי ניסא ממצוה דאורייתא, ולדברי הלחם משנה בהלכות חנוכה (פרק י׳) [פרק ג׳ ה״ט], דממה דדקדק לומר ואין בכך כלום משמע דגריעא מקריאת שמע. אף אתה הקהה את שיניו באמור לו, מה להתם שאינו מתבטל פירסומי ניסא לגמרי, שהרי הוא אומר ההלל אלא שמפסיק בו, וכי האי הפסקה אינו ניכר כל כך דליכא פירסומי ניסא, משא״כ הכא דאם יקנה קידוש היום מבטל המצוה לגמרי, שפיר מצינן למימר דמבטל קידוש היום מקמי חנוכה, ומידי דהוה מגילה דמבטלין העבודה לגמרי לסברת התוספות בפ״ק דמגילה כדמוכח התם מדבריהם ד״ה עבודה ומקרא מגילה[18], מקרא מגילה עדיף. יע״ש. אלא אי קשיא הא קשיא מה שהקשיתי לעיל. ועיין בתוספות מסכת סוכה דף ל״ח ע״א ד״ה מאי קושיא וכו׳).

(אה״ב. עיין למורי הרב בספר מחזיק ברכה (דין א׳)[19] מ״ש בזה, ובסמ״ג עשין כ״ט [דף קט״ו ע״ג], ובמ״ש הרב מגילת ספר דף י״ח ע״ב ודף י״ט ע״א, ובשיטה מקובצת לנזיר. ע״ש. גם עיין שם מה שכתב שם ובספר מגילת אסתר לענין הבדלה. ועיין מה שכתב הרב פרי חדש בליקוטיו הנזכרים. ומצאתי בכתבי הקדש לאדוני אבי ז״ל שכתב, משמע מדברי התוספות ז״ל בפרק תפילת השחר (דף ז״ך ע״ב ד״ה צלי של מוצאי שבת וכו׳) דהבדלה דאורייתא. ואפשר דאפילו על היין. יע״ש ובגמרא. ודוק). (קדשי דוד)

הערות וציונים

15. עיין להרב פתח הדביר ח״ג (סק״ג), מה שכתב להגיה בדברי הרב המחבר, נדפס לקמן אות כ״ב. **16.** נדפס לקמן בסימן ער״ב אות קע״ו. **17.** נדפס באוצר ההלכה הלכות תפילין ח״ב סימן כ״ה אות קי״ח. **18.** במגילה ג. תוד״ה מבטלין מבואר דהך מבטלין לא ממש מבטלין אלא דוחים את העבודה לאחר קריאת המגילה, אמנם עיין בגליון הש״ס שם שציין לפסקי התוספות בערכין (אות י״ט) ששם כתבו שמבטלין לגמרי. **19.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

כ) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב במג״א (סק״א), וגם הבדלה יש אומרים דאורייתא וכו׳. נ״ב: וכן מבואר בספר המכריע (סימן ע״א). מיהו צ״ע מהא דאיתא בפסחים (דף קי״ז ע״א) שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש מן התורה, ובתפלת שבת ליכא יציאת מצרים. (חדושי מוהרמ״ז)

כא) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב במג״א שם [סק״א] וז״ל: כתב הרמב״ם פרק כ״ט [מהלכות שבת ה״א, ה״ז], קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין וכו׳. ע״ש. וכן היא הסכמת רוב הפוסקים ז״ל, דהגם דקידוש היום דבר תורה, אין החיוב אלא לקדשו בדברים, אבל על היין אינו אלא מדבריהם. ועל כן כתב עוד הרב מג״א ז״ל שם דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי, דקרא כתיב ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳], והרי זכר אותו ויצא בזה ידי קידוש דאורייתא. ע״ש. והרב פרי מגדים ז״ל בחלק משבצות זהב סימן זה (סק״א) כתב וז״ל: ומיהו כשהתפלל תפלת חול והזכיר שבת בלא ברכה דיצא ידי תפלה כבסימן רס״ח ס״ד, אפשר ידי קידוש לא יצא, דבעי ברכה לקידוש היום שיאמר ברוך אתה ה׳ מקדש השבת, ומה שהזכיר ותתן לנו את יום השבת, אפשר ידי קידוש לא יצא אף מן התורה. ע״כ. ואנא עניא משמע לי דאין זה מוסכם, שכתב הרשב״א ז״ל בתשובה כ״י [ח״ד סימן רצ״ה] הביאה ה״ה חיד״א ז״ל במחב״ר (אות א׳)[20], דמדאורייתא יצא י״ח קידוש באמירת ויכולו או ושמרו או לזכור בפיו שבת, ובזה יצא ידי חובת זכור את יום השבת לקדשו, והשאר הכל מדבריהם. ע״ש. ואם בהזכרת שבת בפיו יצא דאורייתא, כל שכן שבאומרו ותתן לנו את יום השבת הזה בתוך העמידה דיצא אף דלא סיים בחתימה ברוך אתה ה׳ מקדש השבת, היפך סברתו ז״ל. (פתח הדביר ח״ג – סק״ב השני)

כב) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב מג״א עוד שם [סק״א] וז״ל: וכן משמע בתוספות [פסחים קו: ד״ה מקדש] שכתבו לר״ת מי שאין לו יין וכו׳, אלא על כרחך דדי בתפלה. ע״כ. הקשה הרב חוות יאיר ז״ל [סימן י״] בשם חכם אחד מדברי הרא״ש ז״ל פרק ערבי פסחים [פסחים פ״י סימן י״ז], שרצה להביא ראיה לדברי ר״ת ז״ל דס״ל דאם אין לו יין לא יקדש על הפת, מהא דאמרינן [שבת כג:] נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף וכו׳, וקשה פשיטא דנר ביתו עדיף כיון דיכול לקדש על הפת, אלא ודאי דאין מקדשין על הפת. ומהוכחה זו עצמה נדחין דברי הרב מג״א ז״ל, דאי סלקא דעתך דסגי בקידוש שבתפלה, אכתי תקשי פשיטא דנר ביתו עדיף כיון דדי לו בקידוש שבתפלה. ע״ש. והרב בגדי ישע ז״ל[21] כתב דלק״מ, כמו שדחה הרא״ש בעצמו ראיה זו, דיש לומר מאחר דנר ביתו הוא מדרבנן וקידוש על היין נמי דרבנן, אפשר דאלמוה לתקנתא זו יותר מבקידוש על היין, ובזה דברי הרב מג״א ז״ל שרירין וקיימין. אלו דבריו ז״ל.

ואני הדל חזינא דכסדר זה תירץ גם כן הרב תוספת שבת ז״ל (סק״א), שתמה על הרב השואל ועל הרב חוות יאיר ז״ל שנעלמו מהם סוף דברי הרא״ש, דגם הוא מסיק וכתב כן לדחות ראיתו שבתחילה. ועוד הקשה עליו. ע״ש. מיהו זה שכתב הרב בגדי ישע ז״ל משם הרא״ש שחזר ודחה ראייתו דכיון דתרוייהו דרבנן אפשר דאלמוה לתקנתא זו יותר מבקידוש על היין, דברים ככתבן בלי טעות סופר אין להם מובן, ומלבד דלא כתב כן הרא״ש ז״ל, אדרבא איפכא שמעינן ליה להרא״ש, דמשני אהא וז״ל: והאי דנר חנוכה[22] לאו ראיה היא, דסלקא דעתך אמינא כיון דעיקר מצותו על היין ידחה נר ביתו. ע״כ. הרי הרא״ש ז״ל ייפה כח קידוש מנר ביתו, היפך מה שכתב הרב ז״ל בשמו. ולא עוד אלא דלפי סגנון הראיה דאי סגי בקידוש על הפת או בתפלה מאי למימרא פשיטא דנר ביתו עדיף, לא יתכן לדחות זה כשנאמר דכיון דתרוייהו דרבנן אפשר דאלמוה לנר ביתו טפי מקידוש, דהוספת מים תוסיף קמח, דא״כ פשיטא טפי דנר ביתו עדיף, וגם הרב חוות יאיר ז״ל כשתירץ קושית הרב הנזכרת, כתב לדחות ראיית הרא״ש, דיש לומר כיון דחז״ל תיקנו קידוש על היין אפשר דהוא עדיף מנר ביתו, כיון דהוא נמי אינו אלא מדרבנן. והרב תוספת שבת ז״ל (שם) תמה עליו דזה עצמו דחיית הרא״ש בסוף דבריו, וגם הרב קרבן נתנאל ז״ל בפירושו על הרא״ש אות (ע״ו) [מ׳] ד״ה דסד״א כיון דעיקר מצותו על היין, כתב דבזה יתיישב נמי מה שמקשין על הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״א] ואינך פוסקים דסבירא להו דיוצאין בקידוש שבתפלה, וא״כ מה אבעיא ליה, פשיטא נר ביתו עדיף דיצא בקידוש שבתפלה. ע״כ. הרי דמאי דשייך לתרץ, היינו דהסברא מבחוץ היה דקידוש על היין עדיף, וחדית לן איפכא, ודוקא גבי נר חנוכה אמרינן דקדים משום פרסומי ניסא, אבל לגבי קידוש אמרינן (נר ביתו) [קידוש] עדיף היפך דברי הרב בגדי ישע ז״ל. ותו דהיכי תיסק אדעתין דפשיטא דאלמוה רבנן לנר ביתו טפי מקידוש, דנהי דתרוייהו דרבנן וקרא ד״זכור״ [שמות כ׳, ח׳] וקרא ד״ותזנח״ [איכה ב׳, י״ז] הוו אסמכתא, מכל מקום אסמכתא דקידוש על היין הוי אסמכתא מעלייתא שבאה דרך צווי לזכור את השבת לקדשו, ואין זכירה אלא ביין כדכתיב ״זכרו כיין לבנון״ [הושע י״ד, ח׳], ״נזכירה דודיך מיין״ [שיר השירים א׳, ד׳], כמו שכתבו התוספות ז״ל בפסחים (דף ק״ו ע״א ד״ה זכרהו על היין), והכתוב הוא בתורה עשה דזכירה לקדשו. משא״כ אסמכתא דקרא דנר ביתו קליש טובא, דמלבד דאינו אלא קרא דדברי קבלה, וגם דלא בא בדרך צווי, דקרא כתיב ״ותזנח משלום נפשי״ וקבלו חכמים דשלום זו הדלקת הנר, שלא בא הכתוב לצוות על הדלקת הנר בשבת, אלא שהנביא מתאונן שנפשו נזנחה משלום שלא היה לו נר דלוק, דמזה למדו דנר שבת הוי שלום בית, אך אין על זה שום צווי לא בתורה ולא בדברי קבלה.

וכן ראיתי להרב פרי מגדים ז״ל בחלק משבצות זהב סימן זה (סק״א) שכתב דאסמכתת קידוש על היין בקרא דזכור אסמכתא חשובה היא והוי כדברי תורה, וציין למה שכתב בפתיחה כוללת, והוא בח״א (אות כ׳), שכתב דיש שני מיני

הערות וציונים

20. נדפס לעיל אות י״ח. **21.** נדפס לעיל אות י״ז. **22.** לפנינו בראש״ש שם ״דנר ביתו״, ובהגהות הגרי״ב כתב דצ״ל ״דנר חנוכה״ כמ״ש הרב המחבר.

אוצר ההלכה

אסמכתות, דכל שאין לה רמז בקרא כמו "והתקדשתם" [ויקרא כ, ז] אלו מים ראשונים [ברכות נג:] זהו אסמכתא בעלמא, אולם אותה שיש לה רמז בתורה שבכתב כנטילת ידיים לחולין[23] מקרא ד"וידיו לא שטף במים" [ויקרא ט"ו, י"א], הוי אסמכתא חשובה, והוי כדברי תורה ממש ולא מקילינן בספיקו, וגוזרין גזירה לגזירה באפשר וכדומה. עש"ב. וכיון דלאסמכתא דקידוש על היין קרי לה אסמכתא חשובה, משא"כ נר ביתו דאין שום רמז בקרא, ודאי דהסברא מבחוץ הוא להקדים קידוש על היין לנר ביתו הגם דתרוייהו דרבנן. וכל שכן לתירוצא בתרא שכתבו התוספות (ד"ה זכרהו על היין) הנזכרים, דקידוש על היין דבר תורה, אבל הא דאמר [שם קה:] המברך צריך שיטעום, זהו מדרבנן. ע"ש. ועיין להרב משבצות זהב ז"ל (שם) שכתב וז"ל: ובלבוש [ס"א] משמע שזה הקידוש על היין מן התורה, וזה י"ל דעת רבינו תם בתוספות (שם דף ק"ו ע"ב ד"ה מקדש) דאם אין יין אין מקדש כלל, דסובר קידוש על היין דבר תורה וכו'. ע"ש. ועיין בפסקי תוספות שם סימן (רס"ד) [רס"ג] שכתב וז"ל: קידוש על היין, והמברך צריך שיטעום מדרבנן כשכולן זקוקין לכוס אחד וכו'. ד"ה דהוה. ע"כ. ולע"ד ט"ס נפל וכך צריך לומר קידוש על היין דבר תורה, והמברך צריך שיטעום מדרבנן. בא"ד. כצ"ל. דלפי האמת דין זה דקידוש על היין והטעימה לא הוזכר בד"ה דהוה אלא בד"ה זכרהו דקדים ליה, וקרוב לודאי דס"ל לעיקר כתירוצא בתרא, דאי כתירוצא קמא מה צורך להזכיר דטעימה דרבנן, דמכל שכן נפקא, ולא הו"ל למימר אלא קידוש על היין דרבנן. מיהו בפסקי תוספות דשבועות פרק שבועות שתיים (דף כ' ע"ב אות י"ט) פסקו תרוייהו, וז"ל: קידוש היום דאורייתא, אבל (לא)[24] על היין או המברך צריך שיטעום הוי דרבנן. ע"כ.

איך שיהיה הגם דרוב הפוסקים ז"ל סבירא להו דעל היין אינו אלא מדבריהם, מסתברא דטפי יש להחמיר ביה מנר ביתו, דבקידוש האיכא מאן דאמר דהוי דבר תורה, אבל נר הוי דרבנן לכ"ע, ואיך שייך לומר דאלמוה לתקנתא דנר. אלא דלפום קושטא ריבותא טובא אשמועינן, דאחר כל הכבוד הזה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו וגדול כח השלום. ועיין מה שכתבתי בעניותי לעיל (סימן רס"ג אות ו')[25] בס"ד, ועיין להרב ערך השלחן ז"ל (אות ז')[26].

ועיין להרב בני חיי ז"ל שהביא סברת ר"ת ז"ל הנזכרת לעיל והקשה עליו מסוגיית ברכות פרק אלו דברים [נא:], בית הלל אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום, ומסוגית זבחים (דף צ"א ע"א]). ע"ש בבני חיי. וכרגע נראה לי חיבור נפלא על ספר יראים למעלת הרב כמהר"ר יצחק אבואלעפייא ז"ל בן לעט"ר מורינו הרב הגדול בעל עץ החיים ז"ל, ושם בסוף חקירה הראשונה בדף קי"ב ע"ב מהספר הנזכר, שהקשה עליו דהסוגיא איירי בקידוש בסעודה אחר שהתפלל וכבר יצא ידי חובה מדאורייתא בקידוש של תפלה, וקידוש דסעודה הויא מדרבנן דוקא על היין, וכן ההיא דזבחים דגם ברכת היום דרבנן, והביא שכן כתב להדיא הרב פרי חדש בליקוטי או"ח (סימן רצ"ח). ע"ש. (פתח הדביר ח"ג – סק"ג)

כג) שם כשיבא לביתו ימהר וכו'. במג"א (סק"א) לאכול, דמדאורייתא בקידוש בתפלה כו'. וכן יראה מרשב"ם פסחים (דף ק"ה ע"א ד"ה דאי כו') שמי שלא קידש לא קיים דברי חכמים. ע"ש. וצ"ע בדברי הרב ב"י, דכתב דקידוש הלילה שהוא מן התורה יין דידיה קדים לכבוד יום כו'. ע"ש. משמע שעל היין הוי דאורייתא. ואפשר דכוונת הרב ב"י, כיון דבלילה עכ"פ קידוש בתפלה דאורייתא לכן קידוש על היין בלילה נמי אע"ג שהוא דרבנן חשיב טפי מכבוד היום. (דברי צבי)

כד) שם כשיבא לביתו ימהר וכו'. כתב ב"י, דלקידוש הלילה כו' שהוא מן התורה כו' אבל קידוש היום לא הוי אלא מדרבנן כמ"ש הר"ן ז"ל [פסחים כב: ד"ה זכרהו] כו'. וכ"כ התוספות בפרק ערבי פסחים [קיג. ד"ה דמשייר] ומביאו רבינו, ועיין בב"ח (ס"ג). וכ"כ הלבוש בסימן זה ס"א ובס"ג דכבוד לילה שהוא דאורייתא קודם לכבוד יום שהוא מדרבנן. ע"ש. והרמב"ם בפרק כ"ט דהלכות שבת דין א' כתב וז"ל: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר כו'. והיינו קידוש בדברים, אבל על היין לא הוי אלא מדרבנן, שכן כתב שם להדיא בדין ו' מדברי סופרים לקדש על היין כו', וכתב שם הרב המגיד ז"ל, הקידוש פשוט שאינו מן התורה על היין כו', שאם מתאוה לפת יותר מן היין מקדש על הפת. ע"כ. וע"ש. וכ"כ התוספות בפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק"ו [ע"א] ד"ה זוכרהו) דקידוש על היין אסמכתא היא. והא דאמרינן נשים חייבות בקידוש, היינו קידוש בדברים כו'. ועיין במג"א (בסק"א), דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי. עש"ב, ובט"ז (סקי"ט). ארעא דרבנן ז"ל באות ק' (סימן תקנ"ה).

ומה שהביא שם שהתוספות שם תירצו תירוץ אחר דגם קידוש על היין דבר תורה, אלא דהא דהמברך צריך שיטעום הוי מדרבנן, ותמה על דבריהם מסוגיא דפרק במה מדליקין [שבת כג:], דאמרינן [נר] חנוכה וקידוש היום נר חנוכה קודם, והיכי דחי דאורייתא אטו דרבנן. ע"ש. לי עני הדל נראה לי דיתורץ זה על פי דברי הרב יצחק ירנן, במה שתירץ על מה שהקשה הרב פר"ח בקונטרס מים חיים בליקוטים (סימן רצ"ח), דהביא ראיה להרמב"ם ז"ל דהיין הוא מדרבנן מהא דנר חנוכה קודם כו', דכתב דאין מכאן סתירה למאן דס"ל דהוא דאורייתא, דמאן דס"ל הכי לאו דוקא יין הוא הדין פת כו', ובכן אף דנר חנוכה קודם לא מבטלה מצוה דאורייתא דמקדש על הפת, אלא דלכתחילה הוא על היין כו'. וע"ש. ועמ"ש על דבריו הרב קדשי

הערות וציונים

23. עיין חולין דף ק"ו ע"א. **24.** בפסקי התוספות שם ליתא לתיבת זו. **25.** נדפס לעיל בסימן רס"ג אות ק"א. **26.** נדפס לקמן אות תקכ"א.

אוצר ההלכה

דוד ז״ל בסימן זה (דף ז״ך ע״א)[27]. ודע דמרן בש״ע (סימן קס״ז ס״ך) כתב וז״ל: אפילו בשבת שהוא חייב לאכול פת, לא יברך לו חבירו כו׳, אלא ברכת המוציא כו׳. וברכת היין דקידוש בין של לילה בין של יום. ע״כ. ותמה עליו הרב עולת תמיד [עולת שבת סקכ״ג], דאף דקידוש דאורייתא מכל מקום קידוש על היין הוי מדרבנן, כמו שכתבו התוספות ז״ל ריש נזיר [ד. ד״ה מאי]. ועיין בספר אליה זוטא שם (ס״ק (כ״ד) [כ״ה]) דהקשה יותר, שכתב במטה משה (סימן (ל״ה) [תל״ד]) והלבוש (סימן רע״א [ס״ג]) שכל עיקר קידוש היום אינו אלא מדרבנן כו׳. וכתב י״ל דאפילו על היין מדרבנן היינו דלא בעינן דוקא יין, אבל מכל מקום על איזה דבר אכילה או שתיה בעינן, ובכן מיושב קושית העולת תמיד כו׳. וע״ש. ועיין להגאון מה״ר ליב בספרו הנורא שאגת אריה (בסימן ס׳), דהוכיח בראיות ברורות דקידוש על היין אינו אלא מדרבנן. ע״ש נפלאות מתורתו. ועיין בברכי יוסף בקונטרס אחרון בסימן ער״ב (סק״ב)[28], מחזיק ברכה סימן רע״א (סק״א)[29], נהר שלום (סק״ב)[30], עושה שלום (דף פ״ד ע״א ד״ה קידוש כו׳).

(דברי מנחם – הגב״י סק״ה)

כה) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. עיין בט״ז (סקי״ט) דקידוש על היין שהוא מדאורייתא הוא רק אסמכתא [פסחים קו.] זכרהו על היין, אבל מדאורייתא סגי באמירה לחוד, ותקנתם לא היתה אלא להסמיך היין לקידוש דאורייתא וכו׳. וכתב הדגול מרבבה שדבריו תמוהים, דחובת דאורייתא כבר יצא בתפלה וכו׳. [הגהת פרי משה: עיין בפרי מגדים שם במשבצות זהב (בסקי״ט) שכתב וז״ל: (ועמ״ש) [וממ״ש] להסמיך לקידוש דבר תורה, אתה רואה לכאורה שחולק על המג״א (סק״א), וסובר בתפלה אין יוצא ידי קידוש דבר תורה. יע״ש. עכ״ל. הרי דבגוף הדבר מה שכתב להעיר הדגול מרבבה, הרגיש גם בזה הפרי מגדים, רק לא כתב בדרך תמיה על הט״ז, אלא בדרך פשוט שחולקים בזה הט״ז והמג״א. (ולשון הפרי מגדים שהבאתי שכתב ״לכאורה אתה רואה שחולק״, צ״ע לי ואינו מדוקדק, דהרי בודאי ועל כרחך פליגי כנ״ל. והבן)]. וכן כתב במג״א (סק״א), דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי. עיין פסחים (דף קי״ז (ע״א) [ע״ב]) אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא ״למען תזכור את יום צאתך״ [דברים ט״ז, ג׳] וכתיב התם ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳], נשמע מזה דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום מגזירה שוה, וגזירה שוה דאורייתא, וא״כ איך יצא בתפלה שהזכיר בה שבת ידי קידוש. ולא דמי להבדלה דיוצאין בתפלה, התם אין צריך להזכיר, וצדקו דברי הט״ז, ודברי מג״א ודגול מרבבה צ״ע. [הגהת פרי משה: כבר קדמו בזה להעיר כן על המג״א ודגול מרבבה המנחת חינוך (במצוה ל״א [אות ה׳]), וע״ש שכתב, לפי זה ביו״ט שחל להיות בשבת דאנו מתפללין יו״ט ומזכירין יציאת מצרים ושבת שיוצאים מה״ת כמובן, אבל בכל שבתות השנה אינו יוצא בתפלה כיון דליכא זכר ליציאת מצרים כנ״ל. וסיים שם על זה דמקום הניחו לו בעזהשי״ת ולא הרגישו בזה האחרונים. אגב אכתוב מה שראיתי בספר ״ברית משה״ ח״ב (הוא פירוש על הסמ״ג) מצות עשה (כ״ט) שכתב וז״ל: וא״כ קשה לי על מה שכתב הפרי מגדים ז״ל בריש פתיחתו להלכות שבת וז״ל: א״כ מצות עשה זו מוסכמת בקידוש שהוא דבר תורה וכו׳, נראה מדבריו דבקידוש ליכא פלוגתא, הלא הבה״ג [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״א] והיראים חלקו גם בקידוש. וצ״ע. עכ״ל. ואני שמעתי ולא אבין, דלק״מ, דפשוט בכוונת הפרי מגדים דרוב הפוסקים סברו דקידוש הוא דאורייתא, ואה״נ דיש סוברים שאינו אלא מדרבנן כנ״ל, והא ראיה שדייק בלישנא וכתב מוסכמת סתם ולא כתב מוסכמת לדברי הכל או מן הכל, הרי להדיא שכוונתו כנ״ל. והבן]. (חדושי איברא)

כו) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב מג״א (סק״א) דבתפלה יוצא ידי קידוש היום. ועיין בדגול מרבבה על הט״ז (סקי״ט). ובספר מנחת חינוך (מצוה ל״א [אות ה׳]) תמה מפסחים (דף קי״ז ע״ב) דיליף מגזירה שוה דצריך להזכיר בקידוש היום יציאת מצרים, וכן תמה בשו״ת שואל ומשיב מהדורא ב׳ (ח״ד תשובה ס׳). (לקוטי שלמה)

כז) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב מג״א (סק״א), ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי. עיין מנחת חינוך (מצות עשה ל״א [אות ה׳]) תמה על זה, הא בקידוש בעינן הזכרת יציאת מצרים. יעו״ש. ואולי סגי במה שמזכיר בברכת קריאת שמע סמוך לתפילה. ועיין ירושלמי ברכות דפוס זיטאמיר (דף נ׳ ע״ב [פ״ח ה״א]), ובפירוש חרדים שם [ד״ה תמן בבבל] כתב להדיא כהמג״א. (מנחת פתים)

כח) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. במנחת פתים[31] הבאתי דברי המג״א [סק״א] דיוצא מן התורה בתפילה. ומצאתי בשו״ת הרשב״א ח״ד (סימן רצ״ה) שכתב, דקידוש היום מן התורה היינו לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, כענין רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא [בבא קמא לב:] והיה מקלס ואומר בואי כלה, וכיוצא בזה בפסוקי שבת בקריאת ויכולו או ושמרו. יעוש״ה. וזה מבואר כמג״א.

(מנחת פתים – שיירי מנחה)

כט) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. עיין באר היטב (סק״א) בשם מג״א [סק״א], דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפלה סגי. ועיין בספר מנחת חינוך (מצות עשה ל״א [אות ה׳]) תמה על זה, הא בקידוש בעינן הזכרת יציאת מצרים. יעו״ש. ועיין בספר מנחת פתים (דף מ״ו)[32] שכתב, דאולי סגי במה שמזכיר בברכת

הערות וציונים

27. נדפס לעיל אות י״ט. **28.** נדפס לקמן בסימן ער״ב אות קפ״א. **29.** נדפס לעיל אות י״ח. **30.** נדפס לעיל אות ט״ז. **31.** נדפס באות הקודמת. **32.** נדפס לעיל אות כ״ז.

סימן רעא סעיף א

אוצר ההלכה

ק״ש סמוך לתפלה. ועיין ירושלמי ברכות דפוס זיטאמיר (דף נ׳ ע״ב [פ״ח ה״א]), ובפירוש חרדים שם [ד״ה תמן בבבל] כתב להדיא כהמג״א.

[הערת מהרש״ם: מ״ש במג״א דמדאורייתא בקידוש שבתפלה סגי, וכן מצאתי בתוספות רי״ד לפסחים מהדורא תניינא (דף ק״ו ע״א) שהאריך בזה וכתב כהמג״א. ובשו״ת חיים שאל ח״ב (סימן מ״ג אות י׳) הביא בשם גופי הלכות [אות רכ״ג] בשם הר׳ ישעיה [בפסקי רי״ד מהדורא תליתאה פסחים קיז: ד״ה צריך] שהקשה מהא דצריך להזכיר יציאת מצרים. ועיין שם מ״ש ליישבו. ואני מצאתי בספר העמק שאלה על שאלתות דרב אחאי פרשת יתרו [שאילתא נ״ד סוף אות א׳] שהעיר גם כן בזה, וכתב דבנוסח התפלה בימים הקדמונים הזכירו גם זכר ליציאת מצרים כמו שכתב בכל בו [סימן ל״ה], וכ״ה ברשב״ם פסחים (דף קי״ז ע״ב ד״ה צריך]). אבל בתשובת חיים שאל הבין בדברי רשב״ם דקאי על תפלת פסח. ע״ש היטב.

ובעיקר דין קידוש אם הוא מדברי תורה, עיין רמב״ם (פ״ז מנזירות הי״א) שכתב דהוי מדברי סופרים. וי״ל דרמב״ם לשיטתו דכל שאינו מפורש בתורה דברי סופרים קרי ליה. ועיין מג״א סימן תקצ״ז (סק״ו) [סק״ג] בשם מהר״ם [דפוס פראג סימן נ״ד] דס״ל דגם קידוש יו״ט שחרית הוא מדאורייתא. ועיין רמב״ם (פרק י״ב מעכו״ם ה״ג), וכל מצוות עשה וכו׳ חוץ מקידוש היום וכו׳. וע״ש בלחם משנה. ועיין באור זרוע הלכות ערב שבת (סימן כ״ה) בשם בעל הלכות גדולות [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״א]. וע״ש עוד באורך בענין זה. ועיין תשובות מהרי״ל (סימן ל״ג) בדעת ר״א מווינא, דגם בהתפלל כבר מכל מקום אפשר דקידוש על הכוס עיקר שהוא מדאורייתא. ועיין במטה אפרים סימן תקפ״א [אלף למטה אות ל״ד], ובעטרת זקנים לקמן סימן תרע״ח [ד״ה משום פרסומי], ותשובות מהר״י אסאד (חאו״ח סימן פ״ב), ובשערי תשובה לקמן סימן רע״ב (סק״ד), ובספר הקובץ (פכ״ט מהלכות שבת הי״ח). ועיין בט״ז סימן זה (סקי״ט) ומשבצות זהב שם, דחולק על המג״א וס״ל דגם בהתפלל כבר לא יצא י״ח קידוש מן התורה.

באליה רבה [סק״ב] הביא בשם דרשות מהר״ש [סימן תק״ח] ומלבושי יו״ט [סק״א], דבקידוש אין לשני אנשים לקדש ביחד דתרי קלי לא משתמעי, ואין השומעים יוצאים ידי חובתם. ולא דמי להלל (סימן תפ״ח [ס״ב]) ולמגילה (סימן תר״צ [ס״ב]). ומצאתי בחק יעקב (סימן תפ״ח סק״ד) שכתב דגם בקידוש חביב על השומעים. ואני מצאתי בתשובות מהר״ח אור זרוע (סימן מ״ב) בשם אביו בשם מורו, דהמסובין בליל שבת ואומרים הקידוש עם תופס הכוס, דלא יצאו י״ח וצריכים לקדש שנית כל המסובין שם, דכיון שבכל שבת מקדשין לא חביבא עלייהו ולא יהבו דעתייהו, אפילו ביו״ט דחביבא עלייהו, מכל מקום המדבר עם המקדש צריך לקדש שנית, דדוקא השומעים היכי דחביבא עלייהו יהבו דעתייהו ושמעי תרי קלי, אבל היכי שגם הוא מדבר צריך לקדש שנית. ע״ש. ומבואר דס״ל דבשבת גם השומע לא יצא בכה״ג, אבל ביו״ט יצא].

ומי״ש בבאה״ט [סק״א], וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו. עיין בספר נזירות שמשון שכתב דצ״ע, דא״כ האיך אשה מוציאה איש אם היא התפללה ושוב אינה מחויבת מדאורייתא. וצ״ל דרבנן תקנו גם לאשה כמו לאיש. אבל אם האשה לא התפללה והאיש התפלל כבר, לא יוציאה. וכהאי גוונא בשני אנשים שהאחד התפלל, לא יוציא לאחר שלא התפלל. וצ״ע. ועיין בדגול מרבבה שחקר בדין איש שכבר התפלל ואשתו לא התפללה, אם מוציאה ידי חובת קידוש, כיון דנשים אינן בכלל ערבות. ועיין בצל״ח ברכות פ״ג (דף מ״ח ע״א). ועיין בישועות יעקב חאו״ח (סימן קפ״ו [סק״ג]). ועיין מה שהאריך בדין ערבות נשים בספר הנחמד בית יצחק הנדפס מחדש על מסכת מגילה לדף ד׳, ומה שכתב שם בהסכמת מכתב מהגאון הקדוש ייט״ב זצללה״ה, ובהסכמת מחותנו הגאון אב״ד דק״ק ברעזאן שליט״א (אות ד׳) שם.

[הערת מהרש״ם: עיין במהרי״ט בחידושיו לקידושין (ע״א) [ע: ד״ה ומיהו ק״ל] שכתב בפשיטות דאנשים נתערבו בשביל הנשים כיון שיש בידם למחות, אבל נשים בשביל אנשים לא נתערבו דאין בידם כח למחות. ועיין בברכי יוסף לעיל (סימן קכ״ד [סק״ג]) בשם תשובת זרע אברהם [סימן י״ב], שהוכיח מש״ס דעבודה זרה (דף י״ח ע״א), ועל אשתו להריגה משום דלא מיחתה בו, הרי דגם נשים נתחייבו בשביל אנשים. וע״ש באורך בזה. ועיין תשובת מוצל מאש (סימן י״ב) שדעתו נוטה דגם האנשים אינם ערבים בעד הנשים וגם בעד לא תעשה אינם ערבים זה לזה. אבל בתוספות רבי עקיבא [איגר] פ״ב דמגילה מ״ד [ד״ה חוץ מחרס] השיג על דברי דגול מרבבה והוכיח דאין כוונת הרא״ש [ברכות פ״ג סימן י״ג] דבנשים לא שייך ערבות, רק היכי דפטורים לגמרי ממצוה זו אז לא שייך ערבות בעדם, אבל במה שהנשים חייבות שייך ערבות, וכן הוא בתשובת רע״א (סוס״י ז׳), וע״ש שהוכיח דגם קטן שהתפלל ערבית מוציא לאשה שלא התפללה ואין זה בכלל תרי דרבנן, והשיג גם ע״ד תוספות מגילה (דף י״ט ע״ב [ד״ה ורבי יהודה]). וע״ש בטורי אבן למגילה שהביא כמה ראיות לסתור דעת התוספות בזה. ועיין תשובות חתם סופר חאו״ח (סימן כ״א וסימן קמ״ג) שהשיג על דברי דגול מרבבה, דמסתמא אם בדעתו לקדש על הכוס אינו מכוין לצאת י״ח בתפלה, וממילא חייב בקידוש מן התורה.

ובעיקר דין קטן לשיטת רש״י ברכות (דף מ״ח ע״א [ד״ה עד שיאכל]) והרמב״ן [קידושין לא. ד״ה מאן דאמר] שהובא בר״ן פ״ב דמגילה [ו: ד״ה מתניתין], והרא״ם שבמג״א (סימן תקצ״ו סק״ג), דגם קטן שהגיע לחינוך החיוב רק על אביו לחנכו אבל הקטן עצמו פטור, א״כ אינו יכול להוציא אשה וכדומה, וכן הוא בר״ן סופ״ק דקידושין [יב: ד״ה צאו]. אבל לשיטת תוספות [מח. ד״ה עד שיאכל] ורא״ש [פ״ג סימן י״ג] ברכות, ור״ן מגילה [ו: ד״ה מתני׳] דסבירא להו דהקטן עצמו חייב מדרבנן, שפיר יוכל להוציא. וצ״ע על המשבצות זהב (סק״א) והדגול מרבבה שלא העירו בזה. והנה לשיטת דגול מרבבה לפי מה שכתב הצל״ח

אוצר ההלכה

ברכות (דף כ׳ [ע״ב]) דכהנים ולוים אינם בכלל ערבות, י״ל דכהן שהתפלל אינו מוציא לישראל שלא התפלל, אבל בתשובת פנים מאירות ח״א (סימן ס״ו [ד״ה סתירה ואילך]) מבואר דלא כהצל״ח. וגם מהריטב״א קידושין (דף כ״ז ע״ב) גבי גלגול שבועה מבואר להיפוך].

ומ״ש בבאה״ט [סק״ב] דקידוש יו״ט הוא דרבנן[33]. כתב בפתחי תשובה[34] דבמכילתא פרשת יתרו [פרשה ז׳ ד״ה זכור ושמור (השני)] מרבה לה מקרא ימים טובים מנין ת״ל ״אלה מועדי ד״ ויקרא כ״ג, ד׳], ועיין באליה רבה [סק״ג] וברכי יוסף [סק״ב][35]. ועיין בספר כרם שלמה (סימן רצ״ו) שהביא מהרב פרי מגדים [שם אשל אברהם סק״א] שכתב וז״ל: בשיטה מקובצת למסכת ביצה [ד: ד״ה רב אסי] רב אסי מבדיל ומברך, דהבדלה דבר תורה וספק תורה לחומרא. יעו״ש. משמע למ״ד הבדלת שבת דבר תורה הוא הדין הבדלת יו״ט, וכל שכן קידוש יו״ט דבר תורה, דלא כמ״ש המג״א בסימן רע״א בשם המגיד משנה (פרק כ״ט הלכה י״ח). ופלא הוא. עכ״ל הרב פרי מגדים.

ומ״ש בבאה״ט [שם] דאם אין לו אלא כוס אחת, של שבת קודם. כתב בספר נזירות שמשון דעל כרחך פרושו שיו״ט הוא חל קודם לשבת, א״כ קשה, גם בשבת על היין הוא דרבנן, וא״כ למה ידחה מצוה שהוא מחויב עכשיו בשביל מה שיבוא אח״כ כיון דשניהם דרבנן. והמגיה שם כתב דאפשר דהוי כמו חד דרבנן ותרי דרבנן. ועיין שערי תשובה (סימן רע״ב סק״ז).

(ארחות חיים – ספינקא – סק״א)

ל) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב הרמב״ם פרק כ״ט מהלכות שבת [ה״ו], קידוש היום דאורייתא בלא יין ורבנן תיקנו על היין, וכ״כ התוספות בסוכה (דף ל״ח ע״א [ד״ה מאי]). ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפלה סגי, וקידוש במקום סעודה רבנן תיקנוהו, כ״כ המג״א [סק״א] והבאה״ט (סק״א) והט״ז (סקי״ט)[36]. וכן מוכח בתוספות [פסחים קו: ד״ה מקדש]. ע״ע. וכן נראה מדברי הרשב״א ז״ל בתשובה ח״ד (סימן רצ״ה). עש״ב. ואנכי זאת מצאתי בתשב״ץ ח״ד הנקרא חוט המשולש ([טור השלישי] בסימן ל״ב) שכתב משם רבינו יונה[37] וז״ל: הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן, וסמכוה אקרא ד״וקראת לשבת עונג״ [ישעיה נ״ח, י״ג], ועיקר הקידוש מדאורייתא הוא, כדאמרינן [פסחים קו.] זוכרהו על היין בכניסתו, הילכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי חובת קידוש מן התורה שהוא העיקר, אע״פ שלא יצאו י״ח קידוש דרבנן. עכ״ל. הנה שמעינן מיניה דעיקר קידוש דאורייתא הוא ביין, דאם בקידוש שאומר בתפלה סגי לצאת ידי חובת קידוש דאורייתא, למה זה צריך לחזור שם בבית הכנסת אחר התפלה לקדש על היין. וכן בעיני יפלא על מה שכתב בשכנה״ג חיו״ד (סימן רל״ט הגה״ט אות יו״ד) משם הריב״ש (סימן קנ״ט), שאם נשבע שלא לומר קידוש ביין שבועה חלה עליו, דאפשר בפת, נשבע שלא יקדש לא ביין ולא בפת, נשבע לבטל את המצוה, ולא חלה עליו. עכ״ד. כי איננו שוה לא כמ״ש הרמב״ם והתוספות והרשב״א ומגיני ארץ [מג״א וט״ז], דאם בקידוש שאומר בתפלה סגי ויוצא ידי חובת קידוש דאורייתא, איך הנשבע שלא יקדש לא ביין ולא בפת הוי נשבע לבטל את המצוה ולא חלה עליו, הרי יקיים את המצוה באמירתו בתפלה דסגי בהא כמבואר. ולא כרבינו יונה, שמדברי רבינו יונה משמע דעיקר קידוש דאורייתא הוא ביין, ולפ״ד רבינו יונה אם נשבע שלא לומר קידוש ביין הוא נשבע לבטל את המצוה ולא חלה עליו השבועה, היפך דברי הריב״ש הנזכרים, והיפך ממ״ש הרמב״ם והתוספות והרשב״א ומגיני ארץ כנ״ל, והיפך ממ״ש מניי״ר השכנה״ג שם (אות י״ב ואות ל״ח) משם הרדב״ז ז״ל [ח״א סימן תס״ב] דיין קידוש הוי דרבנן ושבועה חלה עליו. ע״ע. ולפ״ד הריב״ש ז״ל נראה דקידוש במקום סעודה, יהיה ביין או בפת, דאורייתא הוא, דאם הוא מדרבנן כמו שכתבו ראשונים ואחרונים הנזכרים, הרי הנשבע על דבר מצוה דרבנן השבועה חלה, כמ״ש ביו״ד (סימן רל״ט ס״ו) וכדברי הרדב״ז הנזכרים, וכ״כ הרשב״ץ ח״ב (סימן קס״ג וסימן רס״א) דשבועה חלה במצוות דרבנן. כיע״ש. ותמיה לי על מרן בב״י שכ״כ דקידוש הלילה על היין הוא מן התורה אבל קידוש היום לא הוי אלא מדרבנן כמ״ש הר״ן בפרק ערבי פסחים [פסחים כב. ד״ה זוכרהו] וכו׳. עיין עליו. ולא זכר בזה לדברי הראשונים הנ״ל. וצ״ע. (יפה ללב ח״ג – סק״ח)

לא) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. הסכמת הפוסקים דאף דקידוש היום דאורייתא, אבל על היין הוא רק מדרבנן. וכתב המג״א (סק״א) ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי. ע״כ. ודעת התוספת שבת (בסק״ג) דהיינו דוקא בנתכוין לצאת ידי קידוש בתפלה, אבל בסתמא אינו יוצא בתפלה, דודאי לא כיון לצאת כיון שהוא רוצה לקדש על היין בביתו. ע״כ. (ודברי המחצית השקל אינם מדוקדקים, דגם הא דסימן רע״ג הטעם משום מצוות צריכות כוונה, כמבואר להדיא בגמרא ראש השנה דף כ״ח ע״ב). וקרוב לזה כתב בשו״ת חתם סופר ([ח״א] סימן כ״א). ואי נימא דמצוות צריכות כוונה אינה אלא מדרבנן, עיין אשל אברהם (סימן ס׳ סק״ג), הוי אתי שפיר קצת. אבל הרב ז״ל כתב שם ([ש״ע הגר״ז] ס״ה) דלא יצא ידי חובה מן התורה. וגם אפשר דבנתכוין שלא לצאת לכ״ע הוי דאורייתא. ועיין מחצית השקל מה שתירץ, ולדעתו משמע דעכ״פ בעי שיכוין לצאת חובת תפלת שבת.

וראיתי בספר מנחת חינוך [מצוה ל״א אות ה׳] שכתב, כיון דאמרינן בפסחים (דף קי״ז ע״ב) וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא ״למען תזכור את יום״ [דברים ט״ז, ג׳], וכתיב התם ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳]. ע״כ.

הערות וציונים

33. עיין בספר לוית חן (סימן י״א). **34.** נדפס לקמן אות קכ״ז. **35.** נדפס לקמן אות קכ״ז. **36.** עיין להרב פרי מגדים שם ולהרב דגול מרבבה שהבינו בדעת הט״ז שאין יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה, היפך דעת המג״א. **37.** הובא גם בהרא״ש (פסחים פ״י סימן ה׳).

אוצר ההלכה

וכיון שבתפלת שבת לא אמרינן זכר ליציאת מצרים, איך כתב המג״א שיוצא בקידוש שאומר בתפלה. והוא הערה נכונה. אבל לא מצאנו להרמב״ם ז״ל בחיבורו שיביא מימרא זו. וגם הסמ״ג (עשין כ״ט) לא הביאה. וכן לא מצאתי בשאר פוסקים שהביאוה, אלא שהרמב״ם ז״ל במנין המצוות (עשין קנ״ה) כתב, שציונו לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם יציאת מצרים וקידוש היום, ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. ע״כ. ודברים אלו העתיק הספר החינוך במצוה ל״א, אלא שדילג תיבות נזכיר בם יציאת מצרים. ודברי הרמב״ם ז״ל בספר המצוות אינם מובנים לי, דמשמע מדבריו דגם בהבדלה צריך להזכיר יציאת מצרים, וכן בדין לדעתו, דקידוש והבדלה תרוייהו נפקי מזכור את יום השבת, ואם כן הגזרה שוה דלמען תזכור קאי על תרוייהו. וכל שכן לדעת הסמ״ג דהבדלה נפקי מ״וזכרת כי עבד היית״ [דברים ה׳, ט״ו], הא התם בהדיא כתיב יציאת מצרים. ועיין באור החיים פרשת ואתחנן [שם]. וא״כ קשה הא דלא תיקנו בהבדלה זכר ליציאת מצרים. וצע״ג. ועכ״פ נראה דהך גזירה שוה אינה אלא אסמכתא, דלפי גירסת רש״י והרשב״ם ז״ל [ד״ה ה״ג], כתיב הכא למען תזכור, משמע דילפינן משבת בגזירה שוה לפסח, דבעינן בפסח להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום (והדר ילפינן מפסח לשבת דגם בשבת צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום וכן לשאר מועדים וכמ״ש רשב״ם ז״ל), וא״כ איך אפשר שתהיה גזירה שוה זו מדברי תורה, דהא קידוש ביו״ט הוא מדברי סופרים וכמו שכתב המגיד משנה [הלכות שבת פכ״ט הי״ח] הביאו המג״א, ועל כרחך גזרה שוה זו אסמכתא בעלמא היא, ויצאו דברי המג״א זכאין. (תהלה לדוד – סק״א)

לב) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. וכתב המג״א (סק״א), היינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו וכו׳. ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי. ע״כ. וכתבתי בתהלה לדוד (סק״א)[38] קושיית המנחת חינוך [מצוה ל״א אות ה׳], דהא אמרינן בפסחים (דף קי״ז ע״ב) דצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש. ובתפלה אין מזכירין יציאת מצרים. ע״ש. אח״ז ראיתי בספר גופי הלכות למהר״ש אלגזי (סימן (זכ״ר) [רכ״ג]) שכדברי המג״א מבואר בספר המכריע (בסימן ע״א), והמכריע בעצמו בחידושיו לפסחים [תוספות רי״ד מהדורא תליתאה שם] העיר מהא דיציאת מצרים. וראיתי מה שהעלה בזה בספר חיים שאל ח״ב (סימן מ״ג), ולפע״ד דברי נכונים. (תהלה לדוד ח״ג – סימן מ״ט)

לג) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב מג״א (סק״א), דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי כו׳, וכן מוכח בתוספות [פסחים קו: ד״ה מקדש] דר״ת ס״ל דאם אין לו יין לא יקדש. ויותר היה לו להביא ברייתא דריש פרק אלו דברים בברכות [נא:], דהיין גורם לקדושה שתאמר, ומשמע בהדיא דבלא יין אינו מקדש, ועל כרחך משום שיוצא בתפלה, ולענין דהתם לברכת הקידוש שפיר אמר דהיין גורם. ועיין חדושי הגרע״א [סק״ב] דהקשה מדברי הרא״ש בערבי פסחים [פסחים פ״י סוף סימן ה׳], שהשיג על רבנו יונה שכתב דמקדש אפילו ליכא אורחים דאכלי בבי כנישתא, דמדאורייתא אין צריך מקום סעודה, דא״כ למה לא משני הש״ס [שם קא.] ג״כ דלהכי מקדשין בביהכ״נ כדי לצאת ידי חיוב דאורייתא, ולדברי המג״א כבר יצא בתפלה. ואני תמה עליו, דמדברי הרא״ש ודאי אין שום קושיא, דלדברי ה״ר יונה שפיר מקשה, דא״כ לשני גם הש״ס הכי, ואי דמדאורייתא יצא בתפלה, א״כ כל שכן דאין צריך לקדש בבית הכנסת. אלא דמדברי ה״ר יונה יש מקום להקשות, שכתב דמקדש כדי לצאת חיובא דאורייתא, הרי דס״ל דאינו יוצא בתפלה גם מדאורייתא. אבל באמת נראה דר״י לאו דוקא מדאורייתא קאמר, אלא דס״ל דאינו עיכוב גמור לבטל גוף הקידוש, דמכל מקום טוב לקדש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

לד) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. במג״א (סק״א) אחר תיבות ונ״ל דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפלה סגי כו׳. נ״ב: עיין מזה בספר חמדת משה (סימן א׳) מה שתרצתי מה דקשה על זה מרשב״ם פסחים (דף קי״ז ע״ב). (חדושי הגהות)

לה) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. וכתב מגן אברהם [סק״א], לאכול מיד, היינו לקדש כדי שיזכיר שבת בכניסתו. וכתוב בתקוני שבת שיקדש קודם לילה, כי בתחילת ליל שבת הוא מזל מאדים ובסוף יום ששי הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק. כתב הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״א, ה״ו], קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין, דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו. עיין שו״ת ר׳ עקיבא איגר (סימן ז׳) שכתב דמן התורה אין החיוב אלא להזכיר את יום השבת. עיין שו״ת חיים שאל חלק ב׳ (סימן מ״ג) שכתב, דמן התורה לא בעינן להזכיר יציאת מצרים בקידוש, ויוצא בתפילה. ע״ש. עיין מג״א. ודע דקידוש יום טוב הוא מדרבנן, ובמכילתא פרשת (אחרי) [יתרו] [פרשה ז׳ ד״ה זכור ושמור (השני)] כתב דקידוש יום טוב הוא מן התורה, אבל שמחת הרגל [סדר קידוש] כתב דהא דמכילתא הוא אסמכתא בעלמא. וביום, ביום טוב, כתב בספר מהר״ם חלואה על מסכת פסחים (דף ק״ה) [קו. ד״ה ביום מאי] דליכא קידוש ביום טוב ביום כלל. ע״ש. וכיום יצא לאור ספר ישועות מלכו, וראיתי שם בקונטרס לקוטי תורה (ד״ה כחצות לילה כי האידנא) שכתב שם, כי ידוע שהמזלות סובבין והולכין, ואם היות כי במצרים היה במזל שבתאי, כבר היה בארץ ישראל במזל צדק. ע״ש. א״כ נראה דמה שכתב מג״א בשם תקוני שבת שיקדש קודם לילה, זה דוקא בארץ ישראל ששם בתחילת ליל שבת הוא מזל מאדים ובסוף יום ששי הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים ויקדש כנ״ל, אבל בחוץ לארץ לא שייך זה החשבון לדעת ישועות מלכו הנ״ל כמובן. (שיח יצחק – גוטקינד)

הערות וציונים

38. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

לו) שם כשיבא לביתו ימהר וכו'. כתב במג"א (סק"א), ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי. בספר יד יוסף [רוזנבורג] להלכות שבת [סק"א], וכן במנחת חינוך (מצוה ל"א [אות ה']), הקשו על זה מפסחים (דף קי"ז ע"ב), אמר רב אחא בר יעקב, צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא "למען תזכור את יום צאתך" [דברים ט"ז, ג'], וכתיב "זכור את יום השבת" [שמות כ', ח'], והיא הלכה פסוקה, וא"כ איך יוצא ידי קידוש בתפלה, הא בתפלה ליכא יציאת מצרים. (וכן הקשה גם בשו"ת אגודת אזוב להגאון מביאלאסטאק תשובה א' [אות ד']). ובספר שבילי דוד סוף סימן זה תירץ, דמסתמא כשהתפלל קרא ק"ש והזכיר יציאת מצרים, מצורף הוא לתפלה לענין לצאת ידי קידוש מן התורה. וכ"כ מורי זצ"ל במהר"ם שיק לתרי"ג מצוות (מצוה ל"א), דהרי קיי"ל [סימן רל"ה ס"ב] דאפילו במעריב צריך להסמיך לתפלה, וכיון דצריך להסמיך גאולה לתפלה ועדיין עסוקים באותו ענין, וקיי"ל [אה"ע סימן כ"ז ס"א וסימן קל"ו ס"ב] לענין גיטין וקידושין דעסוקין באותו ענין הוי כאילו אמר אז בפירוש, וא"כ שפיר הוי כאילו הזכיר בתפלתו גם כן יציאת מצרים. ע"ש. (ילקוט הגרשוני – סק"א)

לז) שם כשיבא לביתו ימהר וכו'. כתב במג"א ריש הסימן, ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי וכו'. הנה העלה מג"א (סק"א) דקידוש של לילה יוצא מן התורה בתפלה (והמנחת חינוך מצוה ל"א [אות ה'] חולק). ולענ"ד למג"א גם באמירת ויכולו לחוד יצא מן התורה. ויש תלמידי חכמים נ"י שאמרו שרק בברכת מקדש השבת יצא, לא באמירת ויכולו (עיין פרי מגדים משבצות זהב ריש סימן רע"א). ולענ"ד פשוט דאין צריך הברכה לענין דאורייתא, כי הברכה רק דרבנן. וגם ראיה מפרי מגדים בפתיחה כוללת [להלכות ברכות אות א'] שכתב שלא מצינו ברכה מן התורה רק ברכת המזון, וגם ברכת התורה לכמה שיטות. ע"ש. ואם נימא שבאמירת ויכולו לא יצא ידי דאורייתא רק בברכת מקדש השבת, אם כן מצינו עוד ברכה מן התורה, אלא ודאי שלא צריך מן התורה ברכה, ויוצא גם באמירת ויכולו מן התורה. שוב ראיתי במחצית השקל (סימן רס"ג סק"ח) שכתב להדיא שסגי מן התורה באמירת ויכולו שאמר בתפלה. ע"ש. (אפיקי מים)

לח) שם כשיבא לביתו ימהר וכו'. כתב המג"א [סק"א], כתב הרמב"ם פרק כ"ט [מהלכות שבת ה"א, ה"ו] קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין. וכ"כ התוספות בסוכה פ"ג (דף ל"ח ע"א [ד"ה מאין]), ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי דקרא כתיב "זכור את יום השבת" [שמות כ', ח'] והרי זכר אותו וכו'. עכ"ל. והמנחת חינוך (מצוה ל"א [אות ה']) הרעיש מאד על המג"א ועל האחרונים הדגול מרבבה ועוד העומדים בשיטתו, דהא איתא בפסחים (דף קי"ז ע"ב) אמר רב אחא בר יעקב, צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, כתיב הכא "למען תזכור את יום" וגו' [דברים ט"ז, ג'] וכתיב הכא "זכור את יום השבת לקדשו", ופסקוהו הרי"ף [שם כו.] וראי"ש [שם פ"י סימן ל"א]. והרמב"ם ז"ל לא הביאו, מכל מקום הזכירו שם בנוסח הקידוש, ובודאי דבר הלמד בגזירה שוה הוי דאורייתא, וא"כ בתפלה דשבת ליכא יציאת מצרים רק בתפלה של יו"ט, א"כ אינו יוצא ידי קידוש בתפלה, כיון שלא הזכיר יציאת מצרים. ע"ש שדחה בזה דעת המג"א והאחרונים וכתב שהוא אמת גמור.

ולענ"ד דעת המג"א דדברי רב אחא בר יעקב דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש הוא רק מדרבנן, והגזירה שוה אסמכתא בעלמא הוא. וראיה ממה שפירש הרשב"ם שם [ד"ה צריך] וז"ל: צריך שיזכור יציאת מצרים בקידוש היום בין בכוס בין בתפלה (ו)של שבת בגזירה שוה דפסח, ובשאר מועדים במה מצינו מפסח. עכ"ל. והרי בשאר מועדים הקידוש רק מדרבנן, וכן תפלה דרבנן, והאיך ילפינן דבר דרבנן בגזירה שוה ובמה מצינו, ועל כרחך דהוי רק דרבנן ואסמכוהו אגזירה שוה. עוד ראיה מתוספות שם בד"ה למען תזכור וכו' וז"ל: לכן קבעו זכר ליציאת מצרים, ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך, ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת, וכשנגאלו ממצרים הזהיר על השבת לשבות מאותן ל"ט מלאכות. עכ"ל. מבואר מלשון התוספות שכתבו שלכך "קבעו" זכר ליציאת מצרים ובקשו טעם על זה ממדרש, הרי דקבעו היינו דחכמים קבעו, דמצאו רמז לעבודת הפרך. ואי הוי מן התורה, לא שייך לומר קבעו שהרי מן התורה הוא. ועוד אי מן התורה הוא מגזירה שוה למה בקשו טעם ממדרש, ועל כרחך דהוי רק מדרבנן. וזה ברור מאד, ודברי המג"א נכונים ובחנם הרעיש עליו, והא דבאמת לא הוי הגזירה שוה רק אסמכתא בעלמא מובן בפשיטות, דהא הגזירה שוה אינו מופנה כלל ויש להשיב עליו הרבה כמובן.

עוד כתב המנחת חינוך שם [אות י"א], כיון דקיי"ל [סימן ס' ס"ד] מצוות צריכות כוונה, ומכל שכן במצוה שתלויה בדיבור, א"כ אין יוצא בתפלה, דהא צריך לכוין לשם קידוש, ומכל שכן כאן דמכוין לצורך תפלה דמינה מחריב בה, כמ"ש הר"ן בראש השנה (דף כ"ח ע"ב [ט: ד"ה ואין]). עכת"ד ז"ל. ולפי דבריו ליתא לדברי המג"א גם מטעם זה, דהא כשהתפלל היתה דעתו לקדש על היין ולא יצא בקידוש דתפלה מדאורייתא. ולענ"ד זה אינו, דהא כיון דמן התורה אינו חייב רק לקדש השבת בדברים, שיאמר דברים שבהם מקדש השבת, א"כ מה לי אם מכוין לקדש בתפלה דהיינו בתוך השמנה עשרה או בדיבור בעלמא, הלא סוף כל סוף כוונתו היתה לקדש השבת ויצא מדאורייתא. וזה ברור ונכון.

עוד נראה לי ראיה ברורה דהגזירה שוה הנ"ל לא הויא רק אסמכתא בעלמא, מהרמב"ן ז"ל בפירוש התורה פרשת תצא [דברים כ"ד, ט'], שמביא שם לשון הספרא [ריש פרשת בחוקותי] וז"ל: וכן הוא אומר "זכור את יום השבת לקדשו", יכול בלב, כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך. וכן הוא אומר "זכור אל תשכח" [דברים ט', ז'], וכן הוא אומר "זכור את אשר עשה כו' למרים" [דברים

אוצר ההלכה

כ״ד, ט׳], יכול בלבך, כשהוא אומר ״השמר בנגע הצרעת לשמור״ [שם פסוק ח׳] הרי שמירת הלב אמורה, ומה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך. וכן הוא אומר ״זכור את אשר עשה לך עמלק״ [שם כ״ה, י׳], יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך. ופירושה, כי אצלם השמר בנגע צרעת, מנגע צרעת, לשמור מאד, שלא תבואך, ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים, וזכור את אשר עשה וכו׳ למרים, שתהא מזכיר זה בפה תמיד כו׳, וזו מצוה מכלל התרי״ג מצוות, ושכחה בעל הלכות וכל המונים המצוות אחריו. ע״כ. והובא בשאגת אריה (סוף סימן י״ג), וכתב על זה, מ״מ למדנו מדברי הספרא הללו, דגלי לן רחמנא גבי זכירת שבת ושל מרים ושל עמלק, בכל אחד ואחד קרא יתירה, ללמוד על זכור שנאמר אצלו שהוא בפה, מפני שזכירת הלב כבר אמורה (בלא״ה ה״ה) [הא לאו הכי הוה אמינא] דזכור אינו אלא בלב, ולא הוי ילפינן זכירה אחת מחברתה דגלי לן בה(א) רחמנא דזכור דידה הוי בפה וכו׳. עכ״ל. ע״ש. ואי נימא דרב אחא בר יעקב אית ליה דדרשינן גזירה שוה דזכור, א״כ נדרוש גזירה שוה דזכור ונילף כולהו מחד דהוי בפה, ולמה ליה למכתב בכל חד וחד דהוי בפה, ועל כרחך דזכור לא ניתן למדרוש בגזירה שוה כלל.

ועיין בשאגת אריה שם שכתב וז״ל: א״כ גבי זכירת יציאת מצרים דלא גלי לן על זכור דידיה שהוא בפה דוקא, דהרהור בלב נמי סגי, ומזכירות הללו דאמרן אי אפשר למילף לזכירת יציאת מצרים, דהא הו״ל שלשה כתובים הבאים כאחד דשבת ודמרים ודעמלק דכתב רחמנא קרא יתירא דזכור דידהו הוי בפה דוקא, ושלשה כתובים הבאים כאחד לכ״ע אין מלמדין, כדאיתא בהרבה מקומות בגמרא [קידושין לה. ועוד] וכו׳. עכ״ל. ועיין שם דלענין הלכה כתב דלא קיימא לן כספרא הנ״ל, רק דגם זכירת יציאת מצרים הוי בפה דוקא, דהספרא אליבא (דר״ש) [דרבי יהודה] ויחידאי הוא, או דס״ל הרהור כדיבור דמי, ואנן קיימא לן [סימן ס״ב ס״ג] דלאו כדיבור דמי. ע״ש. ואמנם הפרי מגדים בפתיחה הכוללת לאו״ח הלכות ק״ש [אות ד׳] כתב, דעל כרחך יוצא בהרהור בהזכרת יציאת מצרים בימים ובלילות, דאל״כ למה מנה הרמב״ם ז״ל [עשה קנ״ז] מצות עשה להזכיר יציאת מצרים בליל ראשון של פסח מ״והגדת לבנך״ [שמות י״ג, ח׳], תיפוק ליה דבכל לילה כל השנה חייב בהזכרת יציאת מצרים, ועל כרחך דבכל השנה יוצא בהרהור ובליל פסח דוקא באמירה בפה, דוהגדת שייך דוקא בפה. ע״ש עליו. וצ״ע על הרשב״ם הנ״ל דכתב בדברי רב אחא בר יעקב דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא ״למען תזכור״ וכו׳ וכתיב הכא ״זכור את יום השבת״, וכתב הרשב״ם, דיליף שבת בגזירה שוה מפסח כנ״ל, והא האי למען תזכור קאי על כל השנה דחייב להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, כדאיתא במשנה פ״ק דברכות [יב:], והזכרת יציאת מצרים בליל פסח יליף הרמב״ם בפתיחה להלכות חמץ ומצה מוהגדת לבנך. ועיין בפרי מגדים שם. וצ״ע. גם צ״ע אמאי לא נקיט רב אחא בר יעקב קרא ד״זכור את [ה]יום [הזה] אשר יצאת[ם] (מארץ) [מ]מצרים״ [שמות י״ג, ג׳], ונקט קרא דלמען תזכור שאינו שוה בלשון דזכור את יום השבת. ואפשר לומר דהא מיירי כאן בקידוש דלילה, דהא קידוש דיום הוי דרבנן, והזכרת יציאת מצרים דלילה יליף בן זומא מקרא דלמען תזכור וכו׳ כל ימי חייך לרבות הלילות, כדאיתא בברכות שם. (אורח לחיים – זוודסקי – סק״א)

לט) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב המג״א [סק״א], כתב הרמב״ם פכ״ט [מהלכות שבת ה״א, ה״ו] קידוש היום דאורייתא בלא יין ורבנן תיקנו על היין. וכן כתבו התוספות בסוכה פ״ג (דף ל״ח [ע״א ד״ה מאי]). ונראה לי דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי, דקרא כתיב ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳] והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו כמ״ש סימן רס״ט, וכן מוכח בתוספות [פסחים קו: ד״ה מקדש] שכתבו דלר״ת מי שאין לו יין לא יקדש כלל, וקשה וכי יעקור מצות עשה דאורייתא, אלא על כרחך דדי בתפלה וכו׳. וכ״מ בתוספות פרק ערבי פסחים [שם] בשם הירושלמי [ברכות פ״ח ה״א]. ע״ש. ע״כ. וכתב עליו בהגהות רעק״א, אולם קשה לי מדברי הרא״ש [פסחים פ״י סימן ה׳] שהוכיח דאין קידוש אלא במקום סעודה דאורייתא, ממה דפרכינן [שם קא.] למה לי לקדושי בבי כנישתא, והא מקדשין לצאת ידי דאורייתא. והא לענין דאורייתא כבר יצא בתפלה. ע״ש. ונראה ליישב לפמ״ש המנורה הטהורה בקני המנורה [סק״א] בשם התוספת שבת [סק״ג], דהא דיוצא בקידוש בתפלה היינו דוקא במתכוין בתפלה לצאת ידי קידוש, אבל בלא מתכוין לא יצא ידי קידוש, דהא פסקינן בסימן ס׳ [ס״ד] דמצוות צריכות כוונה, ומכל שכן במתכוין למצוה אחרת דהיינו לתפלה דבת מינה מחריב בה [זבחים ג.], וכ״כ בפשיטות במנחת חינוך מצוה ל״א [אות י״א]. ע״ש. (ולענ״ד מדברי המג״א לא משמע כן, דהא כתב דכתיב ״זכור את יום השבת״ והרי זכר אותו, משמע דהמצוה הוא לזכור את יום השבת, וכיון דהזכיר יצא ומה נפקא מינה היכן הזכיר וצ״ע). ולכאורה קשה, דא״כ אכתי קשה מה שכתבו התוספות דלר״ת אם אין לו יין לא יקדש כלל, וכי יעקור עשה דאורייתא. ומ״ש המג״א דכבר יצא ידי דאורייתא בתפלה, הא בסתמא בתפלה אינו מכוין לצאת ידי קידוש רק לתפלה. ואמנם אתי שפיר, דהא התוספות [ברכות יג. ד״ה בקורא] פסקו דמצוות אינן צריכות כוונה, ע״ש בסימן ס׳ בבאר הגולה [אות ו׳]. וא״כ שפיר יצא בתפלה ידי קידוש אף בלי כוונה. וא״כ מיושב קושית הגרעק״א, דהא הרא״ש פסק בפ״ג דראש השנה [סימן י״א] דמצוות צריכות כוונה, ועיין בבאר הגולה שם [אות ז׳], א״כ שפיר הביא הרא״ש ראיה דקידוש במקום סעודה דאורייתא, מהא דפריך למה לי לקדושי בבי כנישתא, והא צריך לקדש כדי לצאת חובת דאורייתא ואי דחובת דאורייתא כבר יצאו בתפלה, זה אינו, דבסתמא לא התכוונו לצאת בתפלה ידי קידוש. ואמנם לכאורה יקשה ממ״ש הרא״ש שם בפסחים (דף ק׳ [פ״י סימן ה׳]) בשם הרבינו יונה ז״ל, דאף דליכא אורחים דאכלו בבהכ״נ נהגו לקדש, דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו מדרבנן ואסמכוהו אקרא ד״וקראת לשבת

אוצר ההלכה

עונג" [ישעיה נ"ח, י"ג], ועיקר הקידוש מן התורה הוא כדכתיב זכרהו על היין בכניסה [פסחים קו.], הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה. עכ"ל. ואם נימא כדעת המג"א, הא ידי קידוש מן התורה כבר יצאו בתפלה, ואי דבסתמא לא כוונו בתפלה לצאת ידי קידוש, הא הרבינו יונה פוסק דמצוות אינם צריכות כוונה, עיין ב"י ובאר הגולה בסימן ס'. אך לק"מ דהא הרבינו יונה סובר דקידוש על היין הוא מן התורה כמ"ש כדכתיב זכרהו על היין כמ"ש הפוסקים בשמו, ועיין מנחת חינוך שם. וא"כ לא יצא בתפלה ידי קידוש, והמג"א כתב רק כן לדעת הרמב"ם ותוספות דמן התורה הוי קידוש בלא יין ורבנן תיקנו על היין. ולפ"ז גם קושיית הגאון רעק"א מהרא"ש הנ"ל לק"מ, דהא י"ל דהרא"ש ס"ל ג"כ דקידוש על היין הוי מן התורה, דהא הביא דעת הרבינו יונה הנ"ל בסתמא. ועיין ט"ז לקמן (סק"ט) במעשה שקידש על כוס וסבר שהוא יין והיה מים, ורצה לומר הט"ז כיון דידי דאורייתא כבר יצא באמירת הקידוש, ובשביל דרבנן שתקנו על היין א"צ לחזור ולקדש. ע"ש. וכתב עליו הדגול מרבבה שדבריו תמוהים, דהא ידי קידוש דאורייתא כבר יצא בתפלה כמ"ש המג"א כאן. ע"ש. ולדברי האחרונים הנ"ל דצריך כוונה בתפלה לצאת ידי קידוש ובלי כוונה לא יצא, דברי הט"ז נכונים, דבתפלה לא נתכוין לצאת ידי קידוש, אבל באמירת הקידוש הרי נתכוין לצאת ויצא ידי חובת דאורייתא בלי יין. ופשוט.

(אורח לחיים – זוודסקי – סק"ב)

מ) שם כשיבא לביתו ימהר וכו'. כתב מג"א (סק"א), כתב הרמב"ם פכ"ט [מהלכות שבת ה"א, ה"ו] קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין. וכ"כ תוספות סוכה (דף ל"ח ע"א [ד"ה ומאי]), ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי, דקרא כתיב "זכור את יום השבת" [שמות כ', ח'], והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו כמ"ש סימן רס"ט, וכן מוכח בתוספות [פסחים קו: ד"ה מקדש] שכתבו דלר"ת מי שאין לו יין לא יקדש כלל, וקשה וכי יעקור מצות עשה דאורייתא, אלא על כרחך דדי בתפלה. עכ"ל. הנה מרן החתם סופר בהגהת שו"ע כתב, דלמה דקיי"ל [סימן ס' ס"ד] מצוות צריכות כוונה, צריך שלא לכוין בתפלה בשבת לצאת ידי חובת קידוש דאורייתא בתפלה, כדי שיצא יד"ח קידוש דאורייתא מן המובחר במקום סעודה על הכוס וכתיקון חכמינו ז"ל. ע"כ. ולענ"ד דברי מרן החתם סופר לא לכ"ע הוא, ובפלוגתא דהרדב"ז [ח"ד סימן אלף פ"ז] וחכם צבי [סימן ק"ן] תליא אי זריזין מקדימין למצוות עדיף, או מצוה מן המובחר עדיף אף שיהא מאוחר, דאם זריזין מקדימין עדיף, וכן שמעתי שאמר הגר"א ז"ל, אין מה שידחה הכלל של זריזין מקדימין, דזה גופא דזריז במצוות הוא היותר מובחר מכל מובחרים, וא"כ אדרבה כדי להקדים ולזרז יכוין בתפלה ליצא לידי קידוש דאורייתא, ואח"כ במקום סעודה לכוין לצאת מצות דרבנן על היין ועל הסעודה. אך י"ל דעד כאן לא פליגי אי זריזין או מובחר עדיף, אלא באם ליכא רק חדא כנגד חדא, אבל במקום סעודה איכא תרתי, על היין ועוד במקום סעודה, והוה ליה זריזין חדא נגד מובחר תרתי, ובכהאי גוונא מודה כולי עלמא כמ"ש מרן החתם סופר, דתרתי עדיף מחדא.

ובזה נראה לי לפשוט ספקתי שנסתפקתי בתחלה לדברי מרן החתם סופר ז"ל, אי גם במוצאי שבת קודש בתפלה לא יכוין להבדיל בתפלה למ"ד מצוות צריכות כוונה, ולמ"ד אינן צריכות כוונה יכוין שלא לצאת לידי הבדלה בתפלה כדי להבדיל על הכוס בביתו דהוה מצוה מן המובחר כתיקוני חכמינו ז"ל, ולכאורה כל שכן הוא, מה בקידוש דזריזין מקדימין לעיולא שבתא, מכל מקום לא יכוין לצאת מפני שאח"כ מקיים המצוה כתיקונה מן המובחר, מכל שכן בהבדלה דלאחר מלצאת מן השבת עדיף בודאי יעשה כן, או דלמא רק בקידוש דעיקר תקנה היה על הכוס ובמקום סעודה, דדרשו [פסחים קא.] "וקראת לשבת עונג" [ישעיה נ"ח, י"ג] במקום עונג יהיה הקידוש, שם אמר מרן החתם סופר הכי, אבל הבדלה עיקר תקנה בתפלה הוא (כמ"ש בברכות דף ל"ג [ע"א]) דרק אח"כ כשהעשירו תקנו על הכוס. ע"ש. א"כ בהבדלה לא אמרינן הכי. ומתחלה אמרתי כמ"ש רבא לרבינא (ברכות דף ל"ג [ע"א]) הבדלה כקידוש, דאע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אע"ג דאבדיל בצלותא מבדיל אכסא, וא"כ לגמרי עש(א)ו הבדלה כקידוש, כמו בקידוש יכוין שלא לצאת למאן דאמר מצוות אינם צריכות כוונה, ולמאן דאמר מצוות צריכות כוונה על כל פנים לא יכוין לצאת בקידוש שבתפלה, כן נמי במוצאי שבת קודש בהבדלה, דלגמרי מדמינן.

כן אמרתי הכל מסברא בס"ד, אבל אחר שעלה בדעתי בס"ד לחלק בין חד לגבי חד וחד לגבי תרתי, י"ל דרק בקידוש כתב מרן החתם סופר הכי, דאחר התפלה יקיים המצוה בתרתי לטיבותא, חדא ביין ועוד במקום סעודה, אבל בהבדלה לא הוי רק חד לגבי חד, דעיקר תקנה היה בתפלה (כברכות דף ל"ג ע"א), ואחר התפלה נמי לא יהיה רק חד מעליותא על הכוס, א"כ חד לגבי חד אכתי ספק הוא, דהא בהבדלה לא שייך למימר דזריזין מקדימין, דאדרבה הזריזין מאחרין מלצאת מן השבת, אך י"ל דהא גופא הוי הכא נמי חדא לגבי תרתי, דלצאת בתפלה לא הוי רק חדא דעיקר תקנה בתחלה היתה בתפלה, אבל לאחר עד אחר התפלה הוי ליה תרתי למ[ע]ליותא, חדא דמאחר בהבדלה, ועוד דיבדיל על הכוס.

והנה לענ"ד מילתא דחתם סופר לא נאמרה רק ביש לו יין לקידוש, דאם אין לו יין, הא סבירא ליה לר"ת [פסחים קו: תוד"ה מקדש] דלא יקדש כלל אפת, וא"כ לא יכול בלאו הכי לקדש במקום סעודה, אזי בודאי יכוין לצאת בקידוש שבתפלה, ואף דקיי"ל [סימן ער"ב ס"ט] מקדש על הפת, אבל סוף כל סוף לא יהיה רק חדא לטיבותא, קידוש במקום סעודה, אבל יין לית ליה, ובזה אמרתי דאם אין כאן תרתי לטיבותא בקידוש שאחר התפלה אזי תו תליא בפלוגתא, דלמ"ד זריזין מקדימין עדיף ממצוה מן המובחר, יכוין לצאת בתפלה, ובפרט דאולי אפילו מצוה מן המובחר ליכא דאולי צריך לחוש לדעת ר"ת דאם אין לו יין לא יקדש כלל, וכל זה בקידוש, אבל בהבדלה אפילו אין

אוצר ההלכה

לו יין יכול להבדיל בשכר ושאר משקין, בזה י״ל דשפיר יכוין שלא לצאת בהבדלה שבתפלה כדי שיצא בכוס אח״כ.

ועיין במג״א (סק״א) שמביא תשובת מנחם עזריה [שו״ת הרמ״ע מפאנו סימן ב׳] שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין, שכבר זכר אותו בכניסתו לביהכ״נ, ובירושלמי ריש ברכות איתא שדרך לאכול שעה או שתים בלילה, וכן משמע ברש״י [ברכות ג. ד״ה קשיא דר׳ מאיר]. עכ״ל. לכאורה יהיה משמע דלא כמרן החתם סופר הנ״ל, דהא כ״ש [כתב שם] דיכול להמתין שעה או שתיים דכבר זכר אותו בכניסתו, וכתב שדרך כן, א״כ דרך שיצא בקידוש דתפלה, ואי כמרן החתם סופר הא מסתמא לא יצא דהא לא אכוין לצאת. וי״ל דירושלמי כתב כן למאן דאמר מצוות (ש)אינם צריכות כוונה, א״כ מסתמא יצא בקידוש שבתפלה בלא כוונה, רק לא יהיה לו היפך כוונה, אבל למאן דאמר מצוות צריכות כוונה ולא כיון לצאת ידי קידוש בתפלה, אזי צריך לאכול מיד כדי שיקדש במקום סעודה. (שלחן אש)

מא) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב מג״א (סק״א), דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי דכתיב ״זכור״ וגו׳ [שמות כ׳, ח׳], והרי זכר, לכן מי שאין לו יין לא יקדש כלל. ובמנחת חינוך (מצוה ל״א [אות ג׳, ה׳]) כתב, אף דקידוש מן התורה, המטבע אינה מן התורה, אבל אחר שתקנו ז״ל הנוסח, אם לא אמר כן אף מן התורה לא יצא. וראייתו מסוכה [ג. תוד״ה דאמר] מהא [דסוכה כח.] אם עשית כן לא קיימת מצות סוכה מימיך, והקשה על מג״א הנ״ל שכתב שיצא בקידוש שבתפלה. ולענ״ד מסוכה לא הוי ראיה, דשם ר״ל כיון שחז״ל גזרו אם השלחן בבית שמא ימשוך אחר שולחנו, א״כ ודאי ידעו שדרך כן ומסתמא ימשוך, לכן אמרו אם כך עשית לא קיימת מצות סוכה מימיך, דבודאי [נ]משכת אחר שלחנך ולא הויא אדעתך. ועוד אומר בס״ד, דאפילו אם נאמר דבשינה מנוסח דרבנן לא יצא כלל וכדמשמע נמי מכמה פוסקים, אף על פי כן נראה לי דהכא לא קשיא, דהא הרמב״ם [הלכות שופר פ״ב ה״ד][39] וכמה פוסקים ס״ל דבמצוה שע״י דיבור מצוות צריכות כוונה, ואף שלא יכול לכוון, אם אמר הנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה יצא בכוונה שכיוונו הם, לכן אם שינה ואמר נוסח מעצמו, בזה הוא דלא יצא כלל, אבל אם אמר קידוש בתפלה שנמי אנשי כנסת הגדולה תיקנו יצא בכוונתם.

(שלחן אש – הערות בן הרהמ״ח)

מב) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. כתב במג״א (סק״א), ונ״ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי דקרא כתיב ״זכור״ [שמות כ׳, ח׳]. עיין בתשובת שאגת אריה (סימן ב׳) דחה דברי הפר״ח (סימן ס״ז) דכתב דיש להקדים מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, מהא דאמרינן בברכות (דף נ״א [ע״ב]) בדברים שבין ב״ש וב״ה לסעודה, דהא קידוש הוי דאורייתא ואפילו הכי ברכת היין דרבנן קדמה לקידוש היום. ע״ש שהאריך בראיה זו. ולדברי המג״א כאן נסתר ראייתו, דמדאורייתא כבר יצא (בתפלת) [בתפלה] חובת קידוש. ומצאתי כתב כן בספר שערי חכמה (שער ח׳ אות ט״ז), ע״ש שכתב עוד מזה. ועיין פרי מגדים כאן. ובפרי מגדים סימן תע״ה (סקט״ז) הניח בצ״ע באין לו מרור רק לליל ראשון או לזית מצה לליל שני, מה יעשה. יראה דאין ברור לו דהקודם ממנו עדיף. וכבר ראיתי לספר פאת השדה (מערכת א׳ אות קל״ד אות קטנה כ״א בד״ה ובמכתב) הביא בשם חכם אחד שהעיר בזה. ע״ש הביאור. ועיין בתשובת יד רמה או״ח (סימן ז׳ אות א׳ ג׳) מה שכתב בזה. ועיין במנחת חינוך (מצוה ל״א [אות ה׳]) מה שתמה, ובתשובה שם כתב ליישב. (מגיני חיים)

מג) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. ועיין רש״י ברכות (דף כ׳ ע״ב [ד״ה קידוש]) שכתב, קידוש היום מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ״זכור את יום השבת לקדשו״ [שמות כ׳, ח׳], זכרהו על היין [פסחים קו.], משמע להדיא שהוא מן התורה. וז״ל הבה״ג (דף י״ב) [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״א], מחייבינן לקדושי ליומא דשבתא וליו״ט בצלותא ועל כסא דחמרא וכו׳, ואתו מועדות ילפינן משבת, מה שבת בתפלה ועל הכוס אף יו״ט בתפלה ועל הכוס. ע״ש. ועיין רמב״ם (פ״ז מנזירות הי״א, ופרק כ״ט מהלכות שבת [ה״ו]) שכתב דהוי מדברי סופרים. ועיין מג״א (סימן תקצ״ז סק״ג), ובמחצית השקל שם. ועיין באשל אברהם סס״י רצ״ו, דלמ״ד הבדלת שבת דבר תורה הוא הדין הבדלת יו״ט, וכל שכן קידוש יו״ט דבר תורה. ולהלכה הביא המג״א (סק״א) דאף קידוש הלילה ביו״ט הוא רק דרבנן. (שביבי אש)

מד) שם כשיבא לביתו ימהר וכו׳. במג״א (סק״א) לאכול מיד וכו׳. נ״ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי. עכ״ל. עיין מנחת חנוך (מצוה ל״א) מ״ש על דברי המג״א.

(זרע יעקב – זלזניק)

מה) שם כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד. פירוש, כשחשיכה בביאת שבת ממש בחורף וקיץ כמו שכתבתי לעיל [דף ס׳ ע״ב] ברכות (כ״ו) [כז:]. ונוסף עוד ראיה לדעת הטור וש״ע מהא דקיי״ל בשבת (דף ח״י ע״ב) קדרה חייתא שרי, דלא חזי לאורתא, א״כ להני דאכלי בחורף איזה שעות בלילה כמו בחול הוה מצי למימר דאסור, ולא אשכחן לחלק, משום שהיה פשיטות מיד בבואו יקדשנו.

ועוד נתעורר בלשון הש״ע בענין חמר מדינה, בברכת המזון סימן קפ״ב סתם דשרי, והכא בקידוש [סימן ער״ב ס״ט] נקט שני י״א בלא הכרעה, ובכוס[ו]ת פסח העלים לגמרי. נראה טעמו ברכת המזון שייך לסעודה ממש אזל בתר דרך סעודה, ובקידוש קצת שייכות נקט בספיקא דרבוותא, וכוס[ו]ת מצוה בפ״ע חשבוהו לדוחק, בפרט להך דסבר משום כוס פרעה[40] דוקא יין, אבל הרמ״א סימן תפ״ג נקט בלשון היתר שלא לבטל המצוה, וכן עיקר. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ד ע״ב)

הערות וציונים

39. עיין להרב המגיד שם. **40.** עיין בראשית רבה פרשה פ״ח פסקא ה׳.

אוצר ההלכה

מו) שם כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד. בחלק באר שבע[41]
חיזרתי ראיה מן הגמרא [שבת יח:] [ל]דברי הש"ע ימהר לאכול מיד, דהיינו בכניסת לילה, לאפוקי האוכלים בחורף איזה שעות משחשיכה. ולא קשיא בקיץ דעיקר בכניסתו כמ"ש שם סמוך לחשיכה, שאני התם שאין מקבלין שבת עד שעה ורביע קודם וליכא שהות, והמקדימים ערבית הוא טעות כמו שכתב בש"ע [סימן רס"ג סי"ד].
(מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס"ח ע"ב)

מז) שם כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד. כדי שיזכור שבת בכניסתו. מג"א [סק"א]. לפענ"ד דלהכי פסק בסימן רס"ז סעיף ב' שמקדימין להתפלל ערבית, לפי שמצוה לומר קידוש בכניסת היום כמו שכתב מחצית השקל פה. ומג"א כתב שם [סק"א] טעם אחר. (דברי צבי)

מח) שם כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד. כתבו הרב מג"א [סק"א] והבאה"ט ז"ל [סק"א] היינו לקדש. וז"ל הרב מורה באצבע (אות קמ"ו): אחר ערבית תיכף יבוא לבית ויקדש ויסעוד, ולא יעשה כמנהג איזה אנשים שם ישבו שעה או שתים עם אהוביהם ורעיהם, הם המדברים דברים בטלים וכיוצא, וישליכו קדושת שבת אחרי גיום, אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם, הזהר לצרף קדושה לקדושה, ושלש ויכלו בערבית בעמידה ואחר עמידה ובקידוש אלו ה"ן הניצרפי"ן, ולא יפסיק בין קדושת ערבית לקדושת קידוש וסעודה בדברי נרגן המכאיבים נפש יתירה. ע"ש. ובכן בימי ספירת העומר שנוהגין להמתין שאינן אוכלין עד שיספרו, יזהרו להתחיל מבעוד יום לומר סדר קבלת שבת ואח"ך ילמוד כל אחד ואחד מה שלבו חפץ, או יעמוד אחד מהקהל לדרוש בפרק"א [בפרקי אבות][42] השייך בו בפר"ק שלומדים באותה שבוע, או באיזה ספר חכמה ומוסר, למען ישמעו ולא ידברו דברים בטלים ביני ביני, עד שיגיע הזמן ואז יתפללו ערבית ויספרו עומר כדי לצרף תפלת ערבית לקידוש וסעודה כאמור, ולא כמו שנוהגים בקצת מקומות שמתפללים ערבית תחילה מבעוד יום ואחר כך ממתינים כדי לספור העומר, שמלבד הטעם הנזכר, עוד בה שמאבדין לומר ק"ש של ערבית בזמנה בלי טענה, שהרי בין הכי ובין הכי הם ממתינים להיות מונים, ואם מתפללים ערבית קודם משום מה שכתב בספר קיצור של"ה (דף פ"ח ע"א) דיש להקדים אמירת ברכו קודם חשיכה. יע"ש. עכ"פ יזהרו שלא יפסיקו בין קדושת ערבית לקדושת הקידוש וסעודה בדברי בטלה כמ"ש הרב מורה באצבע כנזכר. (יפה ללב ח"ב – סק"ג)

מט) שם כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד. (ש)כתב הרדב"ז בתשובה ח"ב (סימן תשנ"ד) דהסעודות של שבת הן כסדר התפילות תקנום, ומצות סעודה שלישית אחר מנחה מיד. ע"כ. וכמו כן מצות סעודה ראשונה מיד כשיבוא לביתו מתפלת ערבית, וגם סעודת שניה צריך לאוכלה סמוך אחר יציאתו מבית הכנסת מתפלת שחרית, וכמו שכתבתי לפנים בסימן רע"ג (אות ב' דף טו"ב ע"ג) משם גדול אדונינו המלך דוד מר דודי הרב נדיב לב [חאו"ח סימן י"ב]. כיעש"ב. ועיין עוד במה שכתב בזה בספרו הנחמד ישרי לב (דף ח' ע"ג ודף י"א ע"ג). ע"ש. יסמך לבי גם אני ממה שכתוב בספר הזוהר ברעיא מהימנא סדר עקב (דף (רמ"ג ע"א) [רע"ב ע"ב]) וז"ל: תליתאה למיכל ג' סעודתין בשבת וכו' דאינון שלימו דשבע ברכאן דצלותא לאשלמא בהון לעשר. יע"ש. נמצא לפי דברים אלו דהשלש סעודות של שבת נתקנו להשלים עלי עשור עם שבע ברכות של תפלות שבת, לכן טוב ויפה לעשות השלש סעודות כל אחד ואחד מיד אחר כל תפלה ותפלה משלש תפלות של שבת, ומה טוב ומה נעים אם נזהר לאכול שלש מיני מטעמים בכל סעודה משלש סעודות, להשלים בכל פעם לעשר. ודוק. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"ז)

נ) שם כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד. ותכף שיכנס יתן בקולו קול עוז לומר לאנשי ביתו שבת שלום בקול רם, וזהו דכתיב (ישעיה נ"ח, [י"ג]) **ב**'יום ק'ודשי **ו**'קראת **ל**'שבת ר"ת בקול. ועיין בסמוך. ומה שכתב ימהר לאכול מיד, היינו שתהיה הסעודה תכף אחר תפלה, וכמו שכתבתי בחלק ב' בסימן רע"ג (אות ב' דף טו"ב ע"ג). וסעיד וסמיך מצאתי לזה, ממה שכתוב בזוהר סדר עקב (דף (רע"א ע"ב) [רע"ב ע"ב]) וז"ל: תליתאה למיכל תלת סעודתין בשבת וכו', דאינון שלימו דשבע ברכאן דצלותא, לאשלמא בהון לעשר. יע"ש. ועל כן יש לסמוך סעודה לתפלה בכל שלש סעודות שתהיינה חוברות לתפלה. וכאשר יעוין שם באורך. ודוק. (יפה ללב ח"ג – סק"א)

נא) שם ימהר. נסתפק הרב פרי מגדים ז"ל בחלק אשל אברהם (ססק"ב) וז"ל: אי הרהור בקידוש מהני, יש לומר כאן "זכור" [שמות כ', ח'], בלב, עיין מגילה. עכ"ל. וגם בחלק משבצות זהב (ססק"ג) כתב, אם זכירה זו בפה דוקא, מגילה יכול בלב וכו'. ע"ש. וכוונתו מבוארת דאמרינן בפ"ב דמגילה (דף ח"י ע"א), וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דילמא עיון בעלמא הוא. לא סלקא דעתך דכתיב "זכור את אשר עשה לך עמלק" [דברים כ"ה, י"ז], יכול בלב, כשהוא אומר "לא תשכח" [שם פסוק י"ט] הרי שכחת הלב אמור, ומה אני מקיים זכור, בפה. ע"כ. הרי דעד כאן לא אמרי דזכור הוא בפה אלא משום דאיכא קרא יתירה דלא תשכח לשכחת הלב, הא לאו הכי הוה אמינא דאין פירוש זכור אלא בלב, מינה לזכירת שבת דכתיב "זכור את יום השבת" ולא כתיב לא תשכח, די"ל דסגי בזכירה בלב, ומינה ילפינן דהרהור בקידוש מהני ולא בעי בפה.

ואם זהו כוונתו קשיא טובא דנראה דאשתמיט מיניה דמר לפי שעה דברי התורת כהנים ריש סדר בחקתי [פסקא ב'] וז"ל: וכן הוא אומר "זכור את יום השבת לקדשו", יכול בלבך, כשהוא

הערות וציונים

41. נדפס באות הקודמת. **42.** במקור היה כתוב בפרקא, ובקונטרס אחרון תיקן הגאון המחבר שצ"ל בפרק"א, והיינו פרקי אבות.

אוצר ההלכה

אומר שמור הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיך. ע״כ. ופירש הרב קרבן אהרן ז״ל, יכול בלבך, שיהא שמור בכח הזוכר שלא ישכח ממנו, כשהוא אומר בזה הענין בעצמו שמור וכו׳ הרי השמירה בזוכר אמור, וא״כ הזכירה אינו אלא הזכרה בפה שתהיה שונה וכו׳. ע״כ. והרב מג״א ז״ל בספר זית רענן ריש סדר בחקתי כתב, דפירוש להיות שונה לומר בפה, והיינו קידוש היום. ע״כ. וגם הרב בית דוד ז״ל (פירוש המשנה פ״א דתענית מ״א) הביא כן משם התנחומא כדרשת התורת כהנים הנזכרת ממש. ועיין להרב המפורסם מהר״י נג׳אר ז״ל בספר שבות יאודה פירוש המכילתא סדר בא (דף ע״ד). ומאחר שכן, מה מקום להסתפק אי סגי הרהור בקידוש, דפשיטא ודאי דכי היכי דבזכירת עמלק מכח יתורא דלא תשכח אמרינן דבעי זכירה בפה, הכא נמי גבי זכירת שבת דהיינו הקידוש מכח יתורא דשמור אמרינן דבעי דוקא לקדשו בפה, ולא סגי בהרהור לחוד, היפך דברי הרב פרי מגדים ז״ל. וצ״ע.

ומעין זה יש להקשות על ה״ה חיד״א ז״ל בספר הבהיר אהבת דוד (דף ס״ג ע״ב) שהקשה משם ספר מאורי דוד[43], דבשלמא בזכירת עמלק כתיב זכור אל תשכח איכא בפה ובלב, אבל בשבת דלא כתיב אלא זכירה דלא משמע אלא בלב היכי דרשינן [פסחים קו.] זכרהו על היין, ותירץ דשמור הוא בפה. ועיין לעט״ר מורינו הרב בספר מראה הגדול ז״ל ח״א (דף ע״ח ע״ב), והוא תימא דאשתמיט מיניהו דברי התורת כהנים הנזכר דאמר בהדיא איפכא דשמירה היינו בלב. וצ״ע.

אלא דאיכא למיקם עלה דמילתא, דנראה דדרשת התורת כהנים הלזו פליגא אתלמוד דידן דברכות (דף כ׳ ע״ב) ובשבועות (דף כ׳ ע״ב), אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, ומפרש רבא דיליף לה מהיקשא דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. ע״ש. מבואר דקרא דשמור ס״ל לתלמודא דידן דאתא לחיובי לנשים בקידוש היום, ולא נימא כיון דקידוש מצות עשה שהזמן גרמא היא ליפטרו נשים, קמ״ל דחייבות בו כיון דמצוות על שמירת שבת. וא״כ להך דרשא דהש״ס לא אייתר לן קרא דשמור לשמירת הלב כדרשת התורת כהנים, דהא איצטריך לדרשא דכל שישנו בשמירה, וממילא שמעינן דלתלמודא דידן סגי לקדש בהרהור, דכיון דלא אייתר לן שמור להרהור, אין פירוש זכור אלא זכירת הלב לבד. ומעין זה חזה הוית למרן מלכא הרב הגדול מהר״ח אבולעפיא ז״ל בספר עץ החיים בלשונות הרמב״ם ז״ל (פ״ה מהלכות מלכים [ה״ה]), שהקשה משם ה״ה מהר״א צמח ז״ל, דמאחר שכתב הר״ם [עשה קפ״ט, לא תעשה נ״ט] דאיכא עשה ול״ת בענין זכירת עמלק מדכתיב ״זכור״ ו״אל תשכח״, מנין לנו לומר דזכור הוא בפה ולא תשכח הוא בלב, נימא שניהם בלב ולעבור עליו בעשה ולא תעשה, ואי זכור הוא בפה ולא תשכח בלב, עשה ולא תעשה מנין. ע״ש. הכא נמי אי נימא דשמור אתא לגלויי חיוב נשים בזכירה ע״י היקש ונמצא דאיתנהו בעשה ולא תעשה, תיקשי בפה ובלב מנין לנו, אימא תרוייהו בלב, ובא לחייב נשים בעשה דזכירה כחיובן דשמירה דהיינו לא תעשה.

והגם שראיתי לגדול אדונינו עט״ר מוה״ר הגדול בספר דרכי הי׳ם ז״ל (דרוש יו״ד לזכור דף קמ״ב ע״ג) שהקשה על זה, דלכאורה אין לו מובן, דאטו משום דהעשה הוא בפה והלא תעשה בלב לא מיקרי עשה ולא תעשה, זה מן התימא. ותירץ, דכוונת הרב לומר דאי דרשינן זכור ואל תשכח שניהם בלב ולעבור בעשה ולא תעשה, ניחא דאפקיה קרא בזכור ואל תשכח לעבור בעשה ולא תעשה, אבל אי זכור הוא בפה, מנא לן דלא תשכח בלב הוא ללאו, שפיר איכא למימר לא תשכח בלב הוא נתינת טעם דלהכי צויתיך זכור בפה כדי שלא תשכח שנאתו של עמלק. ע״ש. מכל מקום אחד הרואה דזה עצמו שייך כאן, דאי נימא דשמור להיקשא דכל שישנו אתא, י״ל דשמור נמי בלב הוא ותרוייהו צריכי משום היקשא. ברם אי נימא דשמור בלב והוא נתינת טעם על ציווי הזכירה שיהא זכירת שבת בפה כדי שתהיה שמורה בלבו תמיד, אם כן קשה היקשא מנא לן, דהא שמור אתא לשמירת הלב כדי שנדע דזכור בפה. ומה שתירץ מוה״ר ז״ל לקושית הרב מהר״א צמח ז״ל לא שייך כאן כמו שיראה הרואה.

אכן נלע״ד ליישב הא דידן דלא פליגי תלמודא דידן והתורת כהנים, ותרתי שמע מינה, דאי קרא דשמור לשכחת הלב לבד אתא, לימא קרא בהדיא לא תשכח את יום השבת, דומיא דזכירת עמלק וחבריו, מדשני קרא ואפקיה לשכחת הלב בלשון שמירה, שמעינן נמי היקשא דכל שישנו בשמירה. ולפ״ז תלמודא דידן מודה לדרשת התורת כהנים ומדרש תנחומא, ונפקא מינה דהעיקר כדכתיבנא דקידוש היום לא סגי בהרהור, דבעי זכירה בפה ממש. ועיין בספר מכתב לחזקיהו בחדושי שבת (דף ל״א ע״ד) דפשיטא ליה דסגי קידוש בהרהור, ואשתמיטיתיה כל זה.

ועיין בספר מאורי אור [חלק באר שבע] לרב אשכנזי ז״ל בחדושי ברכות (דף ד׳ ע״א מהספר), במתניתין [מזכירין] יציאת מצרים, שהקשה קושיא הנזכרת, דכמו בעמלק יכול בלב ת״ל אל תשכח, א״כ מנלן בקידוש זכור בפה וכו׳. ותירץ כיון דחייב לשבות ממילא זכירה בלב, ת״ל זכור בפה. ושוב הביא ילקוט בחקתי [ילקוט שמעוני סימן תרע״א] ת״ל שמור וכו׳ כנזכר. ע״ש. ואולי דמה שהביא הרב חיד״א ז״ל בספר אהבת דוד משם ספר מאורי דוד, היינו משם ספר מאורי אור, ויש איזה טעות בדבריו, וא״כ לא קשיא מה שהקשינו לעיל, שהרי הרב מאורי אור כבר הביא התורת כהנים הנזכר. ואין ספר אהבת דוד כעת בידי. ועיין להרב מר גיסי ז״ל בספר דרש אברהם ח״ב (דף מ״ו ע״ב).

(פתח הדביר ח״ג – סק״ד)

הערות וציונים

43. לפנינו באהבת דוד הובא בשם ספר מאורי אור. וראה לקמן ד״ה ועיין.

אוצר ההלכה

נב) שם ימהר. מצות הקידוש בליל שבת היא מצות עשה מן התורה, שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו" [שמות כ׳, ח׳], כלומר זכרהו זכירת שבח וקדושה, וצריך לקדשו בכניסתו. (הרמב"ם פרק כ"ט ה"א). וכן כתב בספר החינוך (מצוה ל"א), "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר זכרהו בדברים שיהיה בהם גדולת קדושת היום ומעלתו. והנה הפרי מגדים (סימן רע"א אשל אברהם סק"ב) הוכיח מהגמרא (מגילה דף יח.), "זכור את אשר עשה לך עמלק" [דברים כ"ה, י"ז], יכול בלב? כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה. לפ"ז בקידוש שלא כתוב לא תשכח י"ל זכור בלב. וכן כתב בשו"ת קונטרס התשובות (סימן י"ח), ובספר ילקוט הגרשוני (סימן רצ"ז [סק"ב]), שיוצאים י"ח הקידוש אף בהרהור הלב. וכן בכף החיים סופר (סימן רע"א סק"י) הביא בשם כרם שלמה, שהוכיח מהגמרא (מגילה יח.) הנ"ל שיוצא י"ח קידוש בהרהור. ונעלם מעיני כולם דברי התורת כהנים (ספרא, ריש פרשת בחקותי), דאיתא התם בזה"ל: "זכור את יום השבת לקדשו", יכול בלב, כשהוא אומר שמור, הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך. ומייתי נמי התם הדרשה של זכירת עמלק בפה. ומכאן תשובה למ"ש בספר מכתב לחזקיהו (שבת סט: דף ל"א ע"ד), לדייק מההיא דאמרינן במגילה (יח.), אלמא דבשבת (דלא כתיב לא תשכח), כשאומר את הקידוש בלבו דיו. ע"ש. ואשתמיטתיה דברי התורת כהנים דבעינן קידוש בפה. וכנ"ל. שו"ר אליו בהשמטות (דף ק"ו ע"ד), שאח"כ מצא דברי התורת כהנים. ע"ש. ועיין בחדושי הרמב"ן עה"ת (פרשת כי תצא), על הפסוק "זכור את אשר עשה ה"א למרים" [דברים כ"ד, ט׳], שהביא דבר זה מהספרי. והגאון חיד"א בספר ראש דוד (פרשת תצוה דף ס"ד ע"ב) הביא ההיא דמגילה (יח.) וכתב, לפ"ז קשה מדכתיב "זכור את יום השבת לקדשו", ולא כתיב לא תשכח, ואפילו הכי זכור היינו בפה. ושם (דף ס"ה סע"א) שוב מצא בילקוט (ר"פ בחקותי), דילפינן מדכתיב שמור, ששמירת הלב אמורה, וזכור היינו בפה. ע"ש. ובספרו דברים אחדים (דרוש כ"א לשבת זכור דף ק"י סע"ב) כתב, כשכתבתי בספר ראש דוד כנ"ל הייתי במקום שאין שם ספרים, ועתה ראיתי דמ"ש בשם הילקוט הוא ברייתא בתורת כהנים וכו׳. ע"ש. ובספרו דבש לפי (מערכת ז׳ אות כ"א) הביא מ"ש בספר מאורי אור, שאפשר שמן התורה יוצאים ידי חובת קידוש בהרהור הלב, ומדרבנן צריך להוציא בפה, והשיג עליו שנעלם ממנו דברי התורת כהנים, דמדאורייתא בעינן זכירה בפה. וכן בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ"ג) הביא דברי הרמב"ן בספר המצוות (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" [דברים כ"ד, ח׳], הרי שכחת הלב אמורה, ומה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיך. ע"ש. ויוסף עוד דוד בספרו אהבת דוד (דרוש י"ד לשבת זכור, בדפוס חדש עמוד קי"ח), שהביא מ"ש בספר מאורי אור על הש"ס ח"א (דף ל"ה 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. והרב תפארת ישראל (ריש תענית) 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 שיש לומר לקדשו בברכה בהרהור הלב. אך נעלם ממנו מה שאמרו בספרא (ריש פרשת בחקותי), דנפקא לן מ"שמור" כדלעיל. וכן יש להעיר על הרב פנים יפות (פרשת יתרו) ד"ה זכור את יום השבת, שנעלם ממנו מ"ש התורת כהנים הנ"ל. וכמו כן יש להעיר על הרה"ג מהר"י נג'אר בספר שבות יהודה על המכילתא (פרשת בא דף כ"ב ע"ד). ע"ש. שו"ר בשו"ת הרב"ז (סימן ו׳), שכתב להשיג על הפרי מגדים, והתפארת ישראל הנ"ל, מדברי התורת כהנים כאמור. וע"ע במנחת חינוך (ריש מצוה ל"א), בפתח הדביר (סימן רע"א סק"ד)[44], ובשו"ת קרן לדוד (סימן פ"ה), ובשו"ת זכר יהוסף (סימן ס"ד), ובשו"ת שאילת יעקב (סימן ל"ז), ובשו"ת בנין שלמה (בתחלת ההוספות ומילואים דף ט"ז ע"א), ובשדי חמד (מערכת ז׳ כלל י"ג), ובשו"ת באר משה ח"ג (סימן מ"ז). ודו"ק.

ודע שרוב הפוסקים סוברים שאע"פ שהקידוש עצמו מן התורה, הקידוש "על היין" מדרבנן, דילפינן מדברי קבלה, כתיב הכא "זכור" את יום השבת לקדשו, וכתיב התם "נזכירה" דודיך מיין, וכן "זכרו" כיין לבנון. (תוספות פסחים קו.). וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה א׳, והלכה ו׳). וכן דעת רבינו תם (בתוספות נזיר ד. [ד"ה מאי]), והסמ"ג (עשין כ"ט [דף קט"ו ע"ג]), והתוספות (סוכה לח. [ד"ה ומאי]). וכ"כ רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן ע"א), והאור זרוע ח"ב (סימן כ"ה), והמרדכי (פרק מי שמתו סימן ס"א), והרמב"ן (פרשת יתרו), והרשב"א בתשובה ח"ד (סימן רצ"ה), וספר החינוך (מצוה ל"א), והריטב"א (בחידושיו לברכות כ: ובהלכות ברכות פרק י"ח אות י"ב), והר"ן (שבת כג:), והריב"ש (סימן קנ"ט), והמאירי (פסחים קו.), ורבינו אברהם מן ההר (נזיר ג:), וכתב הגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (ר"ס נ"ד), שכן דעת השאלתות ובה"ג. ע"ש. וכל הראשונים הנ"ל ס"ל דלא כמ"ש רש"י בנזיר (ג:), וכן בספר פרדס הגדול (סימן קי"ב), שקידוש "על היין" דאורייתא. והנה בספר מאורי אור (חלק באר שבע, דף ק"ד סע"א)[45] כתב לתמוה על האליה רבה דפשיטא ליה שהקידוש "על היין" מדרבנן, שהרי אין לנו הכרעה נגד רש"י (נזיר דף ג:), דס"ל דהוי מן התורה, ואף הבאר היטב שהעתיק דעת הרמב"ם והשמיט דעת רש"י הנ"ל לא יפה עשה. ע"כ. וליתא, שבודאי דנקטינן כדעת הרמב"ם ורוב הראשונים דנקטי הכי לדינא. וכן כתב בשו"ת חות יאיר (סימן י"א), שכל גדולי הפוסקים חולקים בזה

הערות וציונים

44. נדפס באות הקודמת. **45.** נדפס לקמן אות ע"ח.

אוצר ההלכה

על דברי רש"י דס"ל שהקידוש "על היין" הוי מן התורה, והיא דעה יחידאה. ע"כ. אולם מצאתי חברים לרש"י, רבינו חננאל (פסחים קז.), ורבי שמואל הנגיד, שהובא בספר העתים (סימן קמ"ו עמוד קצ"ח). (ועיין בעתים לבינה שם אות פ"ח), והראב"ן (סוטה דף נ"ב ע"ג מהספר). וכן משמע בספר הרוקח (סימן נ"ב). ע"ש. וכ"כ רבינו יוסף קרא בשם רבינו קלונימוס איש רומי, והובאו בספר הישר לר"ת (סימן קט"ז), ובתוספות רבינו יהודה שיריליאון (לברכות כ: עמוד רנ"ו). ובהערת המו"ל שם. והגרי"פ פירלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (עשה ל"ג דף קפ"ה ע"ג) כתב גם כן שמצאנו חברים הנ"ל לרש"י, והוסיף, שכן דעת רב האי גאון, שהובא בשבולי הלקט הלכות שבת (סימן ק"ל). ואינו מוכרח. ע"ש.

והנה בשו"ת התשב"ץ ח"א (ס"ס פ"ה) כתב, שיין לבן או מבושל אע"פ שאין מקדשין עליהם, מבדילים עליהם, כי הרבה הקילו חכמים בהבדלה יותר מבקידוש, לפי שהקידוש מן התורה כדאמרינן בפסחים (קו.) זכרהו על היין בכניסתו, וההבדלה אינה אלא מתקנת חכמים כדאמרינן בפרק אין עומדין (ברכות לג.), וכשאין שם כוס סגי להבדיל בתפלה, וכשיש שם כוס כל דהו מבדילין עליו. ע"כ. נראה דר"ל שעיקר מצות קידוש מה"ת, ועיקר הבדלה מדברי סופרים. וכדעת רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן ע"א) וסיעתו. ודלא כמו שהוכיח מכאן הרה"ג מהר"י נג'אר בספר שבות יהודה (בסוף הספר דף ו' ע"א) דס"ל להרשב"ץ דקידוש על היין מה"ת. ע"ש. שיותר נכון להשוותו לדעת רוב הפוסקים הנ"ל.

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הערה ב')

נג) שם ימהר וכו'. יום טוב הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה ואין לו יין לקידוש היום אלא רביעית, הרשות בידו לבטל קידוש של יומו מפני המחרת, אבל קידוש ליל שבת עדיף. הגאון מהר"ל נר"ו אב"ד דק"ק מיץ בשו"ת שאגת אריה (סימן ס"ב). ועיין מה שכתבתי בסמוך (אות ג')[46] ועיין היטב בתשובת הגאון מהרי"ל הנזכר. ודוק.

(מחזיק ברכה – סק"ה)

נד) שם ימהר וכו'. כתב הבאה"ט (סק"א), ודע דהקידוש ביום טוב הוא דרבנן וכו', ואם אין לו אלא כוס אחת, של שבת קודם. באשל אברהם [סק"א] הניח בצ"ע, די"ל דמצוה דרבנן דהאידנא עדיף. ובלבושי שרד [סק"ד] כתב, דאע"ג דיש סברא דמצוה דרבנן דהאידנא עדיף, מכל מקום כיון דאפשר לקדש על הפת, עדיף טפי לעשות המצוה דאורייתא. וכן פסק בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ד] דשל שבת קודם. וכ"כ בשערי תשובה (סימן ער"ב סק"ז) בשם שו"ת שאגת אריה [סימן ס']. וע"ש דדוקא של ליל שבת. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

נה) שם ימהר וכו'. עיין מג"א (סק"א) דקידוש יו"ט אינו אלא מדרבנן, ולכן אם אין לו אלא כוס אחד ביו"ט שחל ערב שבת, של שבת קודם, ומניחו על קידוש של שבת. ועיין פרי מגדים שמפקפק קצת, דמנא ליה לדחות מצוה הבאה קודם. ובעיני דברי המג"א פשוטים, וכבר הארכתי בסימן א' [סק"ג] ובסימן כ"ה [סק"ב][47] בענין אין מעבירין על המצוות. אבל מכל מקום דבר שהוא מן התורה פשוט שקודם, אמנם אף דמסתמא מיירי המג"א בכבר התפלל, דאף קידוש של שבת אינו רק מדרבנן, מכל מקום תדיר ומקודש ודאי דעדיף מאין מעבירין, כדמוכח בש"ס זבחים [צא.] ומנחות [מט.] שהבאתי שם. וא"כ ודאי הרי שבת נקרא תדיר ומקודש, וא"כ ודאי דקידוש שבת עדיף, אף אי אין מעבירין הוא דאורייתא. ואף דבחושן משפט סימן ק"ד [אבני החושן סק"ג] והבאתי ג"כ בסימן כ"ה, כתבתי להחזיק דברי הרדב"ז [ח"ד סימן אלף ס"ז] בטעמים נכונים במה שכתב בשאלתו, במי שנתנו לו רשות לצאת מבית האסורין, דצריך לצאת מיד לקיים מצוה, אף דאם ימתין על פסח יקיים מצוות הרבה, דאולי יתבטל הגזירה ומי יודע אם יחיה. והכא נמי כן הוא, מכל מקום הא האחרונים הוכיחו גבי קידוש לבנה דיכול להמתין לעשות מצוה מן המובחר. כל שכן הכא דמצות קידוש יו"ט יקיים בפת, א"כ לא יבטל המצוה, ורק שיכול לעשות מצוה מהמובחר לקדש על היין. א"כ עדיף לעשות עוד יותר מן המובחר, ויקדש על היין לשבת, וגם זה דומה למ"ש השו"ע לקמן (סימן רצ"ו) [כאן סי"א], דאם אין לו רק כוס אחד יקדש על הפת ויניחו על הבדלה וזה ברור.

(גנזי חיים – סק"א)

נו) שם ימהר לאכול מיד. כתב ב"י (דף קע"ה ע"ד שיטה ך'), וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק כ"ט [הי"א] יש לו לקדש ערב שבת מבעוד יום וכו'. נ"ב: אבל בעל שלטי הגבורים בפרק ערבי פסחים [פסחים כא: אות ב'] הוכיח מדברי הגמרא [שם קה.] דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאת הכוכבים. ומנהגינו כדברי הרמב"ם ז"ל. (כנסת הגדולה – הגב"י)

נז) שם ימהר לאכול מיד. כתב ב"י (דף קע"ה ע"ד שיטה ך'), וכ"כ הרמב"ם בפרק כ"ט [מהלכות שבת הי"א] יש לו לקדש ערב שבת מבעוד יום. נ"ב: הרב החבי"ב ז"ל [כנה"ג הגב"י][48] כתב משם השלטי הגבורים [פסחים כא: אות ב'], דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאת הכוכבים. עכ"ל. ותימה, דזה נראה היפך ממה דאמרינן בפרק תפלת השחר [כז:] רב צלי של שבת בערב שבת, אומר קדושה על הכוס או אינו אומר, ופשיט אומר קדושה על הכוס. הרי להדיא דאפילו מפלג המנחה אומר קדושה על הכוס, וכפי דבריו קשיא אהלכתא. ומה שהכריח הוא ממה דאמרינן כשם שהשבת קובע (למעשה) [למעשר] כך קובע לקידוש, והוכיח הוא ז"ל מכאן דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום, דכי היכי דאין השבת קובעת (למעשה) [למעשר] עד שתחשך לגמרי, כן אינו קובע לקידוש עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת. ע"כ. אין מזה הכרח כלל

הערות וציונים

46. נדפס לקמן אות קמ"ד. **47.** נדפס לעיל באוצר ההלכה הלכות השכמת הבוקר ציצית ותפלין ח"ב בסימן כ"ה אות ק"א. **48.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

לע"ד, דמה שאמרו בגמרא היינו משעה שהחשיך כבר קבעה לנפשיה, אבל מי שהתפלל ערבית מבעוד יום ורוצה לקבל שבת עליו, אז ודאי שיכול לקדש אפילו מפלג המנחה ולמעלה, וזה פשוט, ומסוגיא זו אין קושיא להרמב"ם כלל, דחיליה דהרמב"ם הוא מהסוגיא שהזכרתי לעיל ההיא דתפלת השחר וכמו שכתב הרב המגיד ז"ל. גם מה שהביא ראיה מזוכרהו על היין בכניסתו [פסחים קו.], אין ראיה, ומתורץ כמו שכתבתי. ותמהני על הרב החבי"ב ז"ל שהביא דבריו ולא הורגש מזה שהוא היפך הגמרא. (יד אהרן – הגב"י)

נח) שם ימהר לאכול מיד. ואפילו קודם שתחשך. ובשלטי הגבורים פרק ערבי פסחים [פסחים כא: אות ב'] גבי אהא דאמרינן כשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, כתב על דברי הרי"ף וז"ל: נראה לי מכאן ראיה דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאת הכוכבים, דכי היכי דאין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי, כן אינה קובעת לקידוש עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא (עצמו) [עיצומו] של שבת. וכן נראה מההיא דאמר זוכרהו על היין בכניסתו [שם קו.] ואין כניסתו עד צאת הכוכבים. ע"כ לשונו. ובודאי דהני מילי מילי דבדותא נינהו, דאליבא דמאן אמרה לשמעתיה, דאי אליבא דהרי"ף, הא אית ליה דאפילו ספק חשיכה ספק אינה חשיכה קבעה למעשר ולא בעי עד צאת הכוכבים כדכתב התם בהדיא. ע"ש. וא"כ בקידוש נמי נימא הכי דלא בעינן עד צאת הכוכבים. ואפילו לדעת הר"ז הלוי [במאור שם כא:] דלא קבעת אלא משתחשך, היינו דוקא לענין דקבעה מעצמה, אבל אי בעי לקדושי מבעוד יום, ודאי דמהני וכדאמר שמואל [ברכות כז:] מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, והיינו דאומר קידוש מיד קאמר. ועיין בספר יד אהרן [הגב"י][49]. לכך נראה דהאי פסקא לא אתחוורא לן ולאו בר סמכא היא ולאו מר בריה דרבינא חתים עלה. (יוסף חי)

נט) שם ימהר לאכול מיד. כתב המג"א [סק"א], היינו (כדי) לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו, וכן כתב הרב באר היטב. יע"ש. ולעד"ן לדקדק מלשון הזוהר הקדוש סדר עקב (דף רע"ב ע"ב) דבסעודות שבת בכניסתו וביציאתו צריך להוסיף מחול על הקדש, דהיינו בליל שבת שיתחיל בסעודה קודם שיהיה לילה דהיינו קודם י"ב שעות, וגם בסעודה שלישית שימשוך עד לאחר י"ב שעות דהכי אתמר וז"ל: תליתאה, למיכל תלת סעודתין ולאוספא מחול על הקדש. עכ"ל. ומדקא סמיך אכילת תלת סעודתין עם אזהרה להוסיף מחול על הקודש, שמע מינה דרשינן סמוכים שיהיה בסעודות עצמן הוספה מחול על הקודש, ומלבד דהסמיכות זה לזה מורה כן, זאת ועוד כי הזוהר הקדוש מדבר בדיני סעודה, כמו שאמר בתחילה ועשרה דברים צריך אדם למעבד בסעודתא, וקא חשיב אחת לאחת, ואם הא דאמר ולאוספא מחול על הקודש לאו בסעודה מיירי מאן דכר שמיה להזכירו כאן, אלא ודאי האמת כמו שדקדקנו, כי צריך תוספת מחול על הקדש בסעודת שבת בכניסתו וביציאתו. והגם דקאמר בתלת סעודתין ולא שייך הא דתוספת מחול על הקודש כי אם בשתים זו שמענו, בסעודה ראשונה ושלישית ולא בסעודה שניה, יש לומר דנקט כן בסתם דאיכא תרי רובי ולמאי דשייך בהו תוספת מחול על הקודש, וזה ברור. ועיין כף החיים (סימן ל"ו אות י"ב). (רוח חיים – סק"א)

ס) שם ימהר לאכול מיד. כתב בב"י, וכן כתב הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט הי"א] כו'. נ"ב: עיין מה שכתב הכנה"ג (בהגב"י)[50] דהשלטי הגיבורים [פסחים כא: אות ב'] הוכיח דאין לקדש אלא בצאת הכוכבים כו'. וכתב דמנהגינו כדברי הרמב"ם ז"ל. ע"ש. והרב בית מנוחה [דף כ"ח ע"א דינים השייכים לקידוש סעיף ב'] כתב דכן עיקר, כי הוכחת הרב שלטי הגיבורים מהש"ס לאו הוכחה היא כלל כמבואר בהר"ן שם [ד"ה פוק חזי] ושכ"כ בתשובותיו. ועיין מה שכתב הרב יד אהרן (בהגב"י)[51]. (דברי מנחם – הגב"י סק"א)

סא) שם ימהר לאכול מיד. וכתב המג"א [סק"א] על זה, היינו לקדש וכו'. ובט"ז [סק"א] כתב בהדיא, ואפילו קודם שתחשך. ע"ש. ועיין בשלטי הגבורים בערבי פסחים [פסחים כא:] על המימרא דרב שהובא ברי"ף שם כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, וכתב שם באות (גימ"ל) [ב'] וז"ל: נראה לי מכאן ראיה דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאת הכוכבים, דכי היכי דאין שבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי, כן אינה קובעת לקידוש עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת. וכן נראה מההיא דאמר [שם קו.] זכרהו על היין בכניסתו ואין כניסתו אלא עד צאת הכוכבים. עכ"ל. (חדות יהושע)

סב) שם ימהר לאכול מיד. כתב במג"א (סק"א), לאכול מיד, היינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו. עיין פרי מגדים כאן (סק"ב) חקר אי מהני קידוש בהרהור. ועיין בספר שדי חמד (מערכת ז' כלל י"ג בד"ה שוב) מה שכתב בזה. ועיין תשובת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ב (סימן ר"א) שהאריך שם, וביאר דגם דעת הרי"ף ז"ל [פסחים כא:] כן, אף דלכאורה נראה ממ"ש בפסחים ק"ה [ע"א] דס"ל דאסור לקדש מבעוד יום. וע"ש שהביא מ"ש בשלטי גבורים שם [אות ב'] באלפס. ואי"ה יבואר. ועיין תשובות רמ"ע מפאנו (סימן ב'). (מגיני חיים)

סג) שם לאכול מיד. כתב ב"י (שיטה כ"ט), ומותר לאכול בשבת ע"י קידוש זה. נ"ב: עיין במרדכי בפ"ב דמגילה [סימן תשצ"ח] שכתב דלמאן דאמר תוספת שבת דרבנן אפילו הכי יוצא משחשכה כיון דבשעה שמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא. ועיין במג"א לעיל סימן (רס"ח) [רס"ז] (סוף סק"א) מה שתמה עליו. (יד אהרן – הגב"י)

הערות וציונים

49. נדפס באות הקודמת. **50.** נדפס לעיל אות נ"ר. **51.** נדפס לעיל אות נ"ז.

אוצר ההלכה

סד) שם לאכול מיד. וכתבו הפוסקים דמותר לאכול בשבת ע״י קידוש זה שמקדש מבעוד יום, וכ״כ הרמב״ם בפרק כ״ט מהלכות שבת (דין י״א), דיש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום וכו׳. ולכאורה קשה, הא לשיטת הרמב״ם אין תוספת לשבת כלל אפילו מדרבנן כמ״ש הב״י בשמו לעיל בסימן רס״א. ע״ש. ולפי מה שכתבתי שם [סק״א][52] כן הוא הסכמת הטור והמחבר, א״כ האיך יוצא ידי קידוש זה מה שמקדש מבעוד יום. וכעין זה הקשה המרדכי בפרק ב׳ דמגילה [סימן תשצ״ח] והביאו המג״א לעיל בסימן רס״ז [סק״א] וז״ל: ובמרדכי פרק ב׳ דמגילה כתב דלמ״ד תוספת שבת דרבנן אפילו הכי יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון דבשעה שמקדש יבוא אח״כ לחיוב דאורייתא. עכ״ל. וטעם זה מה שיבוא אח״כ לחיוב דאורייתא אתי שפיר למ״ד דתוספת שבת הוא מדרבנן, אבל לדעת הרמב״ם וסייעתו דאין תוספת לשבת כלל אפילו מדרבנן, בודאי אין לומר דיוצא בקידוש זה מטעם שיבוא אח״כ לידי חיוב, דאינו מן הסברא שיקדש באמצע השבוע ביום שני או שלישי ויהא יוצא בקידוש זה בשבת מטעם שיבוא אח״כ לידי חיוב דאורייתא, אלא על כרחך לא אמרינן הכי אלא היכא דחל עליו שם שבת על כל פנים מדרבנן, א״כ קשה לשיטת הרמב״ם איך יוצא בקידוש זה, דהא הרי זה כמקדש באמצע השבוע.

ונראה לי לפרש דהא בלאו הכי יש לדקדק בדברי המרדכי הנ״ל במה שכתב דלמ״ד תוספת שבת דרבנן וכו׳, משמע מדבריו דלמ״ד תוספת שבת דאורייתא אין צריך לזה, הא מבואר בהפוסקים דתוספת שבת אינו אלא זמן מועט קודם חשיכה ובכל דהוא סגי, וכ״כ המחבר בסימן רס״א, ומדברי הפוסקים משמע דיוצא בקידוש מפלג מנחה ומעלה, ועל כרחך צריך לומר אע״ג דתוספת שבת אינו אלא זמן מועט קודם חשיכה, היינו דאין צריך להוסיף יותר, אבל אי מקבל עליו שבת מבעוד יום מעצמו אזי חל עליו האי תוספת שבת בעת שמקבל עליו מפלג מנחה ולמעלה כמבואר לעיל בסימן רס״א, והטעם כתב הרבינו יונה בפרק תפלת השחר [ברכות יח: ד״ה רב] גבי הא דרב צלי של שבת בערב שבת [שם כז.], דזה דומה לתרומה [תרומות פ״ד מ״ה], אע״ג דחטה אחת פוטרת את הכרי מכל מקום כל מה שמפריש חל עליו שם תרומה. ע״ש. ולפ״ז למ״ד תוספת שבת דאורייתא, בודאי אין צריך לשום טעם דיוצא בקידוש מפלג מנחה ומעלה, דהא כיון דמקדש הרי מקבל עליו שבת והרי שבת אצלו ושפיר יוצא בקידוש זה, רק למ״ד תוספת שבת אינו אלא מדרבנן דאז אפילו אם מקבל עליו שבת אין לו עליו אלא דין תוספת וכמו שכתב הרבינו יונה, על כן הוצרך לטעם משום שיבוא אח״כ לידי חיוב דאורייתא. ולפ״ז אתי שפיר גם לשיטת הרמב״ם, דהא בודאי גם הרמב״ם מודה בזה דאם מקבל עליו שבת מפלג מנחה ולמעלה דחל עליו איסור שבת, דהא גמרא ערוכה היא בפרק תפלת השחר גבי הא דרב צלי של שבת בערב שבת, דאמר ליה רב ירמיה מי בדלת, ואמר ליה אין בדילנא, ולשיטתו צריך לומר טעמא אחרינא בזה ודלא כמ״ש הרבינו יונה, אבל מ״מ שפיר יוצא בקידוש זה, כיון דמקדש הרי מקבל עליו שבת באותו שעה וחל עליו שם שבת אז. וזו מה שרצינו לבאר.

(אותות השמים – דרישת ארי – סק״א)

סה) שם מיד. כתב מג״א [סק״א] ד״ה לאכול מיד כו׳. וכתב בתיקוני שבת שיקדש קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום שישי הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק. וכ״כ בשו״ת מהרי״ל (סימן קס״ג [קנ״ב]). ותמיה לי מאוד, דכללא כיילו שבכל השנה יהיה נזהרים בזה, הא אי אפשר שיהיה כל השנה כוכב מאדים תחילת ליל שבת, הא בימי הקיץ שהימים ארוכים מאד שמחצות היום עד הלילה הוא ט׳ שעות ויותר עד הלילה, ולפעמים ח׳ שעות או ז׳ שעות, וסדר שימוש שבעה כוכבי לכת הוא בסדר הזה הסימן כצנ״ש חל״ם[53], מוצאי שבת שהוא ליל א׳ כוכב, תחילת ליל ב׳ צדק, תחילת ליל ג׳ נוגה, תחילת ליל ד׳ שבתאי, תחילת ליל ה׳ חמה, תחילת ליל ששי לבנה, תחילת ליל שבת מאדים, כ״כ רש״י מסכת ברכות (דף נ״ט ע״ב ד״ה שבתאי) ואחר כך תחילת ליל א׳ כוכב כו׳, והם חוזרים חלילה, ולפי זה משמש מאדים תחילת ליל שבת דוקא כשהימים והלילות שווים, כגון בניסן ובתשרי שהיום ארוך י״ב שעות והלילה י״ב שעות, אם כן לאחר שש שעות לאחר חצות מתחיל הלילה משמש מאדים בתחלת ליל שבת, אבל בקיץ שהימים ארוכים ולאחר ח׳ שעות הוא יום, אם כן רשאי לקדש בתחילת הלילה, כיון דכבר עבר שימוש מאדים דהיה משמש בשעה שביעית. וה״ה בזמן החורף דתוך שעה חמישית הוא לילה, יכול לקדש תוך שעה חמישית שהוא תחילת לילה, או תוך שעה שישית שעדיין אין שימוש מאדים, רק תחלת שעה שביעית משמש מאדים. ומתוך מה שכתבתי נראה דאין ליזהר מזה, רק שלא יקדש תוך שעה שישית הן בקיץ הן בחורף, שאז ודאי משמש מאדים, וצ״ע מאוד, ומי יתן שדעתם דעת קודש אמצא.

אמנם נתתי אל לבי לתרץ דברי מהרי״ל, דלכאורה יש לדקדק עוד למה כתב שצריך דוקא להקדים שעה אחת שיהיה בצדק, ולא כתב נמי שיאחר שעה אחת שהוא בכוכב, או יאחר שתי שעות והלאה. ונראה לי על פי דאיתא בשבת (דף (קי״ט) [קכ״ט] ע״ב), אמר שמואל פורסא דדמא כו׳, ובתלתא דשבתא מ״ט לא, משום דקיימא ליה מאדים בזווי (ר״ל בזוגות) בשעה שמינית ביום. ע״ש בפירוש רש״י. ופריך הש״ס, מעלי שבתא נמי קיימא מאדים בזווי, ופירש״י, כיון דתחלת היום משמש נוגה, ולפי סדר הליכתן שצ״ם חנכ״ל (ולא תקשה לך ממ״ש לעיל בשם רש״י דסדרן הוא כצנ״ש חל״ם, לא קשיא מידי, דלעיל פירש סדר תחילת לילי השבוע, אבל הכא מיירי סדר הליכותן הכוכבים עצמן בזה אחר זה הן בלילה או ביום, סדרן הוא שצ״ם חנכ״ל, וכן הוא כוונת רש״י בעירובין [נו. ד״ה ואין תקופה] דכתב

הערות וציונים

52. נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״ב בסימן רס״א אות ק״ט. **53.** ר״ת: כוכב, צדק, נוגה, שבתאי, חמה, לבנה, מאדים.

אוצר ההלכה

סדרן כל״ש צמח״ן, והוא הכל אחד עם שצ״ם חנכ״ל, תצרף כ״ל עם ש׳ של שצ״ם, הרי כל״ש, ואח״ז נשאר צ״ם מן שצ״ם ח״נ מן חנכ״ל, והוא צמח״ן, א״כ סדר הילוכן הוא כל״ש צמח״ן, דהא הם חוזרים חלילה. ועיין מ״ש מזה לעיל סימן רכ״ט), וחוזר חלילה משמש מאדים בשעה ששית ביום. ע״ש (ופי׳) [בפירוש] רש״י. ומשני, כיון דדשו רבים כו׳. ולפי זה שפיר כתב מהרי״ל דיקדים שעה אחת ולא יאחר, דהא כיון דמשמש מאדים בתחלת הלילה, א״כ לפי סדר הליכתן שהוא שצ״ם חנכ״ל משמש מאדים בשעה שמינית בלילה, כיצד, ממאדים עד לבנה ולבנה בכלל הוא חמש שעות, וחוזר חלילה שצ״ם שהוא ג׳ שעות, נמצא מאדים קאי בזווי שהוא שמינית, וכמו דאין בפורסא דדמא דסכנתא הוא כל היום משום דקאי מאדים בזווי חדא שעה, ה״ה בלילה יש חשש כל הלילה משום דקאי מאדים בשעה שמינית בזווי בלילה, משום הכי כתב מהרי״ל שיקדים שעה אחד נמצא מקדש ביום ובשעה שמשמש צדק.

ואין לומר הא ביום נמי היה משמש מאדים בזווי כנ״ל, זה אינו, דאם כן אין יכול לקדש לעולם בשום פעם כיון בערב שבת ביום קאי מאדים בזווי, ובלילה נמי. ומשום הכי מוטב שיקדש בשעה ששית דאיכא רק חדא לריעותא משום מאדים בזווי, מלקדש לאחר ששית ששולט מאדים, והוא תרתי לריעותא שמקדש במאדים עצמו, ועוד דקאי מאדים בזווי באותו לילה כנ״ל, דלאחר [שעה] ששית מחצות היום נחשב ללילה בכל דבר חוץ מלענין תפלה כדאיתא בזוהר ויקהל [דף קצ״ה ע״ב] והובא במג״א ריש סימן א׳ [סק״ד].

ולפ״ז לא קשה מידי, אף בימים ארוכים אינו יכול לקדש אחר שבעה, אף דכבר עבר שליטת מאדים, מכל מקום כיון דנחשב ללילה לדעת הזוהר משום דבאותו לילה קאי מאדים בזווי, אין לקדש ששית ואילך כנ״ל, רק צריך לקדש בששית שהוא משמש צדק, ואף דבאותו יום נמי קיימא מאדים בזווי, מ״מ מוטב להקדים מלאחר, דשהיות מצוה לא עבדינן. וגם בלילות ארוכין דמתחילין בשעה חמישית, באמת יכול לקדש בשעה חמישית או בשעה שישית קודם שליטת מאדים, משום דנחשב ליום, ולחדא לריעותא לא חיישינן כנ״ל. והמהרי״ל דכתב קודם ללילה, ר״ל קודם שעה שביעית דנחשב ללילה, ולאחר זה נמי אין לקדש משום מאדים בזווי בשעה שמינית. כן נ״ל לפרש לתרץ דבריו. אמנם אין זה במשמעות דבריו, דהיה לו לפרש דבריו דמשש ואילך לילה קרא ליה. ועוד במדינתנו דמתפללים בערב שבת לאחר שבע, א״כ היאך אנחנו מקדשין אחרי זה, הא נחשב כבר ללילה, הא קאי מאדים בזווי, ולהקדים התפילה אי אפשר דאם כן היאך מתפללין ערבית דהוא הרבה משעה ורביעית קודם הלילה, אפילו אי חשבינן שעה זמניות, כיון דאריכות יום במדינתינו יותר מתשע שעות לאחר חצות. וצ״ע מאוד. (ועיין מ״ש בספרי לוית חן בחלק ראשון ריש ברכות, והוא ניחא קצת). (אדני פז)

סו) שם מיד. במג״א (סק״א) לאכול כו׳, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים כו׳. עיין בעירובין (דף נ״ו ע״א) ברש״י בד״ה ואין תקופה מושכת כו׳, שכתב שסדר הילוכן של שבעה כוכבי לכת הוא כל״ש צמח״ן[54], וכל אחד משמש שעה אחת מן י״ב שעות ביום וכן בלילה, וא״כ בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, דהיינו בשעה ראשונה אחרי י״ב שעות ביום, שהוא בשעה שביעית אחר חצות היום, וא״כ דברים הללו אינם אלא כשיום ולילה שוים, אבל כשהיום קצר או ארוך אין מזל מאדים מכוון בתחילת הלילה. ע״ש היטב. וכ״כ המחצית השקל.

ומ״ש ועוד דאמרינן בקדושה. כצ״ל. עמ״ש המחצית השקל. (שמן המאור)

סז) שם מיד. ומאן דלא קפד לקדש בשעה ראשונה עדיף, שהרבה מפקפקים בדברים כאלו ולא קרב זה אל זה, בפרט שאין להמציא כלום אחר בעלי תלמוד ומדרשים. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ד ע״א)

סח) שם מיד. כתב הרב מג״א ז״ל (סק״א) וז״ל: היינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו וכו׳. וכתוב בתקוני שבת שיקדש קודם לילה, כי בתחילת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום שישי מזל צדק, לכן יקדש בצדק. וכן כתב בתשובת מהרי״ל סימן קס״ג [קנ״ב] וכו׳. ע״כ. ועינא דחזי במנהגא דאתרין דרובא מקדימין לקדש בסוף יום שישי בשעת צדק, ומקצתם ממתינים שיעבור שעה ראשונה של ליל שבת שהוא שליטת מאדים, וכבר הזכיר מנהג זה מוה״ר נר״ו בספרו הבהיר כף החיים (סימן ל״ו אות י״ב), וגם העתיק בסוף האות משם הרב מג״א שהזהיר לקדש בצדק ולא במאדים או ימתין עד שיעבור מאדים. ע״ש. והגם שלא בא הדבר מפורש במג״א להמתין עד שיעבור מאדים, שלא הזהיר אלא להקדים ולקדש בצדק, מכל מקום כיון שכתב משם הרמ״ע בתשובה [סימן ב׳] שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין, וכן מדמייתי מהירושלמי ריש ברכות שדרך לאכול שעה או שתים בלילה, ומדברי רש״י ז״ל [ברכות ג. ד״ה קשיא דרבי מאיר], שמע מינה דדעתו מסכמת דיכול לקדש אחר שיעבור מאדים כדברי מוה״ר נר״ו. וכ״כ להדיא הגאון מוה״ר שניאור זלמן ז״ל בש״ע שלו (ס״ג), שיקדש קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה. ע״ש.

כי מזה יש להרגיש על הרב אדני פז ז״ל בחידושיו על הש״ע (דף י״ח ע״ד)[55] שכתב וז״ל: אמנם נתתי אל לבי לתרץ דברי מוהרי״ל ז״ל, דלכאורה יש לדקדק עוד למה כתב שצריך דוקא להקדים שעה אחת שיהיה בצדק, ולא כתב נמי שיאחר שעה

הערות וציונים

54. ר״ת: כוכב, לבנה, שבתי, צדק, מאדים, חמה, נוגה. **55.** נדפס לעיל אות ס״ה.

אוצר ההלכה

אחת שהוא בכוכב, או יאחר שתי שעות והלאה. ונראה לי על פי דאיתא בשבת (דף קכ״ט ע״ב), אמר שמואל פורסא דדמא וכו׳ בתלתא דשבתא מ״ט לא, משום דקיימא ליה מאדים בזווי(ה) בשעה שמינית ביום. ופריך, מעלי שבתא נמי קיימא מאדים בזווי(ה). ומשני, כיון דדשו ביה רבים שומר פתיים ה׳, ולפי זה שפיר כתב מוהרי״ל דיקדים שעה אחת ולא יאחר, דהא כיון דמשמש מאדים בתחילת הלילה לפי סדר הליכתם שהוא שצ״ם חנכ״ל, משמש מאדים בשעה שמינית בלילה וכו׳, וכמו שאינו בפורסא דדמא דסכנתא הוא כל היום משום דקאי מאדים חדא שעה, הוא הדין בלילה יש חשש כל הלילה משום דקאי מאדים בשעה שמינית בזווי בלילה, משום הכי כתב מוהרי״ל שיקדים שעה אחת נמצא מקדש ביום ובשעה שמשמש צדק. ואין לומר הא ביום נמי הוה משמש מאדים בזווי, זה אינו, דא״כ אין יכול לקדש לעולם בשום פעם כיון דבערב שבת ביום קאי מאדים בזווי ובלילה נמי, ומשום הכי מוטב שיקדש בשעה ששית דאיכא רק חדא לריעותא משום מאדים בזווי, מלקדש לאחר ששית ששולט מאדים והוא תרתי לריעותא שמקדש במאדים עצמו ועוד דקאי מאדים בזווי וכו׳. עש״ב.

ולע״ד אחהמ״ר כל דבריו בזה לא יכולתי להולמן, תחילה זה שכתב פעמים שלש דמוהרי״ל דקדק לומר להקדים שעה אחת ולא כתב נמי שיאחר, הרואה תשובת מוהרי״ל במקומה יראה שאין זכר מזה שם לא להקדים ולא לאחר, שלא כתב אלא דכתוב בנימוקי רוקח דלפי סדר כשנ״ץ חל״ם צדק יוצא ומאדים נכנס והן הם שני המלאכים המלוים לאדם בליל שבת אחד טוב ואחד היפך, וא״כ הא לא הוי אלא ביומי ניסן ותשרי לחוד. ע״ש. ואין ספק דריהטת לשון המג״א שכתב לכן יקדש וכו׳ וכן כתב בתשובת מוהרי״ל, הביאו להבין כן, וכבר כתב הרב יד אפרים ז״ל על דברי הרב מג״א וז״ל: ומה שכתב וכן כתב מוהרי״ל, ר״ל שמוהרי״ל כתב שם, שני מלאכים המלוין דהיינו צדק ומאדים, שזה בסוף ערב שבת וזה בתחילת שבת, אבל לא נזכר שם מענין קידוש. ע״כ. ואילו הרב אדני פז הבין שזה ממוהרי״ל ז״ל. אבל יסוד דבריו אפשר להעמידם על דברי תקוני שבת שמהלשון שהעתיק הרב מג״א לא הורה היתר אלא להקדים אבל לא לאחר. ע״ש.

מיהו עיקר ראייתו שלא הותר (לא) [לו] לאחר דכיון דקיימא מאדים בזווי נאסר כל הלילה כדאמר בש״ס גבי הקזה, אחהמ״ר שותיה דמר לא גמירנא, דמה ענין הקזה לקידוש ולא קרב זה אל זה, דמה שאמרו בש״ס לאסור הקזה כולי יומא דמעלי שבתא וכן בתלתא דשבתא משום שעה שמינית דקיימא מאדים בזווי, אין הכונה דמשום דיש ביום שעה אחת דקאי מאדים בזווי נאסר כל היום בהקזה, הגם דברירא ליה דבשעה שמקיז אינו שולט מאדים, דאין טעם לאסור כל היום משום שעה אחת, אלא הטעם פשוט, דכיון דכל אדם אינן בקיאין בשעת שליטת מאדים, ואפילו הבקיאים עבידי דטעו בשעות היום וסברי דבעת ההיא לאו שעה שמינית מהיום הוא, ויבואו להקיז באותה שעה עצמה דקאי מאדים בזווי, לכך אסרו כל היום דילמא טעו, אבל בענין הקדוש איך יתכן לאסור לקדש אחר שעבר מאדים משום דקאי מאדים בזווי בשעה שמינית מהלילה, אטו מי איכא דקדיש בההיא שעתא אחר חצות לילה, שכל בני אדם ישנים על מטתם אפילו המאחרים לישן, דכיון דליכא למטעי לקדש בעת ההיא פשיטא דכ״ע מודו דשרי לקדש אחר עבור שעה או שתיים מהלילה כדכתב הרב מג״א ז״ל. וראיה לזה מדברי התוספות ז״ל (שם ד״ה דקאי מאדים בזווי) וז״ל: ברביעי נמי קאי מאדים בזווי בסוף היום, אלא לא חשו חכמים לכך דאין דרך להקיז כל כך בסמוך ללילה. ע״כ. מבואר דמה שאסרו הקזה בשלישי ובשישי בשבת, היינו משום דקאי מאדים בזווי באמצע היום דדרך כל אדם להקיז באותה שעה ששולט מאדים ממש, ולכך לא אסרו ברביעי כיון דשליטת מאדים בסוף היום ולעולם לא יבואו להקיז באותה שעה, ולפי דברי הרב אדני פז ז״ל מה לנו אם אין דרך להקיז בעת ההיא, תיפוק לי שכן יש לאסור כל היום משום שעה ראשונה ששולט במאדים אפילו דודאי לא יקיזו באותה שעה עצמה. אלא ודאי כדאמרן דטעם האיסור אינו אלא שמא יבאו להקיז בשעת מאדים גופה, הא אי ליכא למיחש להכי כגון דשליטת מאדים בסוף היום שרי, ומינה נמי לקידוש, כיון דאין דרך לקדש בשעה שמינית מהלילה דמי להקזה דיום רביעי, דפשיטא דאין לאסור כל הלילה.

ותו קשה מה שכתב ליישב למה שהקשה הוא ז״ל על עצמו, וא״ת דביום נמי קאי מאדים בזווי. ויישב דבלילה איכא תרתי לריעותא, ולא ביום. ודברים ככתבן אחהמ״ר אין להם מובן לקע״ד, דלדידי ליכא ריעותא כלל לא בקדימה ולא באיחור כל שאינו מקדש בשעה ששולט מאדים. מיהו גם לפי דרכו דאיכא ריעותא כל היום כנזכר אכתי קשה, דגם בלילה כשמקדש אחר עבור מאדים ליכא אלא חדא לריעותא לפי דרכו משום דקאי מאדים בזווי, אבל אידך ריעותא שמקדש במאדים עצמו ליתיה, דהא מעולם לא עלה על לב לקדש בשעת שליטת מאדים גופא כדכתב הוא ז״ל, אלא אח״ך וכדכתב הוא ז״ל בריש דבריו בנותן טעם לסברת מוהרי״ל כנזכר, ונמצא דכשם דביום ליכא אלא חדא לריעותא דיום הוא שהיה בו העמדת מאדים בזווי, גם בליל שבת ליכא אלא חדא דבאותו לילה בשעה שמינית ישלוט מאדים, וא״כ לדידיה מה טעם להבדיל בין היום להלילה כיון שאינו מקדש בשעה שמינית גופה ששולט מאדים, ולכך ודאי כמו שרשאי להקדים לקדש קודם מאדים הכי נמי רשאי לאחר לקדש אחר מאדים דדא ודא חדא היא, ליכא אלא דקדימה עדיפא משום זריזות במצוה, דשהויי מצוה לא משהינן כדכתב הרב ז״ל לקמן. וגם דכיון דדרשו רז״ל [פסחים קו.] זכרהו על היין בכניסתו, יש לו לקדש מיד בכניסתו, וזהו טעם המהירות שכתב פה מרן ז״ל, עיין אשל (סק״א). וא״כ פשיטא דהא עדיפא מצד הדין היכא דאפשר ליה אבל לענין סכנת מאדים כל שאינו מקדש באותה שעה גופה מה לפנים מה לאחור, ובשניהם ליכא סכנה כלל דלא כדברי הרב ז״ל. כנלע״ד.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ב הראשון)

באר הגולה
ב. ברכות כ' [ע"ב]:
ב*. כל בו סימן ל"א דף ל"ד ע"ג:

ב [ב]**נשים חייבות בקידוש אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא** (פירוש, מצות עשה התלויה בזמן), **משום דאיתקש זכור לשמור והני נשי הואיל ואיתנהי בשמירה איתנהי בזכירה.** [ב*]**ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם:**

אוצר ההלכה

סט) שם מיד. במג"א [סק"א] ובבאה"ט [סק"א] הביאו מתקוני שבת, שיקדש קודם לילה כו', "לכן יקדש בצדק או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים ויקדש". [עיין בחדושים על הש"ס בזה במסכת שבת דף קכ"ט מה שכתבתי על זה].
(מגיני אברהם)

ע) שם מיד. כתב הבהא"ט (סק"א), כתב בתיקוני שבת שיקדש קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים וס"מ מושל עליו, ובסוף יום שישי מזל צדק כו', והם שני מלאכים אחד רע ואחד טוב כו'. מנחם עזריה [שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן ב'].
מג"א [סק"א]. ע"ש. לכאורה השעות של שמוש המזלות הן קבועות, וא"כ הכלל הזה הוא בשעה שהיום י"ב שעות וכן הלילה, אבל אצלנו בימי החורף וכן בימי הקיץ משתנה הענין. וצ"ע בזה. גם צ"ע בדבר שמוש המזלות, ואם תלוי כל מקום ומקום לפי זמנו, וכמו שהשמש הולך כמו כן שמוש המזלות משתנה בכל מקום ומקום, או דאפשר דזה תלוי בירושלים. וצ"ע בזה.

עיין במחצית השקל. והנה מלבד זאת, הא השעות אינן מתחשבות רק משעת הזריחה עד שעת השקיעה, וא"כ תחלת היא כבר בשעת חמה[56], ואדרבה מזל מאדים הוא אחר השקיעה קודם שתחשך, שהרי כן הוכיח הגר"א [סימן תנ"ט סק"ה] דשעות השוות ע"כ חשבינן מהזריחה עד השקיעה, וא"כ יוכרח מזה שהתקוני שבת וכן המג"א ס"ל דבין השמשות אינו אלא מתחלת שקיעה ואינו נמשך שעה שלמה. (אמת ליעקב)

סעיף ב

עא) סעיף ב' נשים חייבות. הרמב"ם (פרק כ"ט) לא כתב דין זה. וכתב הרב המגיד [שם ה"א] וז"ל: ורבינו כיון שלא כתב שהם פטורות, מכלל שהן חייבות. ופי"ב מהלכות עבודה זרה [ה"ג] כתב רבינו, שמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בליל פסח וכו'. ע"כ. ומכל מקום קשה דלמה לא ביארו במקומו כמו שעשה באכילת מצה פ"ו מהלכות חמץ ומצה [ה"י] וכן אינך. ואפשר דכיון שכתב ריש פרק ל' דארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מדברי תורה ושנים מדברי סופרים, השנים של דברי תורה זכור ושמור וכו', הו"ל כאילו כתבו בהדיא, כדאמרינן בגמרא [ברכות כ:] דהני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. ובפירוש המשנה במסכת קידושין [פ"א מ"ד] הוסיף על מה שמנה בהלכות עבודה זרה, ההלל ותפלה ומקרא מגילה ונר חנוכה ונר שבת, ומה שלא מנאם בחיבור, משום דבמצוות דרבנן לא איירי. ואע"ג דתפלה דאורייתא להרמב"ם, מכל מקום כיון דאין לה זמן קבוע דאורייתא, לא מנאה בהדי אינך. מיהו יש לדקדק על מה שמנה ההלל, ובסוף פ"ג מהלכות חנוכה כתב דנשים פטורות מקריאתה, וכן מוכח בסוכה (דף ל"ח ע"א), וכן הוא ברש"י שם [ד"ה מקרין]. ונלע"ד דס"ל כמו שכתבו התוספות [סוכה שם ד"ה מי שהיה] דזה דוקא בהלל שבכל השנה, אבל בהלל שבליל פסח חייבים כיון דתקנוה על הכוסות והיא חייבת בהם, והיינו שכתב בפירושו ההלל בה"א הידיעה, דלאו בכל הלל מיירי. ובחבורו לא הוצרך לומר דנשים חייבות בהלל של ליל פסח, דכיון שכתב שנשים חייבות בארבע כוסות ושבכוס רביעי גומר את ההלל ממילא שמע מינה. (נהר שלום – סק"א)

עב) שם נשים חייבות. עיין ברמב"ם בפרק כ"ט ([מהלכות שבת] הלכה א') ובהרב המגיד שם. ע"ש. ועיין בספר קובץ מהגאון ר' נחום טריבטש ז"ל שם שהקשה לשיטת הרמב"ם [הלכות טומאת מת סוף פ"ט] דספק דאורייתא מן התורה לקולא, וא"כ מפני מה כתב דנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, הא הוי ספיקא לסברת הריטב"א שהביא הבאר יעקב [ברלין, חדושי כללות הסוגיות] כלל מ"ה. ע"ש. ויש ליישב על פי מ"ש הגר"ש קלוגער בספרו שנות חיים (תשובה קמ"ה), דדוקא בספק הבא במקרה ובהזדמן, בזה ס"ל להרמב"ם ספק מן התורה לקולא, אבל בספק לכל העולם והספק בא ממילא מודה הרמב"ם דספק מן התורה לחומרא. ע"ש. והכא בספיקא דהקישא דזכור ושמור הוי הספק לכל העולם ובא ממילא, לכן מודה הרמב"ם ז"ל דספק מן התורה לחומרא וד"ל. ועוד יש ליישב על פי מה שכתב מהרי"ט אלגאזי ז"ל על הלכות בכורות להרמב"ן פרק ג' (אות מ') דבמצות עשה מודה הרמב"ם דספיקו מן התורה לחומרא. ע"ש היטב. וכ"כ בספר נחלת יעקב מהחוות דעת ז"ל בחלק ב' בתשובות נכדו הגאון נר"ו (בסימן א'). ע"ש היטב.

[הגה"ה. ועיין בספר כפות תמרים בקונטרס תוספת יוה"כ בסוגיא דמאכילין אותו הקל הקל כו' [פג. ד"ה טבל ושביעית], דמבואר דעת הרמב"ם ז"ל דעשה חמור מלא תעשה עיין שם היטב. ודו"ק]. ואם כן הכא בקידוש היום דהוי מצות עשה לכן הוי ספיקו לחומרא מן התורה וחייבות נשים מדאורייתא. ואף דכתב המהרי"ט אלגאזי הנ"ל דזהו דוקא בעשה דליכא שום חשש איסור אם יקיים כו', אבל היכא דאיכא חשש איסור לא אזלינן לחומרא. עיין שם. והכא איכא לכאורה חשש איסור ברכה

הערות וציונים

56. כנראה חסר, ואולי צ"ל: תחלת ליל שבת הוא כבר בשקיעת החמה וכו'. ע"פ הגהה בגוף הספר.

אוצר ההלכה

לבטלה. יש ליישב דמן התורה לא בעי כלל ברכה בשם לקידוש, ורק אם אומר ברוך מקדש השבת די [ועיין היטב בספר ראש יוסף מבעל הפרי מגדים ז"ל במסכת שבת (דף ס"ט ע"ב) עיין שם היטב. ודו"ק] ואם כן ליכא חשש איסור בזה מן התורה ולכן ספיקו לחומרא מדאורייתא וד"ל. כן נ"ל. (כרם חמד)

עג) שם נשים חייבות בקידוש וכו'. כתב הטור (דף קע"ה ע"ב שיטה י"ז), ואחד אנשים ונשים חייבות בקידוש היום וכו'. נ"ב: הנשבע שלא לטעום יין קידוש והבדלה אם שבועה חלה עליו, דבר זה תלוי במחלוקת רש"י [נזיר ד. ד"ה והרי] ור"ת [שם תוד"ה מאי, ספר הישר חלק החידושים סימן ס"ב] בההיא דמסכת נזיר [ד.], כמבואר בתשובת הרשב"א ז"ל (סימן תרי"ד), והרא"ש כלל י"א [סימן ג'], העתיקו רבנו בעל הטורים ורבינו ב"י ביו"ד (סימן רל"ט) והרלנ"ח (בסימן ק"ג). (בנסת הגדולה – הגה"ט)

עד) שם נשים חייבות בקידוש וכו' משום דאיתקש זכור לשמור והני נשי הואי ואיתנהי בשמירה איתנהי בזכירה. הכי איתא בברכות (דף כ' ע"ב), אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ופריך אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא ונשים פטורות. אמר אביי מדרבנן. אמר ליה רבא והא דבר תורה קאמר, ועוד כל מצוות עשה נחייבינהו מדרבנן. אלא אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה וכו'. והגאון צל"ח ז"ל בחידושיו לברכות [שם ד"ה ועוד כל] הקשה לרב אדא בר אהבה דלמה הוצרך לומר דחיובן בקידוש דבר תורה, לימא סתם וממילא שמעינן דהיינו מדין תורה, דאי מדרבנן א"כ כל מצוות עשה נחייבינהו מדרבנן. ותירץ, דלאביי דלא אסיק אדעתיה הך היקשא דזכור ושמור, שבאמת אין היקש זה דומיא דשאר היקשות שהם כתובים יחד, אבל זכור ושמור רחוקים הם וכו', אלא שאעפ"כ דרשינן להו בהיקש, דשניהם בדיבור אחד נאמרו וכו', אבל רבא שחידש לנו הך היקשא, ובזה יש מקום לטעות ולומר שאין לדרוש היקש זה שאין זה דומה וכו', והיה מקום לומר דחכמים חייבינהו לנשים בקידוש היום, דחששו שמא יטעו לומר דזכור ושמור אתקשו, ויאמרו הני נשי הואיל וליתנהו בזכירה ליתנהו בשמירה וכו' ויבוא מזה חילול שבת. ע"ש. הנה זה שכתב דחששו חז"ל לחייבן בקידוש מדרבנן שמא יעשו ההיקש להקל דליתנהו לא בזכירה ולא בשמירה ויבאו לחלל שבת, היינו שהגם דכתבו התוספות בשבועות (דף כ' ע"ב ד"ה כל שישנו בשמירה) דאיפכא ליכא למימר, דכל דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן ולא לקולא, והוא ש"ס ערוך ביבמות (דף ח' ע"א) ושאר דוכתי, מכל מקום אלו הטועים לאו דינא גמירי, וסברי דגם לקולא מקשינן. וע"ש עוד בתוספות. מיהו קצת קשה דהרי מתבאר מהסוגיא דגם מוציאות האנשים, וכ"כ מרן ז"ל ופסקו בש"ע. ועיין לעט"ר מוה"ר הגדול חקרי לב ז"ל או"ח (דף ע"ט ע"א). וכיון דהנהו אינשי חזו דהנשים מוציאות את האנשים, על כרחם להודות דחיובן דבר תורה, דאי לא לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ותו, על כרחך לומר דמדבר תורה חייבות מכח קושייתו עצמה, דאי לא תימא הכי כל מצוות עשה נחייבינהו מדרבנן. ואין לומר דשאני קידוש דיאמרו דראו חכמים לחייב אותן בקידוש מדרבנן דלא ליתו לחלל שבת, דיבואו לומר דליתנהו בשמירה, א"כ קשה דאיך יטעו לעשות ההיקש לקולא ולהתירן בכל מלאכה, כיון דעיניהם הרואות שחכמים חייבום בקידוש דלא מחייבי, כדי שלא יפגעו באיסור מלאכה דאתסרו מדאורייתא, דמה להם לאוסרם במידי דלא מחייבי, הא בסוכה וציצית וכיוצא דפטירי לא חייבום חכמים, וא"כ אפילו לסברתם דפטירי מקידוש דבר תורה, כיון דחכמים חייבום שלא יפגעו במלאכה דאורייתא לא יבואו להתירן במלאכה, דלאו ברשיעי עסיקינן, וממילא יבינו האמת דחיובן בקידוש דאורייתא. אלא דעיקר הדקדוק מעיקרא אחהמ"ר לק"מ, דכן דרך האמורא לפרש דבריו באר היטב ולבאר כוונת דינו דחייבות דבר תורה קאמר ולא דרבנן.

עוד כתב הרב ז"ל וז"ל: ואף דכתיב בקרא "אתה ובנך ובתך" וכו' [שמות כ', י'], איכא למימר היינו שהאב מוזהר עליהם כשם שמוזהר על שביתת בהמתו, אבל הן בעצמן אינן מוזהרות. ע"כ. כן כתב גם הרב מג"א ז"ל בספר זית רענן סדר תשא בפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת" [שמות ל"א, ט"ז] שהקשה דאמאי לא נימא דנשים לא מיחייבו בשמירת שבת, דהכתיב "ושמרו בני ישראל" ונימא דמיעוטא הוי ולא בנות ישראל, כדדרשינן בקידושין (דף ל"ו ע"א) לכמה דברים, והא דכתיב "לא תעשה כל מלאכה אתה וכו' ועבדך ואמתך", היינו שהאדון מצווה על שביתתה כמו שמצווה על שביתת בהמתו. וי"ל דמדאמר הקב"ה זכור ושמור בדבור אחד ללמוד דנשים חייבות בקידוש היום מדאיתנהו בשמירה כדאיתא פ"ק דשבועות [כ:], א"כ ליכא למימר בני ישראל ולא בנות ישראל. ע"כ. הרי דגם הוא ז"ל נרגש על כיוצא בזה מקרא דלא תעשה כל מלאכה. אלא דלא ידעתי למה בתירוצו נקיט עבד ואמה, ולא הבת דביה קעסיק אי נשים מחייבי בשמירת שבת. וכן ראיתי לעט"ר מוה"ר הגדול חקרי לב ז"ל או"ח (סימן ס"ה דף קי"א ע"ג) שהקשה על דברי התוספות דשבועות הנזכרים, דהיכי ס"ד דנשים ליתנהו בשמירת שבת, והרי כתיב לא תעשה כל מלאכה וכו' ובתך וכו'. ותירץ כתירוץ הרב זית רענן ז"ל דקרא איירי בעושה הקטן להנאת אביו בציוויו דהוי כמלאכת עצמו, ואין הכי נמי דלכי גדלה דאינה ברשות האב שרי, ותו לא משמע מהאי קרא דנשים איתנהו בשמירת שבת. ע"ש. ולא הזכיר להרב זית רענן ז"ל. איך שיהיה עיניך הרואות דהרב זית רענן הכריע מזכור ושמור דודאי נשים איתנהו בשמירה, ומכח זה פירש דובתך היינו כפשטיה דגם אחר שיצאתה מרשות האב חייבת בשמירה, וא"כ על כרחך דבני ישראל לא ממעט בנות, ואילו הרב צל"ח ז"ל אזיל כל בתר איפכא, דמשום דאמר רב אדא דבר תורה, מחייבנו לומר ההיקש להחמיר ואיתנהו בשמירה.

ולפקיד בלאו ההיקש דזכור ושמור ובלי אזהרת לא תעשה כל מלאכה וכו' ובתך, יש לנו מקרא מלא להוכיח דנשי איתנהו בשמירת שבת, דכתיב "ויקהל משה את כל עדת בני

אוצר ההלכה

ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה׳ וכו׳, וביום השביעי יהיה לכם קדש כל העושה בו מלאכה יומת״ [שמות ל״ה, א׳ - ב׳], וכיון דכתיב כל עדת בני ישראל הרי נשים בכלל אזהרת שמירת שבת ממלאכה, וכדדרשו בספרי סדר שלח לך [פסקא קי״א] בפסוק ״ונסלח לכל עדת בני ישראל״ [במדבר ט״ו, כ״ו], נשים מנין, תלמוד לומר לכל עדת. ע״כ. הרי דכל עדת לטפויי נשים אתי, והכא נמי בשמירת שבת דכתיב ״כל עדת״ ואמר ״יהיה לכם קדש״, פשיטא דגם נשים איתנהו בשמירה ובעונש דכל העושה בו מלאכה יומת, וכי דרשו בש״ס [שבת ע.] מקרא ד״אלה הדברים״ לט״ל מלאכות, ונשים נמי דאתרבו מכל עדת קאי, והגם דכתיב ״ושמרו בני ישראל״ לא ממעטינן ולא בנות, חדא כמ״ש הרב זית רענן ז״ל אי מכח היקשא ואי מכח ריבויא דכל עדת כנזכר. ואי משום דאעיקרא מקרא דושמרו בני ישראל לא מצינן למעוטי בנות, כמו שכתב הרב המפורסם מוהר״י נג׳אר ז״ל בספר לימודי ה׳ (לימוד ל׳ דף כ׳ ע״ד), דמבני ישראל לא ממעטינן בנות במצוות לא תעשה דומיא דטומאה. ע״ש. הרי דמאי דממעטינן מבני ישראל ולא בנות היינו במצוות עשה, אבל בלא תעשה גם נשים בכלל, והכא נמי גבי שמירת שבת ליזהר בכל הלאוין שבו, הגם דכתיב ושמרו בני ישראל לא ממעטינן בנות. ועיין מה שכתבתי בעניותי בספרי הקטן פתח הדביר ח״א (סימן י״ד אות א׳ דף ט״ל). וממילא הדרן למאי דאמרן דההיקש אית לן למדרשיה לחומרא, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, ונשים חייבות בקידוש היום דבר תורה.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ה)

עה) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. כתב הרב מג״א [סק״ב], נראה לי דאפילו בן י״ג שנה חיישינן שמא לא הביא שתי שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה וכו׳, כמו שכתוב בחושן משפט (סימן ל״ה [ס״א]), לכן תקדש האשה לעצמה. עכ״ל. גם בסימן קצ״ט (סק״ז) כתב כן לענין ברכת המזון. גם בסימן נ״ה על מה שכתב ההג״ה ואומרים לענין זה מסתמא הביא שתי שערות, כתב הוא ז״ל [סק״ז], פירוש, כיון דתפלה דרבנן. עכ״ל. ולעד״ן דאע״ג דכל מילי דלא הכשיר רחמנא אלא באיש ובאשה, אינו כשר אלא בשנים וסימנים, כגון לענין עדות וחליצה ומיאון, היינו טעמא משום דכיון דאפשר להתברר אם הביא סימנים, לא סמכינן אחזקה ומיחייב לבדוק, משא״כ לענין חיוב במצוות דכיון דאיכא חזקה שכל שבא לכלל שנים הביא סימנים המחייבו מדאורייתא לקיימם, אם בא ליפטר כל שעתא ושעתא מיחייב לבדוק ולברר אם איתרע הך חזקה, וכל שלא בדק, כיון שבידו לברר ולבדוק לא נחשב לספק והוי ליה מחוייב מצד החזקה, ולא זה בלבד אלא אפילו בדק ואין לו חייב מספק דאיכא למיחש שמא נשרו, כמו שמתבאר בהרמב״ם הלכות גירושין (פי״א דין ה׳), ובטור וש״ע אה״ע (סימן קנ״ה ס״ב), דבאיסורא דאורייתא חיישינן שמא נשרו. ע״ש. וכן מתבאר מדברי הרב תרומת הדשן (סימן קנ״ה), הביא דבריו ב״י והרמ״א סימן תרי״ו [ס״ב], שכתב בנער בן י״ג שנה שבדקנוהו ביום הכיפורים דאין שום שער נראה בו כלל, שחייב להתענות ולהשלים מספק דאורייתא שמא נשרו, וסיים שם וז״ל: והרמב״ם שכתב קטן בן י״ג שנה ולא הביא שתי שערות משלים מדברי סופרים, איהו כתב הפסק לזמן חכמי התלמוד שהיו בקיאים בבדיקה, כגון דאשלימו ליה לקטן י״ג שנה ביום הכיפורים ובודקים ליה כוליה יומא דלא אתו שערות, דכהאי גוונא ליכא למיחש שמא נשרו, ואין דוחק להעמיד דבריו בהכי דרגילות הוא וכו׳. עכ״ל. הרי דוקא באשלימו ליה י״ג שנה ביום הכיפורים דליכא למיחש שמא מקמי הכי נפלו (דלפני י״ג אינו אלא שומא) הוא דאינו משלים אלא מדברי סופרים, אבל כל היכא דאפשר לחוש דנפלו, מחייב מספק דאורייתא. (והואיל ואתא לידן אימא בה מלתא, דלע״ד אף כי אמר הגאון ז״ל כי אין דוחק להעמיד דבריו בהכי, לע״ד דוחק גדול הוא. אמנם נראה דהואיל דהרמב״ם [הלכות טומאת מת סוף פ״ט] ס״ל בעלמא כל ספק רחמנא שרייה, היינו טעמא דהכא נמי לא נמנע מלכתוב דבן י״ג שלא הביא שתי שערות משלים מדברי סופרים, דכיון דאינו משלים אלא מספק הו״ל מדברי סופרים, דחכמים הם שאמרו כל ספק דאורייתא להחמיר. ומצאתי להפר״ח יו״ד סימן ק״י בכללי הספק ספיקא (כלל א׳) הביא לשון הר״ן [קידושין א: ד״ה ת״ר] שתמה על הרמב״ם [הלכות אישות פ״ג ה״ב] שכתב, נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת מספק, ובגמרא [ה:] אמרו ספיקא היא וחיישינן מדרבנן, וכתב עליו הוא ז״ל דלדעת הרמב״ם כל ספק דאורייתא לחומרא אינו אלא מדבריהם, וכל קדושי ספק אינה צריכה גט אלא מדבריהם. יע״ש. וא״כ הכא נמי אין תימה שכתב הרמב״ם והו״ל מדברי סופרים בדבר שאיסורו ספק דאורייתא). נמצינו למדין דכיון שמחוייב מן התורה מוציא אחרים ג״כ. מיהו אם בדק עצמו ולא מצא, אז חיובו ספק דאורייתא, ודמי למ״ש הטור ר״ס קפ״ו, דנשים אינן פוטרות לאנשים מברכת המזון דאין חיובן אלא מספק. ע״ש. ומהרש״ל [ים של שלמה בבא קמא פ״ז סימן ל״ז] ג״כ פסק כן, אבל מטעם אחר. והמג״א דסימן קצ״ט חלק עליו, ולעד״ן מטעם האמור. ועיין סוף סימן ע״ג, ומה שכתבתי בס״ד ריש סימן ל״ט[57]. (נהר שלום – סק״ג)

עו) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. כתב במג״א [סק״ב], ומוציאות את האנשים וכו׳, ופשוט דקטן אינו מוציא את האשה. ועוד נראה לי דאפילו בן י״ג שנים חיישינן שמא לא הביא שתי שערות, ובמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה וכו׳. ע״ש. וצ״ל דהמג״א איירי באשה שלא התפללה, דאי התפללה (יוצאות) א״כ יוצאות בקידוש שבתפילה, ולא הוי קידוש על כוס אלא מדרבנן וסמכינן אחזקה, וכמ״ש המג״א עצמו (בסק״א). ע״ש. דלכאורה סותר עצמו, דבסעיף (קי״א) [קטן א׳] כתב דבקידוש הוי דרבנן, והכא כתב דהוי דאורייתא, אלא ודאי כמו שכתבנו. כנ״ל ודו״ק. (מתוק מדבש)

הערות וציונים

57. נדפס לעיל באוצר ההלכה הלכות תפלין ח״ד בסימן ט״ל אות כ״ה.

אוצר ההלכה

עז) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. וכתב המג"א (בסק"ב) וז"ל: ופשוט הוא דקטן אינו מוציא האשה. ועוד נראה לי דאפילו בן י"ג שנה חיישינן שמא לא הביא שתי שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא שתי שערות עד שיתמלא זקנו. עכ"ל. ונראה לי דזה הוא כשלא התפללו ערבית, אבל אם כבר התפללו ערבית דאז הקידוש אינו אלא מדרבנן כמ"ש המג"א בס"ק הקודם, אזי שפיר קטן מוציא. ולדעת התוספות [מגילה יט: ד"ה ורבי יהודה] שהביא המג"א בסימן קפ"ו בס"ק ג' גבי ברכת המזון, דאם הקטן לא אכל כדי שביעה אינו מוציא, משום דהוי תרי דרבנן. ע"ש. א"כ הכא נמי כן הוא. מכל מקום בן י"ג שנה בודאי מוציא כיון דמילי דרבנן הוא סמכינן אחזקה. וזמש"ל. (אותות השמים – דרישת ארי – סק"ב)

עח) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. ומסתברא מה שנהגו הנשים להוציא עצמן ע"י קטן שהגיע לחינוך, משום שאומרות ויכלו בתפלה ויוצאות כבר ידי קידוש דאורייתא, וכן מוכח באליה רבה [סק"ג]. אכן, הרבה שאין מתפללות. ועוד, תמהני על האליה רבה, דליכא הכרעה נגד פירש"י ברישׁ נזיר [ד. ד"ה והרי מושבע] קידוש על היין דאורייתא, ולא טוב הבאר היטב [סק"א] שהעתיק דעת הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"א] ושתק מדעת רש"י. הגם שהקשו תוספות [נזיר שם ד"ה מאי קידושא], שערי תירוצים לא ננעלו. ועיין מה שאכתוב לקמן שם [חלק בן נון מהדו"ב נזיר ד.] אי"ה. וגם בדעת הש"ע מוכח כפירש"י, שכתב סתם נשים מוציאות אנשים כיון שחייבות מדאורייתא. והלא בהתפללו שוב אינו דאורייתא, ומה צריך לומר מדאורייתא, הוה מצי למימר סתם שחייבות כמותם. אלא דלהרמב"ם יוצאת בקידוש היום כל דהוא, ולא תקנו רבנן כלום לנשים, וכמ"ש הנר ישראל [מג"א] סימן ק"ו [סק"ב] גבי תפלה, ואם להקל סמכו על רש"י, פשיטא לחומרא שלא יוציאנה שום קטן אפילו התפללה. (מאורי אור חלק בארי שבע – דף ק"ד ע"א)

עט) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. כתב במג"א (סק"ב), דקטן אינו מוציא האשה וכו'. נ"ב: פירוש, אם לא התפללה ערבית, ודלא כתוספת שבת [סק"ג] שכתב משום דמסתמא לא כיוונה לצאת, דליתא, כיון דעכ"פ כיוונה לצאת בתפלה, וכך איתקן מתחלה לקדש בתפלה לצאת בו מן התורה, ואידך הוא דרבנן. (חדושי מוהרמ"ז)

פ) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. עמ"ש הרב מג"א [סק"ב] דקטן אפילו בן י"ג שנה חיישינן שמא לא הביא שתי שערות, עמ"ש על דבריו הרב נהר שלום בסעיף [קטן] ג'[58]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ג)

פא) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. עיין באה"ט [סק"ב] דקטן וכו'. ובתשובות ר' עקיבא איגר (סימן ז') שלא תאמר עמו הפתיחה והחתימה, דכיון שמכוונת לצאת בשמיעתה א"כ הוי ברכתה לעצמה ברכה לבטלה, אלא תאמר נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה ומדאורייתא יוצאת בזה, דאין חיוב מדאורייתא רק להזכיר את יום השבת, ולגבי דרבנן סמכינן דהביא שתי שערות ויוצאת בשמיעתה. וביותר י"ל דבכהאי גוונא אף אם הוא קטן ממש יכול להוציאה, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. ע"ש שהאריך הרבה בענין דאתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. (פתחי תשובה)

פב) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. קטן פחות מבן י"ג שלא התפלל ערבית, מוציא איש או אשה שהתפללו ערבית. ואם גם הקטן התפלל ערבית, תליא באשלי רבר כמ"ש במג"א (סתקפ"ו) [סימן קפ"ו סק"ג]. ותשובות רע"א (סימן ז') כתב בפשיטות דבזה ליכא פלוגתא דמוציא, ועכ"פ צריך לומר להקטן שיתכוין להוציא. ויש להסתפק באיש המקדש ומוציא אשתו, אם האשה לא התפללה והאיש התפלל אם מוציאה. דגול מרבבה. והוא הדין אשה שיצאה ידי קידוש אם יכולה להוציא אחרות שלא יצאו (תשובות רע"א שם). ובפרי מגדים [אשל אברהם סק"א] כתב בפשיטות דמוציאה, וכ"כ בתשובות רע"א שם. (הלכות עולם)

פג) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. עיין באר היטב (סק"ב) אי קטן מוציא האשה. ועיין בשו"ת רע"א (סימן ז') שכתב שלא תאמר עמו הפתיחה והחתימה, דכיון שמכוונת לצאת בשמיעתה א"כ הוי ברכתה לעצמה ברכה לבטלה, אלא תאמר נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה ומדאורייתא יוצאת בזה, דאין חיוב מדאורייתא רק להזכיר את יום השבת. ולגבי רבנן סמכינן דהביא שתי שערות ויוצאת בשמיעתה, וביותר י"ל דבכה"ג אף אם הוא קטן ממש יכול להוציאה, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. ע"ש שהאריך הרבה בענין דאתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן.

[הערת מהרשי"ם: בסידור דרך החיים [סימן ע' דיני קידוש על היין בביתו ס"ב] פסק, דנשים היוצאים ידי חובת קידוש בשמיעתן לא יברכו בפה"ג כשטועמין מהיין. אבל במטה אפרים הלכות סוכה [סימן תרכ"ה אלף למטה סקע"ד] כתב, דאותן שנהגו לקדש מעומד יש להם לברך בורא פרי הגפן, די"ל דאין יוצאים בלא קביעת ישיבה. וע"ש בשם מור וקציעה [סימן רע"א] בזה. וכתב דהמנהג לברך שנית בורא פרי הגפן. ועיין בישועות יעקב [סק"א][59] שפסק דנשים שלא התפללו יברכו בעצמן בפה"ג, אבל בהתפללו ערבית לא יברכו בפה"ג. ע"ש טעמו. ועיין בצל"ח ברכות (דף נ"א ע"ב), דנשים שאין מתפללים ערבית ומקדשים על היין יברכו על היום ואח"כ על היין, אבל בקובץ (פרק כ"ט משבת ה"ו) חולק עליו].

כתב בספר כרם שלמה, אם הרהר בקידוש ולא אמר בפה י"ל

הערות וציונים

58. נדפס לעיל אות ע"ה. **59.** נדפס לקמן אות שכ"ח.

אוצר ההלכה

דיצא, והביא ראיה ממגילה (דף י״ח ע״א), ״זכור״ [דברים כ״ה, י״ז], יכול בלב, כשהוא אומר ״לא תשכח״ [שם פסוק י״ט] הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה. והנה בשבת כתיב רק ״זכור״ [שמות כ׳, ח׳] י״ל דיוצא בהרהור. ובאשל אברהם [סק״ב] נתכוין לזה ברמז. יעו״ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ב)

פד) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים.

שאלה. קטן בן י״ג שנה ויום אחד דלא ידעינן ביה אם הביא שתי שערות או לאו, אם מוציא את האיש או את האשה י״ח בקידוש או לאו. יורינו ושכמ״ה.

תשובה. קי״ל דנשים חייבות בקידוש היום מן התורה כאנשים, אך יש אומרים אם התפללו האיש או האשה ערבית יצאו י״ח קידוש מן התורה, ולדעה זו זה שלא נבדק אם הביא שתי שערות מוציאם י״ח קידוש. אך יש אומרים אע״פ שהתפללו ערבית לא יצאו י״ח קידוש מן התורה, מפני שהיה בדעתם לקדש על היין, ועיין להרב תוספת שבת (סימן רע״א סק״ג) מה שכתב בזה. ע״ש. ועוד ראיתי להרב אשל אברהם ריש סימן רע״א, דאיכא דס״ל כל שיש לו יין ואינו מקדש עליו לא יצא י״ח קידוש מן התורה. ועיין במשבצות זהב שם. ועיין אליהו רבא (סימן רע״ב ס״ק י״ב) מה שכתב בשם הרוקח ז״ל [סימן נ״ב], ועל כן נראה לי דאפילו התפלל האיש והאשה ערבית, אין זה מוציאם י״ח קדוש, אא״כ ידעינן בבירור שהביא שתי שערות.

אמנם אם [אין] יודעין לקדש, ואין להם איש גדול לקדש להם כי אם זה שלא נבדק, אין הכי נמי יקדש להם זה, ואם יודעים ללקוט מפיו כל נוסח הקידוש, לומר אחריו תיבה בתיבה עמו מתחלה ועד סוף יעשו כן, ועיין מג״א ושאר אחרונים. וראיתי להגאון רבינו עקיבא איגר ז״ל בפסקיו (סימן ז׳) שהביא בדף ז׳ דברי המג״א [סק״ב] בדין זה, שכתב, בן י״ג שנים שלא נבדק אם הביא שתי שערות, שלא יוציא הנשים דחייבות מן התורה, ולכן היא תקדש לעצמה, כלומר תאמר מלה במלה עם המקדש וכו׳. וכתב על זה הגאון המחבר ז״ל וז״ל: עודני נבוך בזה, דלכאורה כיון דמברכת לעצמה לא שייך לומר דיוצאה ג״כ בשמיעה דשומע כעונה, דא״כ ברכתה שבפיה לבטלה, (וכההיא) [ובההיא] דסימן קצ״ג [מג״א סק״ב], יש לומר באמת דאומרת עם המקדש נוסח האמצעית של הברכה, אבל הפתיחה והחתימה יוצאת בשמיעתה, דהמעט הזה מבינה בלשון הקודש, אבל לענין הקידוש שמקדש זה בן י״ג שנים ויום אחד, כיון דחיישינן שמא לא הביא שתי שערות ואינו מוציא אותה, וצריכה לצאת באמירתה עמו, על כן צריך שתברך גם הפתיחה והחתימה, א״כ אם באמת הביא שתי שערות והיא רוצה לצאת בשמיעתה ממנו כדי שיהא קידוש על הכוס, מה שמברכת לעצמה הוי לבטלה. ואולי יש לומר דגם בזה אומרת לעצמה רק נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה, ומדאורייתא יוצאת בזה, דאין חיוב ברכה מדאורייתא רק להזכיר את יום השבת, ולגבי רבנן סמכינן דהביא שתי שערות ויוצאת בשמיעתה. עכ״ל הגאון רבי עקיבא איגר ז״ל.

ולי אנא עבדא נראה בס״ד, דכוונת המג״א הוא, שתאמר מלה במלה עם המקדש מתחלה ועד סוף הפתיחה והחתימה, והנה היא יוצאה י״ח באמירתה דוקא, ולא בשמיעתה, וכן נראה שהבין דבריו הרב מחצית השקל ז״ל. ומה שפלפל הגאון ועשה מן פלפולו הכרח לדבריו, נראה לי פשוט דאין מכל זה הכרח כלל, דבאמת היא אינה צריכה לזה המקדש כלל, כיון דאומרת הברכה כולה והיין לפניה בכוס שביד זה המקדש, והרי זה חשיב שפיר קדשה על היין כתקנת חז״ל, דאע״ג שצריך המקדש לאחז הכוס בידו, אין זה אלא לכתחילה, ובדיעבד אפילו שלא אחוז בידו אלא הוא לפניו יצא י״ח קידוש על היין, וכ״כ להדיא הגאון רבינו זלמן בש״ע (סימן רע״א סעיף כ״ח), ועיין תוספת שבת (סק״ג) שגם הוא הבין שיוצאה בכך מצד חיוב היין, וכן ראיתי להגאון חיד״א ז״ל בברכי יוסף (סימן רצ״ה אות ד׳), בשם מהר״י זיין ז״ל [שער ה׳ סימן י״א], דלכתחילה צריך לאחוז הכוס ביד, אבל בדיעבד סגי ברואהו ביד אחרים, והוא עצמו באות ה׳ הסכים דלכתחילה לא נכון לעשות כן, ונסתייע מתשובת חכם צבי סימן (קס״ד) [קס״ח], ושמע מינה דמודה הרב חיד״א ז״ל בדיעבד, היכא דאיכא הכרח שפיר דמי.

ועוד תמיהא לי בדברי הגאון רע״א ז״ל, מה שהעלה להלכה שהיא תאמר נוסח הקידוש עם הקטן בלי פתיחה וחתימה, דהנה בזה יש לפקפק, חדא דלא מצינו ענין כזה שקצת הברכה יוצאין בה באמירה וקצתה בשמיעה, ואדרבה מצינו בש״ע (סוף סימן קצ״ד) הלכה פסוקה להיפך, דאיתא התם, אם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני, אין ברכה אחת מתחלקת לשנים, ומקור זה בתוספות בברכות דף מ״ו [ע״א ד״ה ולמאן], ועיין בספר הלבוש ובש״ע של רבינו זלמן [שם ס״ג], והרי התם 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, דאע״ג דהמקדש אומר כל הברכה כולה. על כן העיקר הוא כאשר כתבתי לעיל, דאם האיש או האשה יכולים ללקוט כל הנוסח הקידוש מפי זה בן י״ג מלה במלה באין מחסור, ויסתכלו ביין שבכוס שבידו, חשיב זה קידוש מדאורייתא ודרבנן. והשי״ת יאיר עינינו בתורתו אכי״ר.

(שו״ת רב פעלים – ח״א סימן י׳)

פה) שם שם חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. כתב המג״א (סק״ב), ופשוט דקטן אינו מוציא אשה. ע״כ. וכתב האליה רבה (סק״ג), דקטן מוציא את האשה שכבר התפללה. ע״כ. והיינו לדעת המג״א [סק״א] דבתפלה יצא ידי קידוש מן התורה, וכן פסקו הדגול מרבבה והדרך החיים [סימן ע׳ ס״א], אלא שכתבו דאם גם הקטן התפלל שוב הוי תרי דרבנן. ותלוי בהא אי קטן (חד) [תרי] דרבנן מוציא (תרי) [חד] דרבנן. עיין במג״א סימן קפ״ו (סק״ג) בקטן שאכל כזית אי מוציא לגדול שאכל כזית. והיינו דאף דמה שהקטן התפלל לא איכפת לן, דבגדול כהאי גוונא אף ע״פ שיצא מוציא, מ״מ הכא כיון דעיקר

אוצר ההלכה

מאי דמחתינן לה להאשה היא כיון שכבר התפללה, וכיון שגם הקטן התפלל אינו יכול להוציאה. וכן צ"ל התם בסימן קפ"ו, דגם התם מה שהקטן לא אכל אלא כזית לא איכפת לן, דבגדול כהאי גוונא יכול להוציא אף מי שאכל כדי שביעה, אלא דמכל מקום כיון דעיקר מאי דמחתינן לגדול הוא כיון שלא אכל כדי שביעה, וכיון שגם הקטן לא אכל כדי שביעה אינו יכול להוציאו.

ועיין שו"ת רע"א (סימן ז').

ועכ"פ הדבר ברור שמי שהתפלל יכול להוציא את מי שלא התפלל, דהיינו דינא דאע"פ שיצא מוציא. ונראה דאף אם יודעים לברך בעצמם. ואף דפסק המחבר בסימן רע"ג ס"ד דמי שיצא אינו מוציא אלא באינם יודעים לברך, היינו דוקא היכי שאין צריך לקדש כלל בשביל עצמו. אבל הכא שצריך לקדש בשביל עצמו מדברי סופרים, אף שהתפלל יכול להוציא את מי שלא התפלל אף ביודע לקדש בעצמו. ונראה פשוט דאין חילוק בזה בין גדול לגדול וקטן לקטן, דגם קטן שהתפלל יכול להוציא קטן שלא התפלל. והדרך החיים [שם] כתב, וכן אינו יכול להוציא קטן שהתפלל לקטן שלא התפלל. ע"כ. ומשמע דבגדול שהתפלל מודה דמוציא לגדול שלא התפלל, וא"כ בקטן למה לא יוציא.

לפי מה שכתבתי בסימן קצ"ט, טומטום ואדרוגינוס אינם מוציאין אף לנשים, דבעי שהמוציא יהיה ניכר מה הוא. וצ"ע דלא הזכירו מזה בכאן. (תהלה לדוד – סק"ג–ה')

פו) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. כתב בבאר היטב (סק"ב), דקטן אינו מוציא האשה וכו' שמא לא הביא שתי שערות. כן פסק בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ז] ובדרך החיים [סימן ע' ס"ב]. אמנם בנהר שלום [סק"ג][60] כתב, לענין עדות וחליצה ומיאון היינו טעמא כיון שאפשר להתברר לא סמכינן אחזקה, משא"כ לענין חיוב במצוות כיון דאיכא חזקה [כל] שבא לכלל שנים נתחייב מדאורייתא לקיימם, ואם בא לפטור צריך לבדוק ולברר אם איתרע החזקה. ולפ"ז כל שלא בדק חייב מה"ת ושפיר מוציא. מיהו אם בדק עצמו ולא מצא, אז חייב מספק שמא נשרו, ודמי למה שאמרו בסימן קפ"ו [ס"א] דנשים אין פוטרות לאנשים מבהמ"ז, דאין חיובן אלא מספק. עכ"ד. ואם התפללה מעריב יכול קטן להוציאה, ואפילו לאיש גדול יכול להוציא אם התפלל. דרך החיים [סימן ע' ס"א], וכן כתב במחצית השקל בשם אליה רבה [סק"ג], וכן כתב בדגול מרבבה דאפילו פחות מבן י"ג שנים יכול להוציא אם התפלל. ואם גם הקטן התפלל מעריב דהוי הקטן תרי דרבנן, כתב בדגול מרבבה דתליא באשלי רברבי, כמ"ש במג"א סימן קפ"ו [סק"ג], וכ"כ במחצית השקל דלפי מ"ש המג"א בסימן קפ"ו בשם תוספות [מגילה יט: ד"ה ורבי], אין הקטן יכול להוציא אם שניהם התפללו. ועיין שו"ת רע"א (סימן ז') שכתב דשפיר יכול להוציא, דמה שיצא בתפלה לא מיקרי פטור, דהא מי שהתפלל יכול להוציא למי שלא התפלל אף שהוא דרבנן וחבירו דאורייתא, א"כ אין כאן רק מצד פטור הקטן, א"כ הוי רק חד דרבנן. עש"ב. ומסיק דיכול להוציא. וצ"ע, דהא דיכול להוציא אף למי שלא התפלל אף שהוא התפלל הוא מטעם ערבות, וקטן אינו בכלל ערבות. ועיין בדרך החיים [סימן ע' ס"ב] שכתב דלכתחלה [יש לחוש] לגדולי הפוסקים דאינו יוצא ידי קידוש מן התורה בתפלה, לפ"ז אין קטן יכול להוציא גדול אף שהגדול התפלל והקטן לא התפלל. ועיין ברבינו יונה פרק מי שמתו דבכלל מה שאמרו חכמים תבוא מארה, איתא נמי הא דקידוש. ועיין בדגול מרבבה דלפי מ"ש הרא"ש ברכות כ' [פ"ג סוף סימן י"ג] דאשה אינה בכלל ערבות, אני מסתפק אם היא אינה (ערובה) [עריבה], אבל אנשים שקבלו ערבות נתערבו גם בעד נשים, וא"כ שפיר מוציא את האשה אף שהוא כבר התפלל והיא לא התפללה, או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קבלו אנשים ערבות בשביל נשים. ע"כ. ובמשבצות זהב [סק"א] כתב, דיכול להוציא אף שכבר התפלל והיא לא התפללה. ואם האשה כבר קידשה אם יכולה להוציא לאנשים, כתב באשל אברהם [סק"ב] דתליא בפלוגתא אם נשים בכלל ערבות, נראה דס"ל דגם להרא"ש איש יכול להוציא אשה אף שהאיש כבר יצא. וכ"כ במג"א סימן תרצ"ב (סק"ה) שכתב דיקראנה לנשים אחר שיצא הוא. מיהו יש לדחות דהתם שאני דאין חייבות בקריאה רק בשמיעה, א"כ אף דצריכות לשמוע מהמחויב בדבר, מ"מ שפיר יכול להוציאם, דאף שיצאו מ"מ מיקרי מחויב בדבר. ועיין בפרי מגדים בפתיחה כוללת ח"ב (אות ט"ז) דיש מחלוקת בלשון הרא"ש. ובחדושי רע"א [סק"ד] כתב דלא מצינו בשום דוכתא דאין אשה יכולה להוציא אם כבר יצאה, לכן כתב דכוונת הרא"ש דאינה ערבות במצוה זו לפי שאינה (מיחייבות) [מחוייבת]. וכ"כ הפרי מגדים בספרו מתן שכרן של מצוות [חקירה ד']. ועיין בצל"ח ברכות [כ: ד"ה נשים] שפירש כן דברי התוספות [מח. ד"ה עד שיאכל], אבל דברי הרא"ש הבין דס"ל דאין הנשים כלל בכלל ערבות. ולפמ"ש הצל"ח דקידוש במקום סעודה הוא מן התורה, א"כ פשיטא דיכול להוציא נשים אף שהוא כבר התפלל, דמ"מ לא יצא ידי קידוש במקום סעודה. וע"ש בצל"ח דלהוכחת תוספות קידושין דגרים אינם בכלל ערבות, מדאמרינן בסוטה [לז:] שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ בריתות, ומנין זה הוא לבד מגרים, לפ"ז שמעינן דגם כהנים ולוים אינם בכלל ערבות ואינם יכולים להוציא אם כבר יצאו. וכן הוכיח שם מתוספות ברכות דף כ' [ע"ב ד"ה נשים]. וכ"כ בישועות יעקב על התורה פרשת בהר. ועיין באשל אברהם (סימן נ"ג סקי"ט) שכתב, מדכתב הש"ע דגר יכול להיות שליח צבור, על כרחך ס"ל דגרים בכלל ערבות. (באר יעקב – קרויזר – סק"ג)

פז) שם נשים חייבות בקידוש וכו' ומוציאות את האנשים. כתב הבאה"ט (סק"ב), או תאמר מלה במלה עמו. עיין לעיל

הערות וציונים

60. נדפס לעיל אות ע"ה.

אוצר ההלכה

סימן קצ״ג. ר״ל דשם כתב המג״א [סק״ב] דנכון שתאמר האשה מלה במלה עם המקדש כיון שאינה מבינה לשון הקודש. ולכאורה קשה, דהא מ״מ לא יצאה ידי קידוש על היין. וצ״ל דלענין קידוש על היין שהוא דרבנן סמכינן אחזקה. אמנם עדיין קשה, בשלמא בהא דסימן קצ״ג י״ל שאומרת מלה במלה בלא פתיחה וחתימה, ומעט הזה מבינה בלשון הקודש, משא״כ כאן ממה נפשך, אם חיישינן שמא לא הביא שתי שערות א״כ צריך לברך גם הפתיחה והחתימה, או דלמא אפשר הביא שתי שערות והיא רוצה לצאת בשמיעתה כדי שיהא קידוש על הכוס א״כ הוי ברכה לבטלה, ואפשר דגם כאן אומרת בלא פתיחה וחתימה, דמן התורה אין חיוב ברכה רק מדרבנן, בזה סמכינן שהביא שתי שערות, ואפשר דאף קטן יכול להוציא, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. (חדושי רע״א סימן צ״ו) [שו״ת רע״א סימן ז׳]. ועיין בשערי תשובה (סימן רצ״ו [סק״י]) בשם כמה פוסקים ובשם הגהת יש נוחלין [אות ל״ט], שיאמר מן בא״י אשר קדשנו עד הסיום ויסיים קודם המקדש לענות אמן. ע״ש. לפ״ז הכא נמי בקטן יכולה לומר הקידוש בפתיחה וחתימה, ולענין קידוש על היין סמכינן על החזקה. כתב בספר שומר שבת [סימן ג׳ אות ז׳], מי שמתענה תענית חלום, לא יקדש לבני ביתו שאינו יכול להוציאם. עכ״ל. אפשר דס״ל דכיון דמתענה מיקרי אינו מחויב בדבר. ועיין בשערי תשובה סימן רע״ב [סק״ז], דהיכא דליכא סעודה לא מיחייב בקידוש. ועיין בסימן (רס״ח) [רפ״ח סק״ח] מ״ש בשם משבצות זהב ואשל אברהם סימן תקצ״ז.

תרי לא יקדשו כאחד דתרי קלא לא משתמעי ולא יצאו השומעים. אליה רבה [סק״ב] בשם דרשות מהר״ש [מנהגי מהר״ש סימן תק״ח], משבצות זהב [סק״ב]. ועיין בחק יעקב סימן תפ״ח (סק״ד) דהמנהג שמקדשין שניהם יחד בשבת ויו״ט, דחביב עליהם כיון שמזכירים שבחר בנו ונתן לנו שבתות למנוחה. ועיין בהגהת מהרש״ם הנדפס בספר ארחות חיים [סק״א][61], דבתשובת מהר״ח אור זרוע (סימן מ״ב) כתב בשם אביו ובשם מורו, דהמסובים בליל שבת ואומרים הקידוש עם תופס הכוס לא יצאו י״ח וצריכין לקדש שנית, דכיון שמקדשין כל שבת לא חביב להו, ואפילו ביו״ט דחביב להו מ״מ המדבר עם המקדש צריך לקדש שנית, דדוקא השומעים היכא דחביבא יהבו דעתן ושומעין, אבל היכא דהוא מדבר צריך לקדש שנית. ע״כ. נראה דס״ל דאם אומר עם המקדש לא יצא, ואפשר דאם אמר מלה במלה שאני. (באר יעקב – קרויזר – סק״ד)

פח) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. בדגול מרבבה כתב, דאם גם הקטן התפלל, אי מוציא אחרים תלוי באשלי רברבי וכו׳. ועיין תוספות רבי עקיבא [איגר] לראש השנה (פ״ג [משנה ח׳]) חולק עליו, דלכ״ע מוציא הקטן אפילו התפלל ערבית. ע״ש. (חדושי מהרי״ו)

פט) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. עיין מג״א (סק״ב) דאפילו בן י״ג שנה אינו מוציא את האשה, דבמילי דאורייתא חיישינן שמא לא הביא שתי שערות. ועיין באחרונים דאם האשה התפללה דשוב אינה מחויבת רק מדרבנן, ודאי דיכול להוציאה. וראיתי בספר מנורה הטהורה [קני המנורה סק״א] הביא דברי התוספת שבת [סק״ג], דמ״מ הרי ודאי לא היה דעתה לצאת בתפלה ידי קידוש, ומצוות צריכות כונה, וא״כ מחויבת עדיין מן התורה. ובעניי לא נהירא, דאין מצות קידוש חלוק משאר הזכרה, דכי שם קידוש גורם, והרי אין המצוה רק לזכור יום השבת, וברכת התפלה הוא ג״כ לזכור השבת, וא״כ כבר זכרה. [ועוד] דאין זה ברור אם מצוות צריכין כוונה הוא מן התורה. ודו״ק. שוב מצאתי סברא זו בישועות יעקב [סק״ב][62]. (גנזי חיים – סק״ג)

צ) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. כתב במג״א (סק״ב), ופשוט דקטן אינו מוציא האשה. עיין תשובות יד רמה או״ח (סימן ז׳) מ״ש בענין זה. (מגיני חיים)

צא) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. קטן שלא הגיע למצוות, אינו מוציא אחרים ידי חובת קידוש. ואפילו אם הוא לא התפלל ערבית, והאיש או האשה התפללו ערבית ונתכוונו לצאת ידי חובת קידוש בתפלה, שאינם חייבים עוד בקידוש על היין אלא מדרבנן, אף על פי כן אינו יכול להוציאם ידי חובת קידוש על הכוס, הואיל והוא פטור מכל המצוות.

במשנה מגילה (דף יט:) איתא, הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן, ורבי יהודה מכשיר בקטן. וכתבו התוספות [ד״ה ורבי], קשה, באיזה קטן מיירי הכא, אם בקטן שלא הגיע לחינוך, מאי טעמא דרבי יהודה שמכשיר בקטן, והרי שנינו בראש השנה (דף כט.) כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם. ואם בקטן שהגיע לחינוך, מאי טעמא 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 שמברכת לבעלה ובן מברך לאביו, והעמידוה בגמרא שם, כגון שאכל האב כזית פת שאינו חייב בברכת המזון אלא מדרבנן, ולכן הקטן שחיובו מדרבנן מוציא את אביו ידי חובת ברכת המזון. ויש לומר שבקטן שהגיע לחינוך מיירי, ואף על פי כן פסלוהו חכמים, משום שאף שחיוב מקרא מגילה לגדולים הוי רק מדרבנן, מכל מקום הרי הקטן אינו מחוייב גם במצוות עשה של תורה אלא מדרבנן, ובמגילה הוי תרי דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אבל בדין ברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שביעה, שאילו היה גדול היה מחוייב בברכת המזון מן התורה, וכעת שהוא קטן הוי חד דרבנן, ולכן שפיר יכול להוציא

הערות וציונים

61. נדפס לעיל אות כ״ט. **62.** נדפס לקמן אות ק״ד.

אוצר ההלכה

את אביו שאכל כזית, דהוי שיעור דרבנן, משום דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. ע"כ. והרמב"ן [במלחמות ברכות יב.] תירץ, שהטעם של חכמים, מפני שאף על פי שמצות מקרא מגילה מדרבנן, אין הקטן יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כי הקטן אינו חייב במצוות כלל אפילו מדרבנן, שהמצוה של חינוך מוטלת רק על אביו לחנכו במצוות. ואפילו רבי יהודה לא הכשיר בקטן אלא רק במקרא מגילה מפני שכולם היו באותו הנס. ומה שאמרו בברכות (דף כ:) בן מברך לאביו, בבן גדול מיירי שחייב במצוות, ומה שהעמידוה בגמרא שאכל האב שיעור דרבנן, משום "אשה מברכת לבעלה", לאותו צד שאין הנשים חייבות בברכת המזון אלא מדרבנן. ע"כ. ודברי הרמב"ן הביאם הר"ן במגילה שם [ו: ד"ה מתני']. איברא שהר"ן עצמו שם הסכים לסברת התוספות שהטעם הוא משום דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. ומכל מקום הר"ן עצמו בקידושין (דף לא. [יג. מדפי הרי"ף דבור ראשון]) כתב כדברי הרמב"ן שאין הקטן חייב במצוות כלל, ורק אביו חייב לחנכו מדרבנן. וכן כתב המאירי במגילה שם. וכן הסכים הריטב"א בחידושיו שם [ד"ה מתני']. וכן מוכח בתשובת הרא"ש (כלל ד' סימן כ"א). ע"ש. ועיין בפירוש רש"י (ברכות מח. [ד"ה עד שיאכל]) שכתב, שהאוכל כזית דגן מוציא בברכת המזון מי שאכל כדי שביעה, שהואיל ועל כל פנים הוא חייב מדרבנן, מחוייב בדבר הוא, ומוציא אחרים ידי חובתם. ואם תאמר והרי לא אמרו כן בקטן שהגיע לחינוך, יש לומר שהקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, ורק על אביו מוטלת המצוה לחנכו. ע"כ. (וע"ע בפירוש 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 בתוספות שם. [ולכאורה כן מוכח מלשון בעל הלכות גדולות (הלכות מגילה עמוד פ') שכתב, ולית הלכתא כרבי יהודה, דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקין אחרים ידי חובתם, וכדתנן בראש השנה (כט.). כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ע"כ. ומשמע שגם הקטן אינו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, ולכן כלל את הקטן עם החרש ושוטה. ולשון בעל הלכות גדולות הנזכר הובא להלכה ביסודו של רבינו שב"ט שבספר ראבי"ה חלק ב' (סימן תקס"ט). ע"ש].

והרמב"ם בפרק ו' מהלכות חמץ ומצה (הלכה י') כתב, "הכל חייבים באכילת מצה, אפילו נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצוות ומאכילים אותו כזית מצה". ומרן הכסף משנה שם, הביא דברי הרמב"ן הנ"ל שהקטן לאו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, וחיוב מצות חינוך מוטל על אביו. וכתב, שכן נראה דעת רבינו הרמב"ם, שלא כתב הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים ועבדים וקטנים, אלא סיים שקטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו וכו', כלומר שהחיוב מוטל על אביו, ושלא כמו שנראה מדברי הר"ן במגילה (דף יט: [ו: ד"ה מתני']) שהוא כחולק על דברי הרמב"ן. וכן כתב עוד רבינו בהלכות מגילה (פרק א' הלכה א') וז"ל: "הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים, ומחנכים את הקטנים לקרותה". עד כאן. וראה עוד ברמב"ם בפרק ד' מהלכות קריאת שמע (הלכה א') שכתב, "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע, ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה ולברך לפניה ולאחריה כדי לחנכם במצוות". וכתב הרב לחם משנה שם: "וסובר רבינו שאף על פי שהקטנים פטורים מן הדין בין מדאורייתא בין מדרבנן, מכל מקום מחנכים אותם לקרותה". [וראה עוד ברמב"ם בפרק ב' מהלכות חגיגה (הלכה א'): כל האנשים חייבים בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וכו'. ובהלכה ג' כתב, כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, חייב אביו להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצוות. ועיין בלחם משנה שם]. ולכאורה יש להקשות, שהרי כתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות ברכות (הלכה ט"ו): "בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה וכו', במה דברים אמורים בזמן שאכלו ולא שבעו שהם חייבים לברך מדברי סופרים בלבד, לפיכך מוציאים אותם ידי חובתם קטן או אשה, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברכת המזון מן התורה, בין אשה בין קטן אין מוציאים אותם ידי חובתם, שכל החייב בדבר מן התורה, אין מוציא אותו ידי חובתו אלא החייב באותו הדבר מן התורה כמותו". עד כאן. ומבואר יוצא שאם הגדול לא אכל כדי שביעה אלא כזית שהוא שיעור דרבנן, הקטן מוציא אותו ידי חובתו. ואם איתא שהקטן אינו מחוייב בדבר אפילו מדרבנן, היאך מוציאו י"ח. ואמנם כבר כתב הרמב"ן לשיטתו שהקטן אינו מחוייב אפילו 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. (גם לא יתכן לומר שדעת הרמב"ם כדברי התוספות מגילה (יט:), שהרי מוכח מדברי הרמב"ם שאפילו אם הקטן לא אכל אלא כזית יכול להוציא את הגדול שאכל כזית, ואתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. וכן הוכיח במישור הגאון רבי יצחק טייב בספר ווי העמודים (סימן כ"ד סוף אות ט') מדברי הרמב"ם הנ"ל). וקושיא זו תפול גם על רש"י שסובר שקטן מוציא את אביו ידי חובת ברכת המזון כשאכל האב שיעור דרבנן, שמכיון שאינו חייב אף מדרבנן היאך מוציאו ידי חובה. (וכן הקשו התוספות ברכות (מח:). וצריך לומר דסבירא להו כמו שכתבו התוספות ברכות (טו. [ד"ה ורבין]): "ואם תאמר, מאי טעמא דרבנן דפסלי קטן (להוציא אחרים ידי חובת מקרא מגילה), והא מקרא מגילה מדרבנן, וקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן כגדול, ואמרינן לקמן (כ:) שקטן מוציא את אביו ידי חובת ברכת המזון כשאכל שיעורא דרבנן, ויש לומר דשאני ברכת המזון שהחיוב באכילת כזית הוא חומרא יתרה ביותר, הילכך בקל נפטרים ממנה, וכדאמרינן לקמן (דף כ:) והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה. אי נמי שאני מגילה דהוה ליה תרי דרבנן ולא מפיק חד דרבנן וכו'. ע"ש. (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. ואזלי התוספות לשיטתייהו בעירובין (צו:) שכתבו, ומיהו יש לומר שאפילו רשות יכול להוציא בר חיוב דרבנן, כההיא דברכות (כ:)

אוצר ההלכה

שקטן מברך לאביו. ע״ש. וכן כתבו התוספות (ראש השנה לג. [ד״ה הא]). וכן כתב האור זרוע חלק ב׳ (סימן רס״ו). ע״ש. ולפי זה יש לומר כן גם לרש״י והרמב״ם שסוברים באמת שמצות חינוך היא על האב בלבד, ואילו הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, מכל מקום בברכת המזון בשיעורא דרבנן הקילו חכמים. וכן כתב בספר אמרי בינה (דיני שבת דף י״ט ע״ג וע״ד). ע״ש. ויש לתת קצת טעם לזה, שמצד מצות החינוך שעל האב, נמשך קצת מצוה גם על הבן שהגיע לחינוך, שמשתף פעולה עם האב בקיום המצוה, וכמו שכתב כיוצא בזה הר״ן (ריש פרק ב׳ דקידושין), דאף על גב דקי״ל שהאשה פטורה ממצות פריה ורביה, מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, ולהכי אמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה. ע״ש. (וכן מבואר עוד בתשובות הר״ן סימן ל״ב). והכי נמי מכח מצות חינוך שאי אפשר בלעדי הקטן עצמו, נמשכת אליו מצוה כשמסייע לאביו לעשות המצוה, ולשמוע בקולו. ולכן יכול להוציא את אביו ידי חובת ברכת המזון בשיעורא דרבנן. ומכל מקום בשאר מצוות לא התירו. (ושוב ראיתי כן בשו״ת לב אברהם סימן ט״ו וסימן ס״א. עש״ב).

ולפי זה יש ליישב מה שהקשה המגן אברהם (סימן רס״ז [סוף סק״א]), על מה שכתב המרדכי (סוף פרק ב׳ דמגילה [סימן תשצ״ח]), שסומא יכול להוציא את בני ביתו ידי חובת קידוש, אפילו למאן דאמר סומא פטור מן התורה מכל המצוות, הואיל וסופו לבוא לידי חיוב דאורייתא, אם יתפקח. והקשה המגן אברהם, שהרי הלכה רווחת שקטן אינו מוציא את הגדול שאכל ושבע שחייב בברכת המזון מן התורה, אף על פי שאח״כ סופו לבוא לידי חיוב דאורייתא לכשיגדיל. והניח בצריך עיון. ולפי האמור ניחא, שיש לומר שגם המרדכי סובר כשיטת רש״י והרמב״ן והרא״ש וסיעתם הנ״ל, שקטן אינו מחוייב במצוות כלל אפילו מדרבנן, שכל מצות חינוך אינה אלא על אביו בלבד, מה שאין כן סומא שהוא חייב מצד עצמו מדרבנן. ומצאתי להרבה מן האחרונים שתירצו כן קושית המגן אברהם הנ״ל, ומהם הערך השלחן (סימן קפ״ו סק״ג), והעיר שם שכן חילק כיוצא בזה בתשובת הרא״ש (סוף כלל ד׳) בין קטן לסומא. ע״ש. וכן תירץ הישועות יעקב (סימן רע״ג סק״א), והחקרי לב (חלק אורח חיים סימן מ״ה), והביא שגם הסמ״ג סובר כדברי רש״י והרמב״ן בזה. ע״ש. וכן כתבו המנחת חינוך (מצוה ל״א), ובשו״ת כתב סופר (חלק יורה דעה סימן קע״ב), ובשו״ת מהר״ם שיק (חלק אורח חיים סימן רס״ט), ובשו״ת יהודה יעלה אסאד (חלק אורח חיים סימן ס״ד), ובשו״ת אמרי בינה (דיני שבת סימן י״א), ובשו״ת נחלת בנימין (סימן נ״ו). וכן תירץ הגר״י ענגיל בספר ציונים לתורה (דף י״ד ע״א), והגאון מהר״ש הכהן מוילנא בשו״ת בנין שלמה בסוף הספר (בהוספות דף ט״ז ע״ד), ובקונטרס שמן למשחה שבסוף מנחת חינוך (מצוה ש״ו), ובשו״ת דמשק אליעזר (חאו״ח סימן א׳), ועוד. אלא שבעיקר דברי המרדכי היה נראה לומר שסובר דהא דקיימא לן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם, אינו אלא מדרבנן, וכדעת המהרש״ל בים של שלמה בבא קמא (פרק ז׳ סימן ל״ז), ולכן כל שאפשר שיבוא לידי חיוב דאורייתא, כגון סומא לכשיתפקח, לא החמירו בו, מה שאין כן לפי מה שכתב הרמב״ן במלחמות (ברכות כ:) שדין זה הוא מן התורה, לפי זה לא מהני מה שאפשר שיבוא לידי חיוב דאורייתא, כיון שעל כל פנים באשר הוא שם פטור. וכן כתב כיוצא בזה השאגת אריה (סימן ו׳) בד״ה ואין לדחות, אליבא דרש״י (ברכות מח.). ע״ש. והמגן אברהם (סימן קצ״ט סק״ז) העלה שדין זה הוא מן התורה. וכן העלה השאגת אריה שם. ועיין בתוספות גיטין (דף כב:) ד״ה והא. ויש לחלק. ודו״ק.

ומעתה יש להעיר על מה שכתב הגאון בעל נודע ביהודה בדגול מרבבה (סימן רע״א סעיף א׳), שלפי מה שכתב המגן אברהם שם שיוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה, (וכן כתב רבינו ישעיה הראשון בתוספות רי״ד פסחים (קיז:) ובספר המכריע (סימן ע״א)), לפי זה איש שהתפלל ערבית בליל שבת, יוכל קטן להוציאו ידי חובת 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 ידי חובת קידוש, דלא אתי הקטן שהוא תרי דרבנן ומפיק הגדול שהוא חד דרבנן. ע״ש. וכן הסכים בשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן ז׳). וכן כתב בפשיטות בשו״ת רבי בצלאל זאב שפראן חלק ג׳ (סימן נ״א). ע״ש. אמנם נראה שזה ניחא לדברי התוספות (מגילה יט:) שסוברים שמצות חינוך מוטלת היא על הבן, וחשיב בר חיובא מדרבנן (וכן נראה דעת הרשב״א במגילה שם), אבל לדעת רוב הפוסקים, 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, לפי זה גם במצוה דרבנן אין הקטן יכול להוציא את הגדול י״ח, וכן מבואר להדיא במלחמות (ברכות דף כ:), שקטן אפילו הגיע לחינוך אינו מוציא את אחרים אפילו במצוה דרבנן, כדקיימא לן בדין מגילה. ע״ש. לפי זה אפילו לא התפלל הקטן ערבית ליל שבת, אינו יכול להוציא את הגדול שהתפלל, ידי חובת קידוש על היין, אע״פ שהוא רק מדרבנן. והרי זה כמבואר. ובאמת שכדברי הראשונים הנ״ל איתא בירושלמי (פרק ג׳ דברכות הלכה ג׳, וסוף פרק ג׳ דראש השנה): ״ניחא אשה מברכת לבעלה, קטן לאביו, לא כן אמר רבי אליעזר כל שאמרו בקטן אינו אלא כדי לחנכו, תפתר בעונה אחריהם״. ופירש בקרבן העדה, שמקשה מדברי רבי אליעזר שאפילו חיובא מדרבנן ליכא בקטן. וכתב בגליון הש״ס שם, שמכאן ראיה לשיטת הרמב״ן הנ״ל. וכן כתב הפרי מגדים (בפתיחה כוללת חלק ג׳ אות כ״ח). וכן ראיתי בספר ברכת ראש (ברכות דף כ:), שהוכיח מהירושלמי הנ״ל דקטן לא חשיב בר חיובא כלל אפילו מדרבנן. וראה עוד בשו״ת חלקת יואב (חלק או״ח סימן א׳), ובשו״ת צפנת פענח (סימן ק״ה). ע״ש. ובשו״ת דברי מרדכי פרידבורג (סימן י״ז) כתב, שאין הקטן שלא התפלל מוציא את הגדול שהתפלל, לפי מ״ש התוספות (סוכה ג. [ד״ה דאמר]), שכל שלא קיים המצוה דרבנן כתיקונה לא יצא ידי חובתו מן התורה, ומכיון שהגדול שהתפלל לא קיים המצוה על הפת ועל היין לא יצא י״ח מן התורה. ע״ש. ואינו מוכרח, דשאני נידון התוספות

אוצר ההלכה

שישב רובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ועבר אדרבנן דגזרי 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 מן התורה. וכ״כ בשו״ת צל הכסף ח״ב (חאו״ח סימן ח׳). ע״ש. וכנ״ל. ולכן נראה שאין להקל בזה למעשה. [וע״ע במ״ש בספר לוית חן ריש סימן י״ד].

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הי״א והערה י״ב)

צב) שם נשים חייבות בקידוש וכו׳ ומוציאות את האנשים. 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 חובה אפילו במצוה דאורייתא.

הנה המגן אברהם (סימן רע״א סק״ב) כתב, שנער בן י״ג שנה אינו יכול להוציא אשה ידי חובת קידוש, דחיישינן שמא לא הביא שתי שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא שתי שערות, עד שיתמלא זקנו. לכן תקדש האשה לעצמה. ולכאורה הרי כתב בתשובת הריב״ש (ס״ס קפ״ב), שחזקה דרבא חזקה אמתית היא, שהרי מוציאים בעבורה את הקטנה מחזקת קטנותה שלא תמאן, ולכן סומכים על חזקה זו להאמנת נשים בעדות הסימנים. ע״ש. וכן בשו״ת מהרימ״ט חלק א׳ (סימנים מ״א ונ״א) העלה שהיא חזקה גמורה מן התורה, וראיה לזה מהגמרא (נדה מח:), שלאחר הפרק דאיכא חזקה דרבא סמכינן על בדיקת נשים, אלמא דחזקה אלימתא היא שהביאה סימנים, ובדיקת הנשים גילוי מילתא בעלמא היא ולחומרא, והאריך לסתור דברי חכם אחד שאמר שאינה חזקה מה״ת. ע״ש. לפ״ז י״ל דמהניא חזקה זו להוציא את אחרים ידי חובת קידוש. והנה בספר חכמת אדם בבינת אדם (הלכות אישות סימן קכ״ז, דף ע״ד ע״ג), הביא מחלוקת בזה בין הגאון בעל בית מאיר דס״ל דחזקה דרבא היא חזקה גמורה ככל החזקות שבש״ס, ולעומתו הגאון ר׳ רפאל הכהן ס״ל דחזקה דרבא אינה אלא לחומרא, וכדאמרינן להדיא בגמרא, דהני מילי למיאון אבל לחליצה בעיא בדיקה. אלא שבסוף דבריו הביא מ״ש המהרימ״ט שחזקה דרבא היא חזקה ברורה. ע״ש. (וע״ע בהעמק שאלה סימן קט״ז סוף אות ז׳). ובשו״ת נודע ביהודה קמא (חאה״ע סימן ס״א) בד״ה ומעתה לא וכו׳, כתב, דחזקה דרבא הויא חזקה אלימתא טובא יותר מרובא, ומה שהצריכו בדיקה לחליצה, משום שעד עתה היתה בחזקת קטנה ובחזקת איסור יבמה לשוק, וע״י חליצה אתה בא להתירה, לכך לא סמכינן אחזקה דרבא במקום שיכולים לברר. ע״ש. והניף ידו שנית בנודע ביהודה מהדורא תנינא (חאו״ח ס״ס א׳), וכתב, דמ״ש המג״א (סימן ל״ט) להחמיר בתפלין שנכתבו ע״י נער בן י״ג שנים, ולא נבדק אם הביא שתי שערות, דבריו צריכים עיון, שבאמת חזקה דרבא חזקה אלימתא היא טובא, ורק במקום שיש כנגדה חזקת איסור, אין סומכים עליה כשאפשר לברר. ועכ״פ כשאין הנער לפנינו בודאי דסמכינן אחזקה דרבא, שכיון שהגיע לכלל שנים, בודאי שהגיע לכלל סימנים, והתפילין כשרים. ע״ש. וכ״כ בשו״ת הגאון רעק״א (סימן ז׳) בד״ה גם י״ל, דבחליצת קטנה הצריכו בדיקה ולא סמכו על חזקה דרבא, מפני שיש לה חזקת איסור דיבמה לשוק. ע״ש. גם בשו״ת בית אפרים (חאה״ע סימן ק״ל) בד״ה ולפ״ז, כתב, שאף דחזקה דרבא היא חזקה גמורה, מ״מ בחליצה החמירו משום שיש לה חזקת איסור יבמה לשוק. (וע״ע שם סימן מ״א בד״ה ולכאורה). וכ״כ הגאון הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (חאו״ח ס״ס ל״א), ובשו״ת מאמר מרדכי (סימן ד׳, דף י׳ ע״ג). גם בשו״ת זרע אמת ח״ג (חיו״ד סימן קמ״ב) דן באורך על דברי המג״א (סימן ל״ט) הנ״ל, וכתב לדחות דבריו, שלעולם אף בדאורייתא שפיר סמכינן על חזקה דרבא אף להקל, ואפילו היכא דאפשר לברורי אינו צריך לברר, ורק באיזה דברים החמירו היכא דאפשר לברורי, כגון בחליצה, והיכא דאיתמר איתמר, ואף היכא דאיתמר אין זו אלא חומרא מדרבנן בעלמא. ומה שהביא המג״א ראיה מהש״ע חו״מ (סימן ל״ה ס״א) שקטן פסול לעדות עד שיביא שתי שערות אחר י״ג שנים, יש לדחות, דשאני התם שהחזקה דרבא עומדת נגד חזקת ממון, וקי״ל שאין הולכים בממון אחר הרוב, ולכן גם מ״ש המג״א (בסימן נ״ה ובסימן קצ״ט) שדוקא בדרבנן מהני חזקה דרבא ולא בדאורייתא, אין דבריו מוכרחים, שהרי מצינו בדין בדיקת ציצית דהוי דאורייתא דסמכינן אחזקה, וכמ״ש בבית יוסף (סימן ח׳) בשם תשובת הרא״ש וכו׳. הילכך מנהגם של ישראל תורה הוא, שבכל אתר ואתר נוהגים לסמוך אפילו במילי דאורייתא להקל, ולא נהגו לעשות בדיקה זו, ואפילו להוציא אחרים ידי חובה נהגו להקל, וסמכו על החזקה דרבא שמסתמא הביאו שתי שערות בזמנם. עכת״ד. וכ״כ בספר ישועות יעקב (סימן י״ז סק״ג), שמנהגם שנער אחר י״ג שנים כותב תפלין לכתחלה. ע״ש.

והן אמת שבספר שב שמעתתא (ש״ה פרק י״א והלאה) ס״ל שאין חזקה דרבא מהניא אלא להחמיר, ולא נפקא מספיקא. וכ״כ עוד אחרונים. אולם בשו״ת אבני נזר (חאה״ע סימן רט״ו אות י״ז) כתב, ולדידי כל דברי השב שמעתתא בזה ליתנהו, דחזקה דרבא מהני מדאורייתא אפילו להקל, ורק מדרבנן הצריכו לבדוק לחליצה, ומה שהביא ראיה מהש״ע חו״מ (סימן ל״ה ס״א): ״קטן פסול לעדות עד שיביא שתי שערות אחר י״ג שנים״, אינה ראיה, דהא פשיטא דהש״ע לא מיירי מעדות ״להחזיק״ ממון, ולומר שכל זמן שלא נבדק עדותו בטלה, זה אינו, דהא ודאי שאין עדותו בטלה לענין זה, וכמ״ש התוספות בבא קמא (עב:) דאף לרב חסדא דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי, מ״מ מועילה עדותם להחזיק, וא״כ ה״נ בספק קטן, בע״כ דמיירי בעדות להוציא ממון, ומשום הכי לא אזלינן בתר חזקה דרבא, דהוי חזקה מחמת רובא, דרוב מביאין שתי שערות בזמנם, ואין הולכים בממון אחר הרוב. ע״ש. וזה כדברי הגאון זרע אמת הנ״ל.

ובאמת שאנכי הרואה להגאון מהר״י קולון בתשובות החדשות (סימן מ״ז עמוד ריי״ח) שכתב שהחזקה דרבא שכל שהגיע לכלל שנים חזקה שהביא שתי שערות, מהניא שפיר אף

אוצר ההלכה

בדאורייתא, ויכול להוציא אחרים ידי חובתם, ורק לענין חליצה משום חומר איסור ערוה הצריכה בדיקה. ע״ש. [והיינו כעין מ״ש הגאון פרח מטה אהרן ח״ב (ס״ס נ׳) ד״ה וא״ת, דבאיסור ערוה אף בספיקא דרבנן אזלינן לחומרא]. גם הגאון מלובלין בשו״ת תורת חסד (חאו״ח סימן א׳) נשאל בענין נער שהגיע לכלל שנים וכתב פרשיות תפלין, ולא נבדק אם הביא שתי שערות, והאריך שם למעניתו להסביר דהא דלא סמכינן אחזקה דרבא לענין חליצה, משום שיש לה חזקת איסור יבמה לשוק, ואמרינן סמוך מיעוטא (שלא הביאה שתי שערות) אחזקה, ואתרע לה רובא. ועוד שיש כאן ב׳ חזקות, חזקת קטנות וחזקת איסור יבמה לשוק, ושתי חזקות (לא) מהני נגד הרוב, וכמ״ש הריב״ש (סימן שע״ט) וכו׳, וחזקת חיוב של הנחת תפלין לא דמי לחזקת איסור, ודלא כמ״ש בשו״ת הגאון ר׳ עקיבא איגר (סימן ז׳) להשוות חזקת חיוב לחזקת איסור בענין זה וכו׳. והוסיף (באות ח׳), ואפילו להפוסקים שלא הזכירו שחזקה דרבא היא חזקה מכח רוב, מ״מ הא ודאי דמודו דחזקה אלימתא היא מן התורה. וכמ״ש הריב״ש (ס״ס קפ״ב) שחזקה אמתית היא. וכן העלה המהרימ״ט ח״א (סימנים מ״א ונ״א). ולכן התפילין כשרים בדיעבד, וכמ״ש הנודע ביהודה מהדורא תנייא (סימן א׳), מאחר שחזקה דרבא חזקה אלימתא היא, ולדעת כמה מגדולי הפוסקים הויא חזקה זו בתורת רוב ממש וכו׳. (וע״ע שם סימן ב׳). עכת״ד. גם בשו״ת כתב סופר (חאו״ח סימן ח׳) העלה שאם הנער שהוא בן י״ג שנים שכתב התפלין, אינו לפנינו, ולא ידוע לנו אם הביא שתי שערות, בדיעבד סמכינן על חזקה דרבא, ואמרינן שבודאי שכשהגיע לכלל שנים הביא שתי שערות, והתפלין כשרים. ע״ש. וכן ראיתי עוד להגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (חאה״ע סימן מ״ג אות ג׳ והלאה), שכתב דהאי חזקה דרבא עדיפא אפילו מרוב גמור. ע״ש. וכן בשו״ת עמק יהושע (הלכות אבלות סימן כ״ב סוף עמוד קכ״ב) כתב להוכיח שהחזקה דרבא הויא חזקה גמורה מן התורה וכו׳. ע״ש. גם בשו״ת אבני נזר או״ח (ס״ס תקי״ז) כתב, דמ״ש המג״א לפסול תפלין שכתבם נער בן י״ג שנה ולא נבדק אם הביא שתי שערות, האחרונים חולקים עליו, והראיה שהביא בדין חליצה אינה ראיה, דשאני גבי חליצה שבאים להוציאה מחזקת זקוקה ליבם. ע״ש. (ואזיל לשיטתיה בחלק אה״ע (סימן רט״ו), דס״ל שחזקה דרבא חזקה גמורה היא וכנ״ל). ועיין בשו״ת דברי יציב (חאו״ח סימן מ״ה) שכתב, שרבו החולקים על דברי המגן אברהם (סימן ל״ט) הנ״ל שהחמיר בזה, והעלו שאף לענין דאורייתא סמכינן אחזקה דרבא, ושכן עמא דבר. ע״ש. וע״ע בפתחי תשובה יו״ד (סימן רפ״א סק״ז), ובשו״ת או״ר לי (סימן צ״ט), ובשו״ת בכורי שלמה (חאו״ח סימן ז׳ והלאה). ע״ש. [ועיין בשו״ת משכנות יעקב מקרלין (סימן מ״ב דף פ״א ע״א) בד״ה הכלל העולה, ובשו״ת חקרי לב מהדורא בתרא (חאה״ע סימן כ״ו דף קכ״ו ע״ד). וצ״ע. ובספר מנוחת אהבה ח״א (עמוד קל״ב) נעלם ממנו כל האמור].

ותבט עיני בספר מטה אפרים (סימן תקפ״ט ס״ז) שכתב, שנער בן שלש עשרה ויום אחד אינו מוציא את הקהל ידי חובת תקיעת שופר, עד שידעו בו שהביא שתי שערות, שבדבר שהוא חיוב של תורה אין סומכים על חזקה דרבא, ויש להחמיר בזה אפילו ביו״ט שני של ר״ה, אם אפשר באחר. ע״כ. (וכ״ה בכף החיים סימן תקפ״ט סק״ח). אולם בשו״ת שואל ומשיב קמא ח״ג (סימן קע״ז) כתב, שהגאון השואל דן במה שאירע שהתוקע לא עצר כח בתקיעות דמעומד, ונתנו השופר לנער בן י״ג שנים ויום אחד, ולא נודע אם הביא שתי שערות, ותקע תקיעות דמעומד, ואחר שהביא דברי המטה אפרים שביום ראשון של ראש השנה אין הנער יכול להוציא י״ח אלא א״כ נודע שהיו לו שתי שערות, האריך בפלפול גדול, והעלה שמכיון שהתקיעות דמיושב הם עיקר, ויצאו י״ח דאורייתא, והתקיעות דמעומד אינם אלא תקנת חכמים, כדי לערבב השטן (ראש השנה טז:). הילכך שפיר יצאו ידי חובה בתקיעת הנער שלא ידוע אם הביא שתי שערות. והגאון שואל ומשיב השיב לחזק את ידו, שאפילו להפוסקים דס״ל דתקיעות דמעומד עיקר, מפני שהם על סדר הברכות, מכל מקום כיון שהברכות עצמן הם רק מדרבנן, וא״כ כבר יצאו ידי חובת התקיעות מדאורייתא, שפיר דמי. ואף שיש לומר שכיון שחז״ל תיקנו שיהיו התקיעות על סדר הברכות, א״כ לא כיונו לצאת י״ח בתקיעות דמיושב, מ״מ כיון שנתכוונו לשם מצות שופר, פשיטא דמדאורייתא יצאו. הילכך נראה ברור שיצאו ידי חובתם ע״י התקיעות של הנער, כיון שכבר תקעו תקיעות דמיושב. ע״כ. ולפי המבואר שדעת רוב ככל האחרונים, דאף בדאורייתא יכול להוציאם ידי חובה, דחזקה אלימתא היא, ושאני חליצה שהצריכו בדיקה משום שיש לה חזקת איסור דיבמה לשוק, א״כ אין בנ״ד בכלל שאלה, שבודאי יצאו י״ח בתקיעות של הנער. וכן מתבאר בספר נהר שלום (סימן רע״א סק״ג)[63], שכתב, שלא החמירו להצריך בדיקה אלא לגבי חליצה ומיאון, משא״כ לענין חיוב מצוות, כיון דאיכא חזקה שכל שבא לכלל שנים חזקה שהביא סימנים, חייב מדאורייתא לקיים המצוות, שהרי אפילו נבדק ולא נמצאו שערות חיישינן שמא נשרו וכו׳. ע״ש. גם בשו״ת חמדת שלמה (חאה״ע סימן י״ג אות ל״א) כתב, שלדעת רוב הפוסקים חזקה דרבא מועילה גם בדאורייתא. ע״ש. וע״ע בשערי תשובה (סימן נ״ה סק״ח). ומכל שכן ביו״ט שני שהוא מדרבנן, שיכול לכתחלה לתקוע להוציא הרבים ידי חובתם אפילו בתקיעות דמיושב. וכעין מ״ש הרמ״א בהגה (סימן נ״ה ס״ה), שלענין לומר דברים שבקדושה בצבור אין מדקדקים בשערות, אלא כל שהגיע לכלל י״ג שנים ויום אחד מחזיקים אותו לגדול, ואומרים שמסתמא הביא שתי שערות. ע״ש. וע״ע בספר יריעות שלמה (בקונטרס בית יד הלכה י״א אות י״א), שכתב, שאפשר לסמוך על שחיטת נער בר מצוה, דסמכינן על החזקה דרבא שהביא שתי שערות. ע״ש. וע״ע בשו״ת פני מבין (חיו״ד סימן רצ״ה אות ב׳). ע״ש. ועיין בשו״ת קנין תורה ח״ד (סימן ס״ו). ודו״ק.

הערות וציונים

63. נדפס לעיל אות ע״ה.

אוצר ההלכה

ואגב ריהטאי ראיתי בספר באר המלך (הלכות שופר דף מ״א ע״ב) שכתב, דלפי מ״ש המג״א דלא סמכינן אחזקה דרבא לענין להוציא את אחרים י״ח, ביו״ט שני נמי, דמי למ״ש התוספות (מגילה יט: [ד״ה רבי]) דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, וא״כ ה״נ ביו״ט שני לגדול הוי חד דרבנן, ולקטן כזה הוי תרי דרבנן, ואינו יכול להוציא י״ח. ע״ש. ונעלם ממנו מה שהעלו רוב האחרונים הנ״ל שהחזקה דרבא היא חזקה אלימתא, ודינו כגדול להוציא ידי חובה, ומכל שכן ביו״ט שני דרבנן, שבודאי שיש להקל אף לכתחלה. ואין לבוא בטענה של חזקת חיוב מצות שופר, כמ״ש בשו״ת מהר״ש ענגיל (ח״ז סימן י״א), שכבר כתבנו בשו״ת יביע אומר ח״א (חאו״ח סימן ל״ו אות ט׳), ובשו״ת יחוה דעת ח״ב (סימן ע״ד עמוד רע״ד), דלא חיישינן לחזקת חיוב, וראיה מהא דאיתא בברכות (כא.) אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא, מ״ט קסבר קריאת שמע דרבנן. ולכאורה לפי מ״ש הש״ך ביו״ד (סימן ק״י ס״ק ס״ג, ובנקודות הכסף סימן ס״ט), דהיכא דאתחזק איסורא אף בדרבנן ספקו לחומרא. וכן כתבו השער המלך (בהלכות מקואות כלל א׳), והרב חכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סימן נ׳). א״כ בספק קרא ק״ש, הא איתחזק חיובא שהוא חייב בק״ש, ואמאי אמרינן שאינו חוזר. ובגמרא (ברכות כא.) הנ״ל, פליג ר׳ אלעזר אדרב יהודה, ואמר שחוזר וקורא ק״ש, משום דק״ש דאורייתא, אך בספק התפלל ספק לא התפלל, אמרינן דאינו חוזר ומתפלל, משום דתפלה מדרבנן. ואף לדידיה יש להקשות דהא אתחזק חיובא בתפלה, ואמאי אינו חוזר ומתפלל, אלא ודאי דאף דאתחזק חיובא לא דמי לאתחזק איסורא. ושוב ראיתי בשו״ת ברית יעקב (חאה״ע סימן י״א דף ט״ז ע״ג), שהוכיח כן מהגמרא דברכות הנ״ל. (ועיין בשו״ת לבוש מרדכי אפשטיין סימן י״ט ד״ה ומה). גם הגאון רעק״א בתשובה (סימנים ז׳ וכ״ח) נחית קצת לחלק בין איתחזק איסורא לאתחזק בחיוב. (ועיין מ״ש עליו בשו״ת אבני נזר חאו״ח ס״ס תקי״ז). וכן העלה בשו״ת תורת חסד (חאו״ח סימן א׳ אות ג׳), והוכיח כן מדברי מרן הש״ע (סימן ל״ט) שכתב שעד אחד נאמן לומר שהתפלין כשרים הם ונקחים מן המומחה, אע״ג דאתחזק חיובא דמצות תפלין. ע״ש. וכן הוכיח במישור בשו״ת מנחת שמואל (סימן כ״ח אות ח׳, דף ס״ט ע״ב). וע״ע בשו״ת שערי דעה (ח״ב סימן נ״ט), ובספר שמלת בנימין (דף מ״ז ע״ב), ובשו״ת יהודה יעלה אסאד (חאו״ח ס״ס קע״ב), ובשו״ת מנחת אלעזר ח״א (סימן ל״ו), ובשו״ת ברכת חיים (סימן ו׳). ע״ש.

והנה במשנה ברורה (סוף סק״ג), כתב, אשה שהתפללה ערבית רשאי נער בן י״ג שנים ויום אחד להוציאה ידי חובת הקידוש, משום ספק ספיקא, שמא הביא שתי שערות, ושמא יצאה ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה, שאפילו נאמר שיש חשש שמא לא נתכוונה לצאת ידי חובת קידוש בתפלה, מידי ספק לא יצאנו, והוא הדין להוציא איש שהתפלל. וכן הוא בשער הציון סק״ז. אולם בספר בן איש חי (פרשת בראשית אות י״ב) פסק, שאף בן י״ג שנה ויום אחד, כל שיש להסתפק שמא עדיין לא הביא שתי שערות אינו מוציא ידי חובת קידוש היום לא את האיש ולא את האשה, אף על פי שהתפללו ערבית, ושכן העלה בספרו מקבצאל. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת רב פעלים חלק א׳ (חלק אורח חיים סימן י׳). ע״ש. ונראה שיש לדון על הספק ספיקא של המשנה ברורה הנ״ל, דהא הוי ס״ס בתרי גופי, שהספק האחד הוא ״בנער״ אם הביא שתי שערות, והספק השני באיש ואשה שהתפללו, אם כבר יצאו י״ח מה״ת בתפלתם. וקי״ל דלא מהני ספק ספיקא בתרי גופי, כמ״ש הרא״ם (בחדושי הסמ״ג הלכות מגילה), דהא דאמרינן (ראש השנה כט.), שטומטום אינו מוציא (י״ח תקיעת שופר) אפילו את מינו, אע״ג דאיכא ספק ספיקא, שמא התוקע זכר, ואת״ל נקבה, שמא גם השומע נקבה. מ״מ ספק ספיקא בתרי גופי לא עבדינן. והביאו הפרי חדש (סימן תקפ״ט סעיף ד׳). וכן העלה הגאון שער המלך (הלכות מקואות סוף כלל ג׳), והביא ראיה לזה מהתוספות יבמות (ב:). וכן כתב הגאון רבי יצחק טייב בספר ווי העמודים (סימן כ״ד אות י׳, דף ל״ו ע״ב), ובספרו ערך השלחן אורח חיים (סימן תרפ״ט סק״ה). וע״ע בשו״ת הגאון רבי עקיבא איגר (סימן ו׳), ובשו״ת קול אליהו חלק א׳ (חלק יורה דעה סימן י״ט), ובשו״ת שערי רחמים פראנקו חלק א׳ (חלק יורה דעה סימן י׳). ומיהו י״ל שמלבד שיש חולקים ומתירים ספק ספיקא בתרי גופי, וכמ״ש הגאון הצמח צדק מליבאוויטש בפסקי דינים (יו״ד סימן ק״י דף ר׳ ע״א). וע״ע בספר בן אברהם (בית הספק סימן י׳). עוד י״ל שמכיון שעכ״פ לכ״ע מן התורה מיהא בודאי שיש לו חזקה שהביא שתי שערות, ורק מדרבנן יש לחוש שמא לא הביא שתי שערות, בדרבנן מהני ס״ס אף בתרי גופי, כמ״ש הגאון מהר״י טייב בערך השלחן חו״מ ח״ג בקונטרס ספר הזכרון (מערכת ס׳ אות י״א), דאע״ג דקי״ל ס״ס בתרי גופי לא מהני, בדרבנן יש להקל גם בס״ס בתרי גופי. וכ״כ הגר״ש קלוגר בשו״ת האלף לך שלמה (חאה״ע סימן י״ד). וכ״כ בדרכי תשובה (סימן ק״י ס״ק ר״נ), בשם ספר היד החזקה, דמהני ס״ס בתרי גופי בדרבנן. ע״ש. אולם לפי מה שביארנו לעיל דחזקה דרבא חזקה גמורה היא, (וכבר כתב בשו״ת קנין תורה ח״ד סימן ס״ו אות ד׳, שחכם אחד בר סמכא אמר שבדק אצל הרבה בני מצוה שהגיעו לשנים ומצא אצל כמעט כולם שהביאו שתי שערות. ע״ש), עכ״פ כשהאיש או האשה התפללו, בודאי שהנער הבר מצוה שהגיע לכלל שנים, יכול להוציאם ידי חובה.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש היו״ג והערה י״ג)

צג) שם אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. מה שאין אומרים זמן בקידוש של שבת, משום דלא אמרינן זמן מפחות משלשים יום. ה״ר דוד אבודרהם בתחלת ספרו בשער השלישי [עמ׳ י״ז]. וביאור דבריו, שאין אומרים זמן על מין אחד בפחות משלשים יום, אבל על מין אחר אומרים, ולזה ביום שמיני חג עצרת אומרים זמן אף על פי שאמרו בליל סוכות, משום דשמיני חג עצרת רגל בפני עצמו, והוה ליה כמין אחר, והיינו דוקא בזמן התלוי בקידוש הימים, אבל בזמן שאינו תלוי בקידוש הימים, אומר זמן אפילו תוך שלשים יום, כגון אם נולד לו בן עכשיו מאשה אחת ותוך שלשים יום מאשה אחרת, פשיטא

אוצר ההלכה

דאומר שהחיינו אף על השני, וכן קנה כלים חדשים והקובע מזוזה או מעקה בביתו כיוצא בהן. (כנסת הגדולה – הגה״ט)

צד) שם אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. כתב מרן החבי״ב ז״ל (בהגה״ט)[64] משם הר״ד אבודרהם ז״ל [עמ׳ י״ז], מה שאין אומרים זמן בקידוש של שבת, דלא אמרינן זמן פחות משלשים יום וכו׳. ע״ש. ועיין מה שכתבתי אני עני ס״ט לעיל סימן רס״ג (אות ז׳ מד״ה הנלקט ואילך)[65] בס״ד.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ח)

צה) שם אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. עיין בתוספות בספר דעת זקנים פרשת בראשית בפסוק ״ויברך [אותם] אלהים״ [בראשית א׳, כ״ב] שכתבו, וכן ויברך אלהים את יום השביעי, הא למדת שהקונה דבר חדש מברך שהחיינו. ע״כ. וא״כ מצאה החקירה מקום לנוח מדוע אין מברך זמן בקידוש של ליל שבת כדרך שמברכין במועדים. ומה גם לפי דברי התוספות בספר דעת זקנים פרשת תולדות [בראשית כ״ז, כ״ח] שכתבו שבע מועדות בשנה, שבת, פסח, שבועות, ר״ה, יום הכפורים, סוכות, שמיני עצרת. יע״ש. ובכן כמו שמברכין זמן בששה כן נברך בשבת בקדושה. (יפה ללב ח״ה – סק״ב)

צו) שם אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. עיין מה שכתבתי לעיל (אות ב׳ דף י״ח ע״א)[66] למה אין מברכין זמן. עמ״ש הרב מג״א לקמן בסימן תכ״ב (סק״ה). ע״ש ותשקוט האר״ש. ועיין נמי בתוספות בסוכה (דף מ״ו ע״א ד״ה העושה) שכתבו דמסקינן פרק בכל מערבין (דף מ׳ [ע״ב]) דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן. יע״ש. וא״כ לא קשיא מזמן דשמיני עצרת דהוי תוך שלשים מזמן חול המועד סוכות, דכיון דהוא חג בפני עצמו מקרי זמן בפני עצמו. (יפה ללב ח״ה – השמטות דף קכ״ד ע״ג)

צז) שם אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. עיין מה שכתבתי שם בחלק ה׳ (אות ב׳ דף י״ח ע״א)[67], ויע״ש בהשמטות (דף קכ״ד רע״ג)[68] מה שכתבתי בזה. עתה ראיתי דברי הרד״א במקומו (בדף ח׳ ע״ד) [עמ׳ י״ז] שכתב וז״ל: והלל של ר״ח אין לברך בו שהחיינו, לפי שמקצת החדשים הם חסרים. ולא מצאנו שהחיינו בפחות משלשים יום, שהרי הרואה את חבירו בפחות משלשים יום אינו מברך שהחיינו, וגם מזה הטעם אין אומרים זמן בשבתות על הכוס, מפני שהם בפחות משלשים יום. יע״ש. ויעלוז לבי. אי נמי דאיתא בזוהר פרשת אמור (דף צ״ד ע״א) דשבת לאו זמין הוא, דהא ירותא דילי הוא ודאי ירותא דקדש הוא [ירית] ולאו זמינו וכו׳ ועל דא שבת לאו זמין לברא דעאל לביתא דאבוי וכו׳ ברא לא אתחזי לזמנא וכו׳. יע״ש. ועל דא לא שייך לומר בו זמן. וק״ל. (יפה ללב ח״ו קמא – סק״ב)

צח) שם משום דאיתקש זכור לשמור וכו׳. בביאור הלכה (סק״ג) ד״ה דאיתקש זכור לשמור, נראה מדעתו דפשיטא ליה לפי הגמרא [פסחים קיז:] דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, תהיינה גם הנשים חייבות להזכיר יציאת מצרים. ולא אדע מניין פשיטא ליה, דהא בפסחים (דף ק״ה [ע״ב]) אמר ריב״ל נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס, ואמרו בתוספות [ד״ה באותו הנס] דאי לאו האי טעמא לא היו חייבות, משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא וכו׳, הרי חזינן דאע״ג דאמרינן דחייבות באכילת מצה, מטעם כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה [שם מג:], ולא אמרינן דהוקשו לכל המצוות הנלוות לאכילת מצה, כמו כן הכא נראה ג״כ אף כי ישנן בזכירה מטעם דהוקשו לשימור, אבל זכירת יציאת מצרים היא מצוה בפני עצמה ואין הנשים חייבות. כנלע״ד.

(מצוה שלמה)

צט) שם ומוציאות את האנשים. כתב ב״י (דף קע״ה ע״ד שיטה ל״ג), וכתוב בכלבו [סימן ל״א דף ל״ד ע״ג] כו׳. נ״ב: וכן פסק בספר הקצר. אבל הב״ח [אות ב׳] כתב בשם רש״ל ז״ל [בהגהותיו לטור סימן תרפ״ט] וכן הסכים הוא ז״ל דאין מוציאות לאנשים. וכן הוא המנהג. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״א)

ק) שם ומוציאות את האנשים. בט״ז (סק״ב), יש דיעות וכו׳. בעל הלכה ברורה [סק״ב] הקשה עליו, דהתם הטעם דאינן מברכות על מקרא מגילה משום דאינם מוציאות את האנשים וכו׳. ע״ש. ולשון מג״א סימן (תקפ״ט) [תרפ״ט] (סק״ד) הטעתו, שכתב זה לטעם על שאינם מברכות על מקרא מגילה. ולא זו הכוונה, אלא שכתב דשני דיעות אלו בחדא שיטה קיימי, דס״ל שאין הנשים חייבות במקרא מגילה כי אם לשמוע, ולכן אין מוציאות את האנשים, גם אין מברכות על מקרא מגילה. וכן הוא במרדכי פ״ק דמגילה [סימן תשע״ט]. (חמד משה – סק״א)

קא) שם ומוציאות את האנשים. כתב ב״י (שיטה ל״ג), וכתוב בכלבו [סימן ל״א דף ל״ד ע״ג] וכו׳. נ״ב: וכן פסק בספר הקצר. אבל הב״ח [אות ב׳] כתב בשם רש״ל [בהגהותיו לטור סימן תרפ״ט] וכן הסכים הוא, דאין מוציאות לאנשים. והט״ז ז״ל (סק״ב) כתב, דאין זה מוכרח כלל. והמג״א ז״ל (סק״ב) כתב בשם אגודה [סוכה פ״ג סימן ל״ב] בשם ר״י שאין מוציאות, והוא פסק שמוציאות, ובשבועות [סימן ט׳] כתב שאין מורין כן.

קטן אינו מוציא האשה ויראה דאפילו בן י״ג שנה, וחיישינן שמא לא הביא שתי שערות. מג״א ז״ל (סק״ב).

(יד אהרן – הגב״י)

קב) שם ומוציאות את האנשים. כתב ב״י (דף קע״ה ע״ד שיטה ל״ג), וכתוב בכלבו [סימן ל״א דף ל״ד ע״ג] כו׳. נ״ב: עיין בספר ב״ח [אות ב׳], ובספר ט״ז [סק״ב], ובספר בית אברהם בקונטרס משפט שלום (סימן ג׳ דף צ״א ע״א), ובקונטרס ארעא דרבנן (סימן (תקנ״א) [תקנ״ה]).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״א)

הערות וציונים

64. נדפס באות הקודמת. **65.** נדפס לעיל בסימן רס״ג אות קס״ו. **66.** נדפס באות הקודמת. **67.** נדפס לעיל אות צ״ה. **68.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

קג) **שם ומוציאות את האנשים.** הקשה הרב ב"ח [אות ב'], דכאן פסק מרן דמוציאות את האנשים, ואילו גבי מגילה (סימן תרפ"ט [ס"ב]) כתב בש"ע, יש אומרים שהנשים אינן מוציאות את האנשים. ותימה שכאן פסק כפירש"י [שהביא הכלבו סימן ל"א דף ל"ד ע"ג][69], והפסקים סותרים זה את זה. עכ"ד. ולק"מ, דבסימן תרפ"ט מהסתם מוכח דמוציאות את (הנשים) [האנשים], וסברת הלכות גדולות [הלכות מגילה עמ' רל"ה] כתבה בלשון יש אומרים, וידוע דדעת מרן לפסוק כסתם, ואם כן שוו בשעוריהן פסקי מרן ואין כאן סתירה.

ואי משום דהכא כתבה בלי מחלוקת ובמגילה הזכיר החולק, אי מהא לא איריא, כי ברבים היו דוכתי טובא דאורחיה דמרן הכי כדכתיבנא בעניותין בכמה מקומות בס"ד. ובספר ארחות חיים הלכות מגילה [סימן ב'] כתב משם בעל הדברות [עיטור הלכות מגילה דף קי"ג ע"ד], דבמגילה אינן מוציאות האנשים דקול באשה ערוה. וחנוכה שמדליקות ומברכות, שאני התם דאין צורך שיהיו האנשים שם בעת ההדלקה. עכ"ד. ולפ"ז גם בקידוש אינן מוציאות, ועיין מה שכתבו האחרונים. וכתב הרב אליה רבה [סק"ג], על עולת תמיד [עולת שבת סק"ב] יש תימה במה שכתב בשם הב"ח שהמנהג שאין מוציאות, ונמשכתי אחריו באליה זוטא [סק"ב]. וליתא, דזה לשון הב"ח: וכן ראיתי שכתב מהרש"ל [בהגהותיו לטור סימן תרפ"ט]. ר"ל שכתב שאין מוציאה, אבל ממנהג לא הזכיר כלל. עכ"ל. וספר עולת תמיד אין עמדי, אך נ"ל דלשון הרב שיירי כנה"ג [הגב"י סק"א][70] גרם לו לכתוב כן. ע"ש. ודוק.
(ברכי יוסף – סק"א)

קד) **שם ומוציאות את האנשים.** עיין במג"א [סק"ב] מה שכתב בזה. ואמנם מה דפשיטא להו דאנשים מוציאים את הנשים, כיון דכתבתי לעיל [סק"א][71] דהנשים אינם מתפללין ערבית וא"כ הם חייבים מן התורה בקידוש היום, והאנשים שכבר התפללו ערבית יוצאין כבר בתפלה ידי חובת הזכרת שבת ושוב אינן חייבין רק מדרבנן, ולמה יוציאו את הנשים. וצריך לומר דאם יש להם יין אינם מכוונים לצאת ידי קידוש של שבת, וכיון שמצוות צריכות כוונה [אינם יוצאים בתפלה] לכך מוציאים האנשים את הנשים דשניהם חייבין מן התורה. ואמנם באמת דבר זה צריך עיון, דהרי צריך להזכיר של שבת בתפלה, וא"כ צריך לכוין בעת הזכרת תפלה שמזכיר של שבת, וממילא יצא גם כן ידי הזכרה דבר תורה, ואם כן מה שאומר קידוש היום אינו רק להזכירו על היין ואינו רק מדרבנן ואיך יוציא את האשה. ולדעת האומרים דהך דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מן התורה אתי שפיר, אבל לפי מה שכתבתי לקמן [סימן רע"ג סק"א] דגם הך דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא רק מדרבנן קשה, ובחידושי הארכתי בזה ולא באתי רק להעיר עין המעיין.
(ישועות יעקב – סק"ב)

קה) **שם ומוציאות את האנשים.** במג"א (סק"ב), ומוציאות, הקשה הב"ח [אות ב'] כו'. בסימן תרפ"ט כתבתי דתוספות מגילה (דף ד' ע"א [ד"ה שאף הן]) כתבו שאף הן היו באותו נס לא הוי אלא דרבנן, א"כ נשים במגילה הוי תרי דרבנן, כמו שכתבו תוספות מגילה (דף י"ט ע"א [ד"ה ורבי]) דקטן שהגיע לחנוך הוי תרי דרבנן ולא מצי להוציא אנשים שהם חד דרבנן. ע"ש.
(דברי צבי)

קו) **שם ומוציאות את האנשים.** כתב ב"י, וכתוב בכל בו [סימן ל"א דף ל"ד ע"ג] שמוציאות כו'. נ"ב: וכן פסק בש"ע. והקשה הב"ח (בס"ב), מאי שנא ממגילה דפסק מרן בסימן תרפ"ט [ס"ב] דיש אומרים שהנשים אינן מוציאות כו'. ומכח זה פסק דבקידוש נמי אין מוציאות את האנשים, ושכ"כ רש"ל [בהגהותיו לטור סימן תרפ"ט]. ע"ש. ומה שכתב לזה הרב ארעא דרבנן ז"ל (באות ק' סימן תקנ"ה). ע"ש. קרא שמיט"ה שכ"כ הט"ז ז"ל לפנים (בסק"ב). ועיין במג"א (בסק"ב). ועיין בלבוש ז"ל (ס"ב) בטעם הדבר דשוו בזה לאנשים, ועיין מה שכתב הרב ברכי יוסף (בסק"א)[72]. ואולם עיין בשיירי כנה"ג (בהגב"י סק"א)[73] (ו)שהביא סברת הב"ח בשם רש"ל ז"ל דאין מוציאות לאנשים, וכן הוא המנהג. ע"כ. וע"ש. וכ"כ הרב אליה זוטא (בסק"ב). ועיין מה שכתב הרב יד אהרן (בהגב"י)[74] ובמהדורא בתרא [הגב"י סק"א][75]. ועיין בחקרי לב ז"ל חאו"ח (דף ע"ט ע"א) מה שתמה לרבינו ולהב"ח וסיעתיה ז"ל דמסוגיא דברכות [כ:] דנשים חייבות בקידוש דבר תורה פשיטא דמוציאות אנשים כו'. עש"ב. ועמ"ש הרב מאמר מרדכי (בסק"א) על דברי הב"ח והט"ז [סק"ב] והמג"א [סק"ב] ז"ל.
(דברי מנחם – הגב"י סק"ב)

קז) **שם ומוציאות את האנשים.** ונראה לי ודאי דבכלל שאמרו חכמים [ברכות כ:] תבא מארה כו', איתא נמי להא דקידוש. דברי חמודות פרק מי שמתו [ברכות פ"ג אות ל"ה].
(הלכות עולם)

קח) **שם ומוציאות את האנשים.** ולכתחלה אין להורות כן לשואל הלכה למעשה, שלא יבואו לזלזל במצוות. תניא [ש"ע הגר"ז ס"ו]. וכ"כ בדרך החיים [סימן ע' ס"ג].
(באר יעקב – קרויזר – סק"ב)

קט) **שם ומוציאות את האנשים.** עיין ט"ז (סק"ב) ומג"א (סק"ב). נ"ב: ולי נראה דהש"ע משמע ליה דשאני הכא כיון דהיינו טעמא משום דאיתקש זכור לשמור, ואי איתא שהנשים אין מוציאות את האנשים א"כ לא הוי היקש גמור, ואנן קי"ל [כריתות כב:] אין היקש למחצה, וא"כ הנשים אתי לזלזולי בשמור, משא"כ במגילה דליכא היקשא. ועיין ריש סימן קפ"ו וסימן קצ"ט ס"ו. ונהי דנשים חייבות בארבע כוסות כמ"ש בסימן תע"ב סי"ד, מ"מ כיון דלאו מהיקשא אתיא אלא משום שהם היו עיקר

הערות וציונים

69. ומקורו ברש"י ערכין ג. ד"ה לאתויי. **70.** נדפס לעיל אות צ"ט. **71.** נדפס לקמן אות שכ"ח. **72.** נדפס לעיל אות ק"ג. **73.** נדפס לעיל אות צ"ט. **74.** נדפס לעיל אות ק"א. **75.** נדפס לעיל אות ק"ב.

אוצר ההלכה

הנס, עיין מ״ש התוספות פסחים (קח: ד״ה באותו הנס), והיקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה לא גמיר לן אלא לענין אכילת מצה ולא לענין הברכה, דברכות אינם מעכבות, וא״כ נלע״ד ברור שאין מוציאות את האנשים בברכה דארבע כוסות ועל אכילת מצה, ואע״פ שהן חייבות. ולפ״ז לא אתי שפיר תירוץ הט״ז דהכא. ודוק. (מגן בעדי)

קי) **שם ומוציאות את האנשים.** הט״ז (סק״ב) הקשה, דבסימן תרפ״ט [ס״ב] גבי מגילה כתב דאין הנשים מוציאות אנשים, אף דהן ג״כ חייבות. ומה שתירץ הט״ז כבר קדמו הב״י [שם]. והמג״א (סק״ב) מתרץ, כיון דהם רבים זילא בה מילתא שתוציאם אשה. אמנם זה אין מספיק, דשם משמע דאף ליחיד אינה מוציאה. ומ״ש המג״א סימן תרפ״ט [סק״ה] בשם הרא״ם [בביאורו לסמ״ג הלכות מגילה דף כ״ד ע״ג אות ו׳], דמשום לא פלוג תיקנו דאף ליחיד אינה מוציאה, זה ודאי דוחק, גם מנ״ל לבה״ג [הלכות מגילה עמ׳ רל״ה] זה, והיכי מצינו שתקנו, גם לא היה לו לבה״ג לסתום.

אך מה שנראה לי בזה דהנה התוספות במגילה (דף ד׳ ע״א ד״ה שאף) הקשו, למה הוצרך באכילת מצה לילף דנשים חייבות מקרא, תיפוק ליה דאף הן היו באותו הנס. ותירצו בתירוץ השני דמטעם שהיו באותו הנס לא הוי רק מדרבנן. ולפ״ז י״ל דהתם בקריאת המגילה אנשים דמחויבים מדברי קבלה, הוי לענין זה כמו דאורייתא. וחפשתי ומצאתי כן בפרי מגדים בפתיחה כוללת [אות י״ט], דכתב דלכן אין קטן מוציא הגדול בקריאת מגילה, כיון דגדול מחויב מדברי קבלה הוי כדאורייתא. וא״כ י״ל דבה״ג נמי ס״ל כתירוץ שני של התוספות, לכן נשים דאין חייבין רק מדרבנן, אין מוציאין את האנשים. שוב מצאתי תהילות לאל בטורי אבן על מגילה [שם], דהעלה דעיקר כתירוץ השני, והאריך ג״כ לחלק בין היכי דחייבין מרוח הקודש מדברי קבלה, להיכי דאין מחויב רק מדרבנן. גם בדיבור הקודם מצאתי שמיישב דברי בה״ג כמו שכתבתי, ושמחתי שכונתי לדעתו הרמה. (גנזי חיים – סק״ב)

קיא) **שם ומוציאות את האנשים.** כתב הב״ח [אות ב׳] בד״ה ואחד אנשים וכו׳, וז״ל הכלבו [סימן ל״א ל״ד ע״ג]: וביאר הר״ש ז״ל ואפילו להוציא אחרים ידי חובתן שאינן יודעין לקדש. עכ״ל. ומביאו ב״י ופסק כך בש״ע. אבל גבי מגילה (סימן תרפ״ט [ס״ב]) כתב בש״ע, י״א שהנשים אינן מוציאות את ה[א]נשים. וכתב על פי דברי בה״ג [הלכות מגילה עמ׳ רל״ה] שהביא רבינו לשם, החולק על רש״י [ערכין ג. ד״ה לאתויי] שכתב שהנשים מוציאות את האנשים. ותימה שכאן פסק כפירש״י שהביאו בספר כלבו, והפסקים סותרין זה לזה, דנראה דאין לחלק בין קידוש למגילה. ולפענ״ד עיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה, שאין הנשים מוציאות לאנשים, וכן ראיתי שכתב מהרש״ל [בהגהותיו לטור סימן תרפ״ט]. עכ״ל הב״ח. ונראה לתרץ על מה שהקשה על הב״י, בקידוש שהנשים מוציאות את האנשים היא דעת רש״י שהביא הכלבו, ולית מאן דפליג עליה. לכן פסק בשו״ע שהנשים מוציאות את האנשים, הואיל וחייבות מן התורה כמותם, והכל מודים שהנשים חייבות בקידוש, לכן מוציאות את האנשים, כיון שהן חייבות בקידוש. אבל במגילה יש דעות חלוקות, כי לרש״י הנשים מוציאות את האנשים י״ח, כמ״ש הטור ופירש״י וכו׳. וכתב הרב המגיד [הלכות מגילה פ״א ה״ב], שכן נראה שהוא דעת הרמב״ם. ולבעל הלכות גדולות אע״ג שחייבות במקרא מגילה, אינן מוציאות לאנשים. והב״י כתב שהרא״ש [מגילה פ״א סימן ד׳] הביא דברי רש״י ודברי בה״ג ולא הכריע, וכתב דמכל מקום דבריו נוטים כדעת בה״ג. אבל הר״ן [שם ב: ד״ה נשים] כתב על דברי בה״ג, ואין זה מחוור אלא שראוי לחוש להחמיר. והמרדכי [שם סימן תשע״ט] כתב שראבי״ה [סימן תקס״ט] פסק כבה״ג, וראיה מתוספתא דמגילה [פ״ב ה״ד]. עכ״ל. ע״ש.

אי״כ כיון דאיכא מחלוקת, לכן פסק בשו״ע הכי, בתחילה כתב הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים, ומחנכים את הקטנים לקרותה. ר״ל שהקטנים אינם חייבים מדינא, רק מחנכים אותם. ואח״כ בס״ב כתב, אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא י״ח, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה (ר״ל שנזכרו בס״א). לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא (כיון דפטורים מקריאתה). וזה דעת רש״י והרמב״ם. אח״כ כתב, וי״א שהנשים אינם מוציאות את האנשים. וזה דעת בה״ג וראבי״ה. (זרח יעקב)

קיב) **שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם.** בספר דגול מרבבה כתב, אם האנשים התפללו ערבית והנשים לא התפללו ערבית אם מוציאין הנשים, דיש להסתפק אם האנשים ערבין על הנשים, או דלמא כשם דנשים אינן בכלל ערבות כמ״ש הרא״ש פ״ג דברכות [סוף סימן י״ג], גם האנשים אין ערבין עליהם. זת״ד. והמסתכל יפה בדברי מהרימ״ט [קידושין ע: ד״ה קשים] והרב זרע אברהם [סימן י״ב], הבאתים אני בעניי בברכי יוסף (סימן קכ״ד [סק״ג]), יראה דאין כאן ספק, עיין שם ובמה שכתבתי אני בעניי שם. ודוק היטב. (שיורי ברכה המלוקט – סק״א)

קיג) **שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם.** כתב בספר דגול מרבבה וז״ל: ואמנם מה שאני מסתפק, אפילו באיש המקדש ומוציא אשתו ובני ביתו, אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית, וא״כ האיש אינו מחויב מן התורה, והנשים שלא התפללו חייבים מן התורה, א״כ אין יוצאין בשמיעתן מן האיש. ואף שכל הברכות אף שיצא מוציא כמו שאמרו במסכת ראש השנה (דף כ״ט ע״א), היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה כמו שכתב רש״י [שם ד״ה אע״פ שיצא], והרי כתב הרא״ש בברכות פ״ג [סוף סימן י״ג] שהאשה אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחייב מדרבנן. ע״ש. ואני מסתפק, אם אשה אינה בכלל ערבות, דהיינו שהיא אינה עריבה בעד האנשים, אבל האנשים שקיבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל נתערבו גם בעד נשים, וא״כ שפיר מוציא האיש את האשה

אוצר ההלכה

אף שכבר יצא, או דילמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים הערבות בשבילן, ועיין ביבמות (דף מ״ז ע״ב בתוספות ד״ה קשים גרים). וצ״ע. עכ״ל. ואני מצאתי בהדיא במהרי״ט בחידושיו (בפ״ק) [בפ״ד] דקידושין (בדף ע׳ [ע״ב]) על ד״ה קשים גרים וז״ל: ועוד י״ל דגרים אינם ערבים עלינו, אלא הוה דומיא דטף ונשים שאנו חייבים עליהם והם אינם חייבות עלינו, דאין בידם סיפוק למחות וכו׳. הרי דנקט לדבר פשוט דנהי דנשים לא נעשו ערבים עלינו לפי שאין סיפוק בידם למחות, אבל אנו נעשים ערבים עליהם. ואף דמה שכתב דגרים הוה ג״כ כן, אינו נראה כן מרש״י ותוספות דקידושין הנ״ל, ויבמות [שם], ונדה [יג: ד״ה כספחת]. יעו״ש. מכל מקום לענין נשים לא מצינו מי שחלק עליו בזה.

וראיתי להגאון הקדוש בספר אור החיים בפרשת נצבים [דברים כ״ט, ט׳] שכתב וז״ל: ונראה שכוונת משה היה בברית זה להכניסם בערבות זה על זה כדי שישתדל כל אחד בעד חבירו, לבל יעבור פי ד׳ ויהיו נתפסים זה בעד זה. והעד הנאמן מה שגזר אומר הנסתרות לד׳ וכו׳, הרי שעל הערבות מדבר הכתוב וכו׳, וסידר טפכם בפני עצמם כי אלו אחרים נתפסים עליהם וכו׳ ואין הם נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דיעה. הנשים כמו כן. הגרים גם כן אין להם להשתרר על ישראל וכמ״ש וכו׳, אבל ישראל חייבים עליהם, כאומרם ז״ל קשים גרים לישראל כספחת. ופירשוהו, לפי שאינם מלמדים אותם ככל הצורך, הא למדת שנתפסים עליהם. עכ״ל. הרי להדיא ככל דברי המהרי״ט דעל נשים וגרים אנחנו חייבים עליהם. אך מה שכתב דפירשו המימרא דקשים גרים, לפי שאינם מלמדים אותם, לא ידעתי מהיכן יצא לו זה הפירוש, והרי אדרבא רש״י בנדה הביא הפירוש בשם יש אומרים משום דכל ישראל ערבים זה בזה, וכן התוספות בקידושין ויבמות, ודחו זה הפירוש, והיכן מצא כן היפוך פירוש רש״י ותוספות. וצע״ג. (בני משה – ברומר)

קיד) שם הואי׳ וחייבות מן התורה כמותם. כתב הטור, ונשים חייבות כו׳. עמ״ש הרב שיורי ברכה (בסק״א)[76] מספר דגול מרבבה, עמ״ש הרב נהר שלום בסעיף ב׳ [סק״א][77]. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ב)

קטו) שם הואי׳ וחייבות מן התורה כמותם. זאת היא תשובתי לחכם אחד על דבר שאלתו שאלת חכם הבאה אלי, אם נשים שלא התפללו תפילת ערבית בליל שבת קודש יוצאות בקידוש היום ששמעו מאישיהן שכבר התפללו תפילת ערבית, דלמאי דקי״ל בש״ס ברכות (דף כ׳ ע״ב ודף כ״ז ע״ב) ושבועות (דף כ׳ ע״ב) ובש״ע או״ח (סימן רע״א סעיף ב׳) דנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, ומבואר בתוספות שבועות שם (ד״ה נשים כו׳) דעל היין אינו אלא מדרבנן, והא דאמר בערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ו ע״א) זוכרהו על היין, אסמכתא בעלמא היא, ומאשר בעליהן שכבר התפללו תפילת ערבית בלתי חייבים בקידוש היום רק מדרבנן. והן אשר דרך נשים להן לבלתי התפלל תפילת ערבית הרי הן חייבות מן התורה, ואין הדין נותן שהמחויב מדרבנן יוציא את אשתו המחויבת מן התורה, לפי מה שכתב הרא״ש בברכות (דף כ׳ ע״ב [פ״ג סוף סימן י״ג]) דאשה שאינה בכלל הערבות אינה יכולה להוציא אלא מי שחיובו מדרבנן (במצוה הבלתי חייבת בה רק מדרבנן)[78]. ומבואר בצל״ח ברכות שם [ד״ה אי אמרת בשלמא], דכיון דנשים לא נכנסו בערבות לאנשים, גם האנשים לא נכנסו בערבות לנשים. וקם א״כ דינא דאינן יוצאות בכהאי גוונא בקידוש בעליהן, היפך המנהג אשר נתן לו מהלכים במדינתנו. עכת[ד]״ק.

ודבר זה כבר התעורר בו בדגול מרבבה או״ח סימן רע״א. ע״ש. והנה בראשונה עלה על דעתי ליישב המנהג באמור דמה שכתבו התוספות דקידוש היום על היין אינו אלא מדרבנן, אין הכוונה דמן התורה בקידוש דבתפלת ערבית די, אלא רצונם לומר דמן התורה די בשיקדש אשיכרא ואריפתא כמ״ש בפסחים (דף ק״ו ע״ב ודף ק״ז ע״א) ע״ש, ובש״ע או״ח סימן רע״א סעיף י״ב, וסימן רע״ב סעיף ט׳. אכן אחרי שובי נזכרתי דמפורש בשו״ת שאגת אריה (סימן ס׳) דאין לומר הכי. ע״ש מלתא בטעמא. ואולם זה אמת, דבעיקרא דהך מלתא שכתב הרא״ש דנשים לא נכנסו בערבות, והוא דבר הלמד מהא דאיתא בסוטה (דף ל״ז ע״ב), נמצא לכל אחד מישראל ת״ר אלף ושלשה אלפים ותק״ן בריתות שכולן נתערבו זה בזה, ולא חשיב ערבות של הנשים וכמו שכתבו התוספות ביבמות (דף מ״ז ע״ב) וקידושין (דף ע׳ ע״ב) ד״ה קשים גרים, להוכיח דלא נתערבו בשביל הגרים מהאי טעמא. יש לשדות בה נרגא, דא״כ יהא נשמע מהתם דכהנים ולוים נמי לא נכנסו בערבות מדלא נכללו במספר זה בפרשת במדבר, וכדמסיק התם ״והלוים לא התפקדו בתוך בני ישראל״ [במדבר ב׳, ל״ג], וקושיא זו תקשה גם למה שכתבו התוספות בנדה (דף י״ג ע״ב [ד״ה קשים]) בישוב קושית רש״י דלא חשיב בסוטה ערבות דערב רב לפי שלא ידע חשבונן, דהא חשבון הלוים מפורש על אתר שהיה כ״ב אלף.

ואין לומר דבאמת דינא הכי וכמ״ש בצל״ח ברכות דף כ׳, ומה שאמר רבי שמעון [סוטה לז:] אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה כו׳, לא מיירי כי אם במצוות הנהוגות בישראל בעלי הברית ולא הנהוגות רק בנשים כהנים ולוים. דא״כ יקשה מנא ליה לרב משרשיא למימר ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו, ואולי ערבא גרידא איכא בינייהו אם נעשו ערבים זה בזה בברית, דרשב״י ס״ל דהבריתות היו רק כדי לשמור לעשות ולקיים את כל דברי תורתנו הקדושה שמחויבים בהם, ואתא רבי למימר לדברי ר״ש נמצא לכל אחד ואחד מישראל כו׳ שכולם נתערבו זה בזה על חובתם אבל לא על ערבותם, אלא ודאי דמה שאמר ר״ש אין לך כו׳ על התרי״ג מצות כולן קאי, ומאשר נמצאות

הערות וציונים

76. נדפס לעיל אות קי״ב. **77.** נדפס לעיל אות ע״א. ועיין מ״ש בסוף סק״ב, נדפס לעיל אות ט״ז. **78.** תיבות אלו אינן בהרא״ש.

אוצר ההלכה

הרבה מצות הבלתי נוהגות רק בכהנים ולוים או בנשים לבדן ואי אפשר לאיש אחד לקיים את כולן, ממילא שמע מינה דדברי ר״ש לא יתכנו כי אם באמור דהברית היה על הערבות, ושכולם הן הישראלים והן הכהנים והלוים והנשים ערבו זה בזה, וממילא נשמע דאיכא בינייהו בין ר״ש לרבי ערבא דערבא דוקא. ולבר מן דין אם באנו לומר כן, הלא יצא משפט מעוקל לעשות בהם משפט [ש]כתב הרא״ש בנשים, ויהיה דינם נשתנה בזה מדין בני ישראל כולם במה שהם פטורים מהערבות, ונהפוך הוא למ״ש בשבועות (דף ל״ט [ע״ב]) דהא דכל ישראל ערבים זה לזה הוא בשיש בידם למחות, והלא המה מאשרי העם ומוריהם והמכשלה הזאת תחת ידם כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו להוכיח את בני דורם, ומהראוי לפ״ז שיכנסו הם בערבות תחלה לפני יתר בני עמם ולא שיפטרו הם מערבות לגמרי.

ומ״ש ביישוב קושיא זו דבאמת הם נכנסו בערבות ודלא כמ״ש התוספות, אלא דר״ש בחלקות ישית למו, ותחת אשר הישראלים נכנסו בערבות גם במצוות הבלתי נוהגות בהם, הכהנים והלוים לא נכנסו בערבות לכל המצוות אלא למצות שהם ג״כ חייבים בהן, אבל במצוות הבלתי חייבים בהן, מאשר אחרים לא נכנסו בערבות להם הם ג״כ לא נכנסו בערבות לאחרים, וכמוהם יהיה דין הנשים והגרים. לא ידעתי מאין הרגלים לר״ש להפריד בין הדבקים, וממה נפשך אם הסברא מחייבת לומר שהם ערבים איש לרעהו גם במצוות שהם עצמם בלתי מחויבים לקיימן, למה גם בנשים וגרים לא נימא הכי, ומה גם בכהנים ולוים דמהראוי שיכנסו בערבות יתר מרעיהם כנ״ל, ואי נימא דמצד הסברא מהראוי שלא יהיו ערבים זה בזה כי אם במצוות שהם גם כן חייבים, כיון דמרעיהם הישראלים ערבו למו, בהאי הנאה הם ג״כ ערבים להם, משא״כ הבלתי מחויבים בהן שחבריהם לא הוצרכו לערב להם, לזאת הם ג״כ לא נשתעבדו להיות ערב עבורם, א״כ בישראלים נמי נימא הכי. ומ״ש בטעם ההבדל שביניהם, משום דישראלים מחויבים לקיים כל התרי״ג מצות אלא דאין יכולין משום הכי נכנסו בערבות להם, אבל כהנים ולוים ונשים אפילו מצוות הבלתי נוהגות בהן, דהיינו פדיון הבן ופטר חמור, ונשים כל מצוות עשה שהזמן גרמא, בידן (טובן) [טובא] לקיימן אלא דהתורה פטרתן. לא יכון בעיני, דהא הישראלים ג״כ תוה״ק פטרתם מרבי מצוות עשה ולא תעשה האמורים בקדשים וטהרות שבתורת הכהנים אע״ג דלא יבצר מהם מלקיים דיני קדשים לכל הלכותיהם ולהשמר מכל טומאה כדת הכהנים, לולא פטרתם התורה מהם. וגם מה שכתב דלפ״ד אתי שפיר הא דלא חשיב בגמרא יותר ערבון, כיון דאיכא מצוות דלא נכנסו בהם בערבות, ובגמרא קאמר אין לך מצוה ומצוה שהיא כתובה בתורה דלא נכנסו להן לערבון. לא ידעתי איך לא שם לבו לדעת דלפ״ז אכתי יקשה איך החליט ר״ש דאין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ״ח בריתות של ת״ר אלף ושלש אלפים ותק״ן, והא איכא נמי של כ״ב אלף כהנים ולוים לפ״ד דעל המצוות שנתחייבו בהן נכנסו בערבות גם הם, והגם דאיכא מצות פדיון הבן ופטר חמור והדומה הבלתי נוהגות בהם, והלא אלה נוהגות בגרים ובנות ישראל הנשאות לישראלים והם ערבים בעד המצוה הנוהגת בהן כמוהן.

עוד נפשי בשאלתי, דהא הישראלים ג״כ היו יתרים הרבה ממספר הנזכר אחרי שמפורש בקרא דפקודי בני ישראל אלה היו מבן עשרים וגו׳ כל יוצאי צבא בישראל, לאפוקי היתרים על ששים שנה שלא יצאו בצבא כמפורש בספורנו, ונשארו א״כ הרבה שהיו פחותים מעשרים, והיתרים מששים שנה, הגם אלה נשתנו בתנאי הערבות משאר בני ישראל, והיא קושיא עצומה לפ״ד התוספות והרא״ש, ונפלאתי כי אין איש שם על לב להתעורר בה. ואין לומר דמהאי טעמא לא חשיב יותר מאשר אין אתנו יודע מספר בני ישראל היתרים מששים ופחותים מכ׳ שנה והגרים והנשים המשלימים המצוות הבלתי נוהגת בכהנים ולוים, וגם מספר פקודי הלוים המפורש בתורה הרי הוא כולל מנין כל זכר מבן חודש ומעלה, ובחשבון הנכנסים בברית אין לחשוב כ״א מבן י״ג שנים והלאה, דא״כ (כ״א) תמה ההוכחה דנשים וגרים לא נכנסו בברית הערבות כמו הישראלים ובשוה להם באין הבדל כלל, וכזה יקשה ג״כ בדברי רבי אליבא דר״ש, ומה יש להשיב בזה אם לא באמור דמשום הכי לא חשב כל אלה משום שלא ידע חשבונם וכמ״ש בתוספות נדה הנ״ל לגבי גרים, וממילא דגבי נשים נמי יש לומר כן, ודלא כמ״ש הרא״ש, ושפיר א״כ נוהגות הנשים שלא התפללו תפלת ערבית לצאת בקידוש היום של בעליהם שכבר התפללו.

אולם אחר העיון אחזה אנכי דלדעת זאת גם כן עדיין יקשה, כי אם מספרם בסיני ובאוהל מועד הן הוא מפורש במדבר וכי תשא, הלא ל[מ]ספרם בערבות מואב לא היה כי אם ת״ר אלף ואלף ותש״ל, ואיך א״כ ר״ש גזר אומר דאין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ״ח בריתות של ת״ר אלף ושלש אלפים ותק״ן, ואנחנו נדע כי רק ל״ב בריתות היו של סך רב כזה, והשאר היו של סך פחות מזה כדאמרן. ולזאת לבי יעניני דאין מהשמטת הכהנים והלוים וישראלים הפחותים מעשרים ויתרים מששים שנה ראיה להשמטת הנשים, ואף דהראשונים ודאי דהיו בכלל הערבות, אכתי י״ל דהאחרונים יצאו מן הכלל למ״ש הרמב״ן בריש פרשת תשא ביישוב קושית רש״י ז״ל, וכי אפשר שבשניהם היו ישראל שוין ת״ר אלף ושלש אלפים ותק״ן, והלא בשתי שנים היו ואי אפשר שלא היו בשעת מנין הראשון בני י״ט ונעשו בני כ׳. ויהי כמשיב דאין השואת המנינין האלה שאלה כלל, כי במנין הראשון נמנה שבט לוי עמהן כו׳ ובמנין שני נאמר לו אך את מטה לוי לא תפקוד כו׳, ואולי הגברים אינם בני עשרים אבל כל הנקרא איש מבן י״ג שנה ומעלה כו׳, כי השקלים לקרבנות אינם מבן עשרים שנה ומעלה אלא משהביא שתי שערות כו׳. ע״ש. דללמד יצא כי שבט לוי והפחותים מעשרים ומסתמא גם היתרים מששים שנה השלימו במספר הראשון הסך שנתוסף במספר השנה השנית

אוצר ההלכה

מבני י״ט שנעשו אז בני כ׳ שנה. ואחרי הודע כי בסיני נכללו במספר ת״ר אלף ושלש אלפים ותק״ן הפחותים מעשרים ויתרים משים וגם שבט לוי, א״כ ר״ש שפיר קאמר אין לך כו׳, דהגם דבאוהל מועד הגיע מספר בני ישראל לסך זה בזולת אלה, הלא בסיני מספר זה כלל את כולם יחד. ומה שאמר רבי נמצא לכל אחד ואחד מישראל כו׳, על כרחך שבט לוי בכלל, וכמ״ש בש״ע יו״ד (סימן ריי״ז סעיף מ״ד): נדר מישראל אסור בכהנים ולוים, ואולי נכללו במנין הראשון גרים ג״כ ומרומזים בשם ישראל שבדברי רבי, וכמ״ש בסעיף מ״ג שם דבנדר מישראל אסור בגרים, ותו לא תקשה קושית התוספות שבד״ה קשים הנ״ל, ומדלא חשיב נמי נשים שפיר הוכיח הרא״ש דאינן בכלל ערבות, ומה שאמר ר״ש אין לך כו׳ היינו מצוות של אותם שנכנסו בברית ולא גם מצוות הנהוגות רק בנשים. ומאשר מצוות של בעלי ברית מקצתן נהגו רק בכהנים ולוים, ולהיפך יש שנהגו רק בישראלים, לזאת מימר שפיר קאמר ר׳ משרשיא ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו. גם י״ל דמכל תרי״ג מצות קמיירי, כי בעלי הברית ערבו גם עבור הנשים, אבל הנשים לא נכנסו בברית ולא ערבו עבור האנשים, ודלא כמ״ש הצל״ח דמסתמא ערבו הן עבורם ג״כ, והקושיא על מנהג נשי דידן תשוב לאיתנה הראשון ופורק אין אותה.

אכן אחרי שובי בי אנכי הרואה דבר האמור בריש פרשת נצבים, ״אתם נצבים וגו׳ ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך וגו׳ לעברך בברית ה׳׳ וגו׳, והיא הברית שבערבות מואב שבסוף פרשת תבא וכמ״ש באלשיך כי מפ׳ הקודם הוא, וכן כתב האברבנאל, הרי דלא לבד שבט לוי הרמוז בראשיכם ובזקניכם. וכמ״ש הרמב״ן בפרשת שמות דלכן הניח פרעה שבט לוי, שהיו חכמיהם וזקניהם והפחותים מעשרים ויתרים משים שנה והגרים. כי אם גם הנשים היו בכלל כורתי הברית ופרט כל אלה מאשר מהתרי״ג מצות יש הבלתי נוהגות כי אם באלה או אלה לבד ולא בהשאר וכנ״ל. ועל כולם הוא אומר אתם עוברים וגו׳ ולהורות נתן דלא לבד הפחותים מעשרים שנה כי אם גם הילדים הקטנים הפחותים מי״ג שנים וגם אשר עדין לא היו לעולמים נכנסו בברית הערבות. כמאמר הכתוב ואת אשר איננו פה עפרש״י [דברים כ״ד, י״ד] אחד מהם לא נעדר, והיא לענ״ד ראיה שאין עליה תשובה כי גם הנשים הן בכלל בעלי הברית, היפך הנראה מדברי הרא״ש. וכן נראה מ״ש בקידושין (דף מ״א ע״ב) מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, ופרש״י דבעי לאקושי למשלחו למימר דבנכרי פסול. אבל אין אומר דגר או אשה לא יהיו בכלל בני ברית. ומ״ש התוספות בברכות (דף כ׳ ע״ב) ד״ה נשים כו׳ דנשים ליתנהו בברית היינו בברית מילה כמפורש בדבריהם, משא״כ בברית הערבות נכנסו בשוה עם האנשים ודלא כמ״ש הרא״ש. והקושיא אשר הניעה אותו לומר כן בלאו הכי נמי לא תקשה, ושאני איש דהוא בר חיובא בברכת המזון מן התורה באכלו כשיעור ולזאת דינא הוא דגם בבציר משיעורא דאורייתא והוא שיעור דרבנן מוציא אחרים החייבים מן התורה. משא״כ אשה למאי דנימא דעיקר חיובה בברכת המזון הוא רק מדרבנן ומדאורייתא אינה בתורת חיוב ברכת המזון כלל, מהראוי שלא תוציא אלא מי שחיובו ג״כ רק מדרבנן, והיינו טעמא דקטן בברכות (דף מ״ח [ע״א בפרש״י ד״ה עד שיאכל]) למאי דנימא דמחויב עכ״פ מדרבנן כדעת בעל הלכות גדולות ושהוא ג״כ נכנס בברית הערבות כנ״ל, דמכל מקום הואיל ומדאורייתא אינו בר חיובא כלל, לזאת דינא הוא שלא יוציא את המחויב מן התורה, ולא דמי לאכל שיעורא דרבנן. והא דאין זכר לערבות של נשים וקטנים בסוטה שם, הטעם משום דלא ידע חשבונם. ואין נסתר למנהג נשי דידן, דכיון דבעליהן חייבים בקידוש היום מן התורה שוב הדין נותן שיוציאו אותן גם בשכבר התפללו תפילת ערבית וחיובם בקידוש היום הוא רק מדרבנן ונשיהם שלא התפללו חייבות מדאורייתא. ובשגם למה שכתב התוספות בפסחים ושבועות (ד״ה נשים הנ״ל) עוד שם דהדרשה דזכרהו על היין [פסחים קו.] הוא לימוד גמור מן התורה, אלא הא דמברך צריך שיטעום היינו מדרבנן, הרי יצא כנוגה צדקו של מנהג רוב בנות ישראל במדינתנו האמור בענין ואין להרהר אחריו מחמת דברי הרא״ש המובאים. שוב הראתי לדעת מ״ש רע״א בפסקיו (סימן ז׳) דהשיא את דברי הרא״ש דלחלק יצא בין יצא מוציא ובין אינו מחויב במצוה זו בעצמותו, דערבות רק במי שמחויב ג״כ במצוה זו. ע״ש. דנראה מדבריו דתפס לעיקר דגם באנשים אמרינן הכי מדמסיק ואמר מש״ה אף שהוא כבר יצא לעצמו מוציא לאחרים, אבל במצוה שאינה בר חיובא כלל דהיינו לפי הצד כו׳. ע״כ. אולם כבר הוכחנו במישור דאי אפשר לומר הכי, דא״כ איך קאמר ר׳ שמעון אין לך כו׳ והא איכא רבי מצות תורת הכהנים שהישראלים לא נתחייבו בהן, וכנ״ל.

(דברי חכמים – ערך השלחן)

קטז) שם הואי׳ וחייבות מן התורה כמותם. ועיין בדגול מרבבה שנסתפק אם הנשים לא התפללו מעריב והאנשים כבר התפללו מעריב, כיון שאיש אינו מחויב אלא מדרבנן לדעת המג״א [סק״א], כמו שכתבתי בס״ק שלפני זה[79], והאשה מחויבת מדאורייתא, אפשר לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ואע״פ שמי שיצא מוציא, היינו מטעם ערבות ואשה אינה בכלל ערבות. וע״ש שנסתפק לענין ערבות האנשים בשביל הנשים. ועיין מה שכתבתי בסימן קפ״ו (סק״א) דאף אשה במצוה שהיא חייבת אע״פ שיצאה מוציאה את האנשים. ועיין במשבצות זהב (סס״ק א) ובאשל אברהם (סק״ב). (תהלה לדוד – סק״ב)

קיז) שם הואי׳ וחייבות מן התורה כמותם. בחדושי הגרע״א [סק״ד] מחליט, דהא דאין ערבות בנשים, היינו דוקא במצוות שלא נצטוו. ובספרי בכורי יוסף (סימן ל״ב) כתבתי,

הערות וציונים

79. נדפס לעיל אות ל״א.

אוצר ההלכה

דמרש"י נדה י"ג [ע"ב ד"ה כספחת] שהוכיח דאין ערבות בנשים מדלא חשיב בסוטה [לז:] רק ת"ר אלף בריתות, א"כ יש להוכיח ג"כ דאין ערבות כלל בנשים, דהא הת"ר אלף היו הגברים לבד. ע"ש. ולדברי התוספות שם [ד"ה קשים] יש לדחות גם בנשים. ע"ש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קיח) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. בהגהות דגול מרבבה נסתפק באיש שכבר התפלל ערבית, אם יכול להוציא אשתו שעדיין לא התפללה ערבית, לפי מ"ש הרא"ש ברכות כ' ע"ב [פ"ג סוף סימן י"ג] שאשה אינה בכלל ערבות. ועיין מ"ש בזה בתוספות רע"ק איגר למשניות פ"ב דמגילה (אות י"ט), ובתשובות מהר"ם שיק או"ח (סימן ק"כ). ע"ש. (ילקוט הגרשוני – סק"ב)

קיט) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. כתב בהגהות רעק"א [סק"ד], בספר דגול מרבבה כתב דאיש שכבר התפלל ערבית אינו יכול להוציא אשה שלא התפללה ערבית, דהוא אינו מחויב בדבר מדאורייתא, ואף דבברכת המצוות אם יצא מוציא, הא הטעם דכולם ערבים זה לזה כמ"ש (תוס') [רש"י] ראש השנה (דף כ"ט [ע"א ד"ה אע"פ]), והרי הרא"ש כתב בפ"ג דברכות [סוף סימן י"ג] דאשה אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה אלא למי שחייב מדרבנן. ובזה יש להסתפק, די"ל נשים אין ערבים בעד אחרים, אבל אנשים ערבים גם בעד הנשים. ע"ש. ולענ"ד דאין חילוק בין אנשים לנשים לענין ערבות, ולא מצינו בשום דוכתא דבנשים אין הדין דאם יצא מוציא, והרי גבי ינאי מלכא ומלכתא דכרוכי ריפתא [ברכות מח.] משמע דאם היה אוכל שמעון בן שטח כזית שפיר עבד, והא אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא האיך היה יכול להוציא בברכת המזון לאשת ינאי דהיא מחוייבת מדאורייתא ורבי שמעון בן שטח מדרבנן, והא ליכא ערבות, זולת שנאמר דנשים אין ערבים לאחרים אבל אנשים ערבים גם לנשים. א"כ עכ"פ נפשט ספקו דהגאון הנ"ל וכו'. עכ"ל. ולענ"ד י"ל דהא קאמר שם דשמעון בן שטח לגרמיה עביד, משום דאמר ר"י לעולם אין מוציא אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן, ומזה דייק הגרעק"א דאם היה אוכל כזית דגן שפיר עביד, והא האיך הוציא אשת ינאי דחייבת מדאורייתא והוא אינו מחויב רק מדרבנן וערבות ליכא. וזה אינו, דהא אז אם היה אוכל כזית דגן לא היה עביד לגרמיה, רק דהוי פשטינן האיבעיא דרבינא (ברכות דף כ' [ע"ב]), נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, והוי פשטינן משמעון בן שטח דנשים בברכת המזון דרבנן, וא"כ אף דליכא ערבות מוציאה שפיר. וז"פ. ואמנם אכתי יש לפשוט ספיקו של הדגול מרבבה משם, משום דצריך להבין, נהי דרבי שמעון בן שטח לגרמיה עביד ואין מי שמודה לו בזה, משום דבעינן שיאכל כזית דגן, מ"מ הרי צריך להבין טעמו של רבי שמעון בן שטח. ובפשיטי דר"ש בן שטח ס"ל דאף שלא אכל כזית דגן מ"מ הא אף שיצא מוציא, ורק דבעינן שיאכל כזית דגן משום שיהיה יכול לומר שאכלנו, או מדרבנן צריך לאכול משום דהאוכל הוא המברך וכמ"ש התוספות [ד"ה עד] ורא"ש [פ"ז סימן כ"א] שם בשם הירושלמי [ברכות פ"ג ה"ג], וס"ל לשמעון בן שטח דאף שלא אכל רק שתה הכוס יכול לומר שאכלנו, דשתיה בכלל אכילה [שבועות כב:], ועיין בתוספות ומהרש"א (שם), אבל העיקר משום דיצא מוציא ומשום ערבות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא האיך הוציא בברכת המזון אשת ינאי הא ליכא ערבות. ואף אי נשים בברכת המזון דרבנן, מ"מ הרי שמעון בן שטח שלא אכל רק שתה, אפילו מדרבנן אינו חייב בברכת המזון ורק דהוציאם משום ערבות, א"כ מוכח דהאנשים ערבים גם לנשים. וז"ב. ודו"ק. (אורח לחיים – זוודסקי – סק"ג)

קכ) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. כתב בדגול מרבבה שם, והיינו אם לא התפללה האשה ערבית. עיין בתשובות רע"א (סימן ז'). ועיין בספר לקט מהרי"ט ריש ברכות. (מגיני חיים)

קכא) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. הקשה בספר ישועות יעקב (מהגאון אב"ד מלבוב) (בסק"ב)[80], איך מוציאים נשים בקידוש היום, כיון שהם התפללו ערבית ואינם מחוייבים בקידוש רק מדרבנן, והנשים שאינם מתפללים ערבית מחוייבים מדאורייתא, האיך אתו דרבנן ומפיק דאורייתא. עכת"ד. ובאמת אין אני יודע מה הוא סח, דהא אפילו אם יצאו כבר יכולים להוציא אחרים, כמבואר בראש השנה (דף כ"ט ע"ב) בקידוש, וכן הלכתא בשו"ע סימן רע"ג [ס"ד], ובהלכות שופר סימן תקפ"ט [ס"ו בהג"ה], ובשאר מקומות, ואין אנו אומרים כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים וכו' רק אם אינו מחויב לעשות המצוה, אבל כהאי גוונא ודאי יכול להוציא. וק"ל. (דברי מאיר)

קכב) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. הפרי מגדים במשבצות (סימן ס"ו) [כאן סק"א] כתב בפשיטות דמוציאין את האשה אף אם לא התפללה. רק בסוף דבריו נראה שדעתו שרוצה לצדד דקידוש על היין הוי כמו דבר תורה, כיון דאיכא אסמכתא, ובאסמכתא חשובה כזו הא הוה כדבר תורה. ועיין ב"י סוף סימן (רמ"ג) [רמ"ד] שהביא בשם המכילתא [בא פרשה ט'] דאמירה לנכרי בשבת הוי דאורייתא מקרא ד"לא יעשה" [שמות י"ב, ט"ז], וכן בט"ז סימן (רע"ג) [רמ"ג סק"ג]. ועיין רמב"ן בפרשת בא על קרא דלא יעשה ורש"י שם. ולשון הפרי מגדים שכתב אסמכתא חשיבה כי הא, משמע שרוצה לכוין דשאני אסמכתא זו משאר אסמכתות, והוא פלא[81]. ודו"ק. (אהל ברוך)

קכג) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. כתב המג"א (סק"א) דבקידוש שאומר בתפלה יצא ידי חובה, שהכתוב אומר "זכור את יום השבת" [שמות כ', ח'] והרי זכר אותו בתפלה.

הערות וציונים

80. נדפס לעיל אות ק"ד. **81.** עיין להפמ"ג בפתיחה הכוללת אות כ' שחילק בסוגי האסמכתות ולפ"ד שם מיושב.

אוצר ההלכה

ע״ש. וכתב על זה הרב נהר שלום ז״ל [סק״ב][82], דלפ״ז מי שהתפלל ערבית אינו יכול להוציא ידי חובת קידוש למי שלא התפלל, דזה שהתפלל אינו חייב רק מדרבנן וזה שלא התפלל חייב מהתורה, ולא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא. ועדיין צ״ע. ע״ש. ומזה הוכיח מוה״ר הראב״ד רבי יוסף ברבי זצוק״ל, דנשים שלנו שאינן מתפללות מפני שאינן יודעות, והן חייבות בקידוש דבר תורה, והאיש כבר התפלל ויצא ידי חובת קידוש מן התורה ואינו מחוייב רק מדרבנן, אינו יכול להוציא אותן ידי חובתן, דלא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא. עכ״ד ז״ל. ומעלת מוה״ר הרה״ג עצו״ר רבי כלפון משה הכהן נר״ו, ההוא אמר דדברי הרב נהר שלום דחויים, דהגם דאינו חייב רק מדרבנן, מכל מקום נעשה שליח להוציא אחרים ידי חובתם, כדקי״ל [סימן תקפ״ט ס״ו] בתקיעת שופר דגם מי שיצא מוציא מתורת שליחות. ודברים של טעם הם. אך עיין להרב שערי תשובה או״ח סימן קפ״ד (סק״ד) [סק״ו], שכתב בשם הרב פרי חדש [שם], דמי שנסתפק אם בירך ברכת המזון או לא דקי״ל [שם ס״ד] דצריך לחזור ולברך, אינו יכול להוציא את מי שלא בירך בודאי, משום דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ע״ש. והקשה על זה מוה״ר רבי יוסף ברבי זצ״ל הנזכר, דאמאי אינו מוציא כדקי״ל גבי שופר דאע״פ שיצא מוציא מתורת שליחות. וצריך לזה ביאור. עכ״ד ז״ל. ועיין להרב ברכי יוסף ז״ל שם [סק״א] לחד תירוצא, שכתב דכוונת הפר״ח היא דמצוה לברך מי שחייב מדאורייתא ודאי. וגם בלאו הכי אין הנדון דומה לראיה, דברכת הנהנין שאני, וכדאמרינן בסוף פרק ראוהו בית דין [ראש השנה כט.], כל הברכות אע״פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, וכתב רש״י שם [ד״ה חוץ] דהוא הדין כל ברכות הנהנין, ופסקוה כל הפוסקים והטור וש״ע או״ח סימן (קס״ו) [קס״ז] סעיף כ׳. ע״ש. ומבואר שם להדיא דבקידוש של שבת אע״פ שכבר יצא יכול להוציא אחרים, וכל שכן אם לא יצא מדאורייתא רק מדרבנן דודאי יכול להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא. ויש לתמוה על הרב נהר שלום דאשתמטתיה לאחר המחילה רבה דברי הגמרא ופסקוה כל הפוסקים וכאמור.

ועוד יש לתמוה על הרב נהר שלום ז״ל במה שכתב דכיון דאינו חייב רק מדרבנן לא מפיק דאורייתא, דהא גם בברכת הנהנין גופה קי״ל דגם מי שלא אכל רק כזית דגן דלא מיחייב רק מדרבנן, מוציא גם למי שאכל כדי שביעה דחייב מדאורייתא, וכמבואר בסימן קצ״ז סעיף (ז׳) [ד׳]. ע״ש. והגם דהפר״ח הנזכר כתב בנדונו דאינו מוציא מטעם דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, כבר הרב ברכי יוסף יישב דבריו בשני אופנים. ע״ש. והגם דבברכות (דף כ׳ [ע״ב]) אמרינן דאי חיובא דנשים בברכת המזון מדרבנן אינן מוציאות אחרים ידי חובה דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, שאני התם דלאו בני חיובא כלל מדאורייתא נינהו, לא כן היכא שהוא בר חיובא רק דהשתא אינו מחוייב רק מדרבנן, מוציא שפיר גם למי שחיובו השתא מדאורייתא וכמ״ש הרב פני יהושע ז״ל שם בברכות (דף מ״ח ע״א ברש״י ד״ה עד וכו׳). ועיין להרב משמרות כהונה שם. וכן כתב הרא״ם ז״ל [בביאורו לסמ״ג הלכות מגילה דף כ״ג ע״ב אות ט׳], והביא דבריו הגאון מהר״י חזן ז״ל בספר חקרי לב חלק או״ח (סימן מ״ה). עש״ב. ועיין עוד להרא״ש שם דף כ׳ [פ״ג סוף סימן י״ג] שכתב דדוקא התם גבי נשים שאינן בכלל ערבות ולכך אינן מוציאות, אבל אנשים שישנם בכלל ערבות גם דחייבים רק מדרבנן מוציאים למי שחייב מדאורייתא. ע״ש. וא״כ בדבר שמחוייבות בו הנשים כמו האנשים, גם בברכת הנהנין יכול האיש להוציא את האשה גם היכא שהוא עצמו כבר יצא ידי חובה מדאורייתא ואינו מחוייב השתא רק מדרבנן, דדוקא אינהו לדידן דאינן בכלל ערבות אבל אנן לדידהו הוי שפיר בכלל ערבות. והרב מוצל מאש (סימן [י״ב]) נסתפק בזה, וכבר בא חכם הרב שונה הלכות (דף ט׳ ע״ב) ופשיט לה דאנן לדידהו הוי בכלל ערבות ושכן כתב מהרימ״ט [קידושין ע: ד״ה קשים]. ע״ש. ועוד דבמילי דשייכי בנשים כמו באנשים גם אינהו לדידן הוו בכל ערבות לדעת הרב זרע אברהם ז״ל [סימן י״ב] והביא דבריו הרב שונה הלכות שם. ע״ש. וא״כ בכהאי גוונא גם בברכת הנהנין יכול להוציא, וכל שכן כשאינו ברכת הנהנין וכמו בנ״ד. וכבר איפסיקא הלכתא בסוף פרק ראוהו ב״ד [ראש השנה שם] ופסקוה כל הפוסקים, דבקידוש גם מי שיצא כבר מוציא, וכל שכן הכא דלא יצא רק מדאורייתא ואכתי מדרבנן מחוייב לקדש על היין, דודאי יכול להוציא גם למי שחייב מדאורייתא וכנז״ל, ודלא כהרב נהר שלום ז״ל, ומינה נמי דיכול להוציא את הנשים. כנ״ל ברור. (שמחת כהן)

קכד) שם הואי׳ וחייבות מן התורה כמותם. הדגול מרבבה נסתפק אם האיש שכבר התפלל ויצא י״ח הקידוש מדאורייתא יוכל להוציא י״ח בקידוש על היין לאשה שלא התפללה שחיובא בקידוש הוא מן התורה. והגאון רעק״א [סק״ד] פשיט ליה שיוכל הבעל להוציאה י״ח אע״פ שהיא לא התפללה. וכן המנהג. ועיין בברכ״י (סימן קכ״ד [סק״ג]) דפשיט לספקא דהנודע ביהודה[83] כהגאון רעק״א. (נתיבי עם)

קכה) שם הואי׳ וחייבות מן התורה כמותם. כתב בדגול מרבבה, ואף שכל הברכות אף שיצא מוציא היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה וכו׳. לאשר חידש הצל״ח בברכות (דף מ״ח ע״א ד״ה ומדקטל וכו׳) שלא נכנסו ישראל בערבות על מצוות דרבנן, שעל דבר שאינו קצוב לא יחול ערבות, ולכן אך בתרי״ג מצות שמדאורייתא ערבו דקציבי, ולא על מה שעתידים היו החכמים לגזור. ע״ש. ואפילו לשיטת מהרש״ך [ח״ג סימן מ״ח דף נ״ז ע״ג] מובא במשנה למלך (מכירה פי״א הט״ז) שכשנשבע להיות ערב חל אפילו על דבר שאינו קצוב, הנה

הערות וציונים

82. נדפס לעיל אות ט״ז. **83.** היינו מחבר ספר דגול מרבבה.

אוצר ההלכה

במילי דרבנן לא חשוב מושבע ועומד מהר סיני, שלכן שבועה חלה, עיין יו"ד סימן רל"ט [ס"ו], א"כ צ"ע איך יכולים בכלל להוציא בברכות שכל עיקרם דרבנן ואין בהם ערבות, אם לא שנאמר שהערבות חל מטעם "לא תסור" שהוא מן התורה על כל הדרבנן, וכעין מה שכתב המהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק מ"ח), שנשים חייבות במצוות דרבנן אפילו שהזמן גרמא לפי שכל דרבנן הוי מלא תסור שזהו ל"ת, וכ"כ הגאון חיד"א בספר יעיר אוזן [מערכת הנו"ן אות ח'] בשם הר"ת. וצ"ע.

שם [בדגול מרבבה], ואני מסופק אם האשה אינה בכלל ערבות וכו'. יעוין באור החיים על התורה פרשת נצבים [דברים כ"ט, ט'] מה שכתב. ועיין בגמרא פסחים (דף ק"א רע"א) שהקשו לרב דאמר שיצא בקידוש בבהכנ"ס, למה ליה לקדושי בביתיה. ומשני, כדי להוציא בניו ובני ביתו. ואי נימא שאינו יכול להוציא את אשתו למה יקדש הוא, תקדש אשתו שהיא ודאי חייבת ותוציא שאר הבני בית, אלא מוכח שיוכל להוציא אותה. ומה שהעיר איך יוכל האיש שהתפלל ערבית שכבר יצא י"ח מן התורה, להוציא אשה שלא התפללה, נראה כיון שברכה על הדלקת הנר שבת הרי כבר קבלה שבת, ובכן שוב גם לדידה הוי הקידוש שעל הכוס דרבנן. אמנם בבתו הגדולה שעוד לא היתה לאיש צ"ע. (נפש חיה – מרגליות)

קכו) שם הואיל וחייבות מן התורה כמותם. הנשים מוציאות ידי חובת קידוש את האנשים, הואיל והן חייבות מן התורה במצות קידוש כמותם. והאיש שכבר התפלל ערבית, ויצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה, אף על פי כן מוציא ידי חובת קידוש את האשה שעדיין לא התפללה, משום שכל ישראל ערבים זה בזה, ומצד הערבות יכול להוציאה ידי חובה. ואף אשה שקיימה מצות קידוש על הכוס, יכולה להוציא ידי חובת קידוש את רעותה, דקי"ל כל ברכת המצוות אף על פי שיצא מוציא (ראש השנה כט.). מרן בש"ע (סימן רע"א סעיף ב'). והקשה הב"ח [אות ב'], דהא גבי מגילה הביא בשלחן ערוך (סימן תרפ"ט סעיף ב') יש אומרים שאין הנשים מוציאות את האנשים י"ח מקרא מגילה, ואילו כאן פסק כדברי הכל בו [סימן ל"א דף ל"ד ע"ג] בשם 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 שיש אומרים שאין הנשים מוציאות את האנשים, וקי"ל סתם ויש הלכה כסתם, ומרן עצמו אמר כן שדעתו תמיד לפסוק כסתם נגד י"א, וכמ"ש בשיורי ברכה (סימן ס"א). וא"כ דברי מרן הם שפה אחת ודברים אחדים. ושו"ר להחיד"א בברכי יוסף (סימן רע"א סק"א)[84] שתירץ כן דברי מרן. וראה עוד בקרבן נתנאל (פ"ק דמגילה סימן ד' אות מ'), ובמ"ש בחזון עובדיה (פורים, עמוד ס'). ואכמ"ל. ומעתה מה שסיים הב"ח, ולפע"ד העיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה, שהנשים אינן מוציאות אנשים י"ח, ושכ"כ מהרש"ל [בהגהותיו לטור סימן תרפ"ט]. לפי האמור ליתא, והעיקר כמ"ש מרן הש"ע, שהנשים מוציאות את האנשים י"ח קידוש. וכן כתבו האחרונים. וכן עיקר.

והנה בברכות (כ:) איבעיא לן נשים בברכת המזון חייבות מן התורה או מדרבנן, ונפקא מינה להוציא את האנשים ידי חובתם, אי אמרת דחייבות מדאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן, הוה ליה אינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. וכתב הרא"ש (פרק ג' דברכות סימן י"ג), ולא איפשיטא בעיין, הילכך נשים אין מוציאות אנשים ידי חובת ברכת המזון. והא דקיימא לן לקמן (מח.) שאם אכל כזית דגן שאינו חייב בברכת המזון אלא מדרבנן, אף על פי כן מוציא מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה. יש לומר דלא דמי, שהאיש אף על פי שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים בברכת המזון, משום דקי"ל כל ישראל ערבים זה לזה, אלא דמדרבנן אמרו שלא יברך ברכת המזון בלא הנאה, וכשאכל כזית שנתחייב על כל פנים מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה, שהרי ערב הוא בעבורם ומוטל עליו להצילם מעון ולפוטרם מן המצוות, אבל אשה אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן. ע"כ. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה שם [י"ב ריש ע"א] בשם רבינו יצחק. ע"ש. והדגול מרבבה (סימן רע"א) כתב על דברי הרא"ש הנ"ל, אני מסתפק במה שכתב הרא"ש שהאשה איננה בכלל ערבות, אם הכוונה שהיא איננה בכלל ערבות על האנשים, אבל האנשים שקבלו ערבות נתערבו גם בעד הנשים, ולפי זה אף על פי שהאיש יצא ידי חובת קידוש בתפלה מוציא את האשה שלא התפללה ערבית וחייבת בקידוש מן התורה, או שמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות, כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים, וממילא אם יצא האיש ידי חובת קידוש, אינו מוציא את האשה, דהא דקיימא לן בראש השנה (כט.) כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, פירש רש"י שם, משום שכל ישראל ערבים זה לזה, וזה לא שייך בנשים שאינן בכלל ערבות. ע"כ. ובספרו צל"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. וכן כתב הישועות יעקב (סימן קפ"ו סק"ב). ע"ש. וכן כתב בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סימן י"ד דף ו' רע"ד). ע"ש. וכיוצא בזה כתב בספר מוצל מאש (סימן י"ב), 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 מצוות יש לכהנים שאינן בישראל, היתכן לומר שבאותן מצוות אין ישראל ערבים בשביל הכהנים. אלא ודאי שעיקר החילוק הוא בין אנשים לנשים. ע"ש.

---

84. נדפס לעיל אות ק"ג.

אוצר ההלכה

אולם בשו״ת הגאון רבי עקיבא איגר (סימן ז׳) כתב על דברי הדגול מרבבה הנ״ל, שנראה שיש לחלק בין אם יצא מוציא, ובין אם אינו מחוייב בעצם המצוה, שערבות היא רק במי שמחוייב במצוה, ולכן אף אם כבר יצא מוציא אחרים, אבל כשאינו חייב במצוה כלל, כגון לפי הצד שהנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, אינן בכלל ערבות על מצות ברכת המזון, אבל במצוה שהנשים חייבות בה, כגון קידוש, גם הן בכלל ערבות, ושייך בהן הדין שאם יצא מוציא. ונראה ראיה לזה מדקיימא לן במגילה (יט:), למאן דאמר 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 קיימא לן בראש השנה (כט.) שחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת מצות תקיעת שופר, מפני שעיקר המצוה בשמיעה, לכן אינו מחוייב בתקיעת שופר. וקשה דמאי שנא מדקיימא לן אם יצא מוציא, ובזה לא שייך תירוץ 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. וכן כתב עוד הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו (למגילה פרק ב׳ משנה ד׳ אות י״ט), ובחידושיו (לאורח חיים סימן רע״א במגן אברהם סק״ב). ע״ש. וכן כתב הגאון רבי חיים אבולעפייא בספר עץ החיים (פרשת קרח דף פ״ו 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״ [דברים כ״ט, ט׳-י״א], הרי שגם הנשים היו בכלל ערבות. ובעבודה זרה (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, וכדאיתא בשבועות (דף ל״ט סע״א), ״וכשלו איש באחיו״ [ויקרא כ״ו, ל״ז], מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה, ומוקמינן לה התם כשיש בידם למחות ולא מיחו. ותירץ המהר״ם גלאנטי, שהנשים בכלל ערבות במצוות לא תעשה, וכן במצוות עשה שחייבות בהן, מה שאין כן במצות ברכת המזון, אם תמצא לומר שפטורות מן התורה, אינן ערבות במצוות שאין חייבות בהן. ע״כ. (וכן כתב בספר קול יעקב שאול דף י״ז ע״ד בשם המפרשים). 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. וכדברים האלה הביא הגאון רבי יעקב אלגאזי בספר שמע יעקב פרשת ויצא (דף כ״ט סע״ג), על דברי הרא״ש ברכות הנ״ל, וזו לשונו: ואני שמעתי מפה קדוש הגאון רבי חיים אבולעפייא 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 ז״ל, דאין הכי נמי דבמידי דמחייבי בה הנשים, ובדבר שהשוה הכתוב אשה לאיש, ודאי שאף היא בכלל ערבות, ורק לגבי מצוות שפטורות מהן אינן בכלל ערבות. אך הגאון רבי יעקב אלגאזי שם טען על זה, שאם הדבר תלוי במי שמחוייב במצוה או לא, אם כן ישראל יהיו פטורים מדין ערבות על כהנים שעוברים על מצות כהונה, לפיכך נראה שהחילוק הוא בין אנשים לנשים בלבד. וכן כתב המוצל מאש (סימן י״ב) הנ״ל. ע״ש. וכן העלה הגאון רבי יעקב בן נאים בשו״ת זרע יעקב (בקונטרס ישועות יעקב פרשת חיי שרה דף ט״ו ע״ב), שהנשים אינן בתורת ערבות לאנשים כלל, ואפילו במצוות 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 בחדושי הריטב״א (בבא מציעא נט.), שאשתו בכלל עמיתך. גם בשו״ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן כ״ט) בד״ה וחלום, הביא דברי מר זקנו הגאון מהר״ר עקיבא איגר הנ״ל, 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 ידי חובה, התם היינו טעמא משום דשאני חרש שאינו יכול להשמיע לאזניו, שהוא לאו בר קריאה כלל כדרך שצריך לקרוא למצוה, ואינו בר קיום המצוה כלל, שהרי אי אפשר לקיימה מפני חרשותו, מה שאין כן 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 ידי חובתם. ע״ש. וכן כתב עוד הכתב סופר (בסימן ס״ב) בד״ה וחזיתי. ע״ש.

ולכאורה יש מקום להעיר בזה ממה שכתבו התוספות (ברכות כ:) בד״ה נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, פירש הקונטרס משום דכתיב ״על הארץ הטובה אשר נתן לך״ [שם ח׳, י״א], ונשים לא נטלו חלק בארץ. ותימה שאם כן כהנים ולוים תיבעי לך אם מוציאים את אחרים ידי חובת ברכת המזון, שגם הם לא נטלו חלק בארץ. אלא יש לומר 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 התוספות מכהנים ולוים, הרי הם בכלל ערבות, וממילא יכולים להוציא אחרים ידי חובת ברכת המזון מטעם ערבות. אלא מוכח מדברי התוספות שכל שאינו מחוייב במצוה לא נכנס בכלל ערבות במצוה ההיא, ולכן אין חילוק בין כהנים ולוים לבין נשים בברכת המזון לפי טעמו של רש״י. וראיתי בספר מקום שמואל (בשער התירוצים דף ל״א ע״ג), בשם הגאון בעל בית שמואל, שעמד בזה על דברי התוספות על פי דברי הרא״ש הנ״ל, שא״כ מאי קושיא מכהנים ולוים, הרי על כל פנים ישנם בתורת ערבות, וממילא יכולים להוציא אחרים ידי חובה מתורת ערבות. ע״ש. וכן כתב הגאון 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 בברכת המזון רק מדרבנן אינן יכולים להוציא אחרים י״ח, משא״כ כהנים ולוים שישנם בתורת ערבות. ע״ש. והגאון מהר״ר דוד פארדו בשו״ת מכתם לדוד

אוצר ההלכה

(חאו"ח סימן ט"ז, דף כ"ח ע"ג) הביא קושית התוספות 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 מן התורה מברכת המזון, מ"מ יכולים להוציא אחרים י"ח הואיל ובכלל ערבות הם, והספק של הגמרא אינו אלא לגבי נשים שאינן בכלל ערבות. ואין לומר שמה שכתב הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות, היינו במצוות שפטורות מהן, אבל במצוות שחייבות בהן, גם הנשים בכלל ערבות, ואשר לפ"ז יוצא שגם כהנים ולוים את"ל שפטורים הם מברכת המזון מה"ת, גם הם אינם בכלל ערבות, זה אינו, שבודאי לא משמע כן מדברי הרא"ש, אלא שהנשים אינן בכלל ערבות כלל בשום מצוה, ואפילו במצוות לא תעשה, וכן מבואר בספר מוצל מאש (סימן י"ב) שכתב, שכך גזרה חכמתו יתברך שהנשים אינן ערבות על האנשים גם במ"ע שאין הזמן גרמא, וכן במצוות ל"ת. ומיהו עכ"פ מדברי התוספות 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, יש לומר דשאני גרים שהם זכרים, ושם זכרים נטלו חלק בארץ. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ חלק א' (סימן קס"ט), ובפירושו לברכות (כ: עמוד ק"כ). ע"ש. והוא הדין שיש לתרץ כן לגבי כהנים ולוים. [ומה שלא הקשה הרשב"א מכהנים ולוים, י"ל משום שהכהנים והלוים היה להם ערי מגרש, ומשום הכי ס"ל לר' יוסי (בסוף מעשר שני) שמתודים 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 כ"א), שאף הכהנים נטלו חלק בארץ מאת כל שבטי ישראל. ע"ש. וכן פסק הרמב"ם (בסוף הלכות מעשר שני). וכמו כן פסק הרמב"ם (בפ"ד מהלכות ביכורים ה"ג). ע"ש. וע"ע בחדושי הרמב"ן (בבא בתרא פא.) שכתב, ויש שואלים היאך הגרים מוציאים את הרבים יד חובת בהמ"ז, והרי לא נטלו חלק בארץ, ואינם חייבים אלא מדרבנן, וכדאמרינן בברכות (כ:) לגבי נשים, וא"ת אין הכי נמי שאינם מוציאים י"ח, א"כ גם כהנים לא יוציאו אחרים, ורב חסדא כהן היה והוציא אחרים ידי חובת ברכת המזון (ברכות מט.). ונראה דהיינו טעמא משום דקי"ל כר' יוסי, ור"מ נמי אפשר דס"ל שאין ברכת המזון תלויה בנחלת הארץ וכו'. ע"ש. וכן מצאתי להגאון הצל"ח (ברכות כ:) שכתב ליישב כן דברי הרשב"א. וע"ע בשו"ת מקום שמואל (בשער התירוצים דף ל"א ע"ג). ובספר לשון למודים (סימן ק"א), ובחדושי הרש"ש ברכות (דף כ:). ובספר בתי כנסיות בדרשותיו (דף כ"ח ע"ד והלאה). וע"ע בתוספות ר' יהודה שירליאון, ובתוספות הרא"ש, ברכות (כ:). ודו"ק]. ועיין בצל"ח (ברכות כ:) שכתב, דלפי מ"ש התוספות (קידושין ע:) שהגרים אינן בכלל ערבות, כדמוכח בסוטה (לז:) שהיו לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים בריתות, שכולם נתערבו זה בזה, ומדלא חשיב גרים, שהרי הרבה ערב רב היו שם, אלמא שלא נתערבו מן הגרים, לפ"ז נראה שגם כהנים ולוים אינן בכלל ערבות, שהרי המספר הנ"ל אינו כולל שבט לוי. ע"ש. אבל הרב פנים מאירות חלק א' (סימן ס"ו) כתב, שאף הגרים בכלל ערבות, ואין ראיה ממה שלא הוזכרו במנין הערבים בגמרא (סוטה לז:), שאם כן 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. וכ"כ בשו"ת זרע אברהם יצחקי (סימן י"א דף י"ט ע"ד). ע"ש. וע"ע בספר דעת תורה (או"ח סימן רע"א, ויו"ד סימן נ"ז ס"ק נ"ד). ובשו"ת הרי בשמים ח"א (סימן כ"ח). ע"ש. והלום ראיתי בספר לשון למודים (סימן ק"א) שג"כ עמד ע"ד התוספות הנ"ל שהרי הכהנים ולוים בכלל ערבות וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק או"ח סימן ז', דף י"ג ע"ב והלאה). ובספר בית יצחק על מסכת מגילה (דף י"ג ע"ד). ע"ש. ואעיקרא י"ל בכוונת קושית התוספות, שבכהנים ולוים יש לומר נפקא מינה אחרת, דהיינו אם נסתפקו אם בירכו ברכת המזון או לא בירכו, שאם הנשים והכהנים והלוים חייבים בברכת המזון מן התורה, חייבים לחזור ולברך מספק, ואם לאו אינם חוזרים. וראה בשו"ת הר צבי (חאו"ח ח"ב סוף סימן קכ"ב). ולא זכר שר מהאחרונים הנ"ל. [ושוב ראיתי הלום בשו"ת דברי שמואל ארדיטי (חאו"ח סימן ז') תשובה ארוכה מאר"ש מדה, ושם (דף כ"ד ע"א) העלה, שאע"פ שאנו אחר התפלה חייבים בקידוש רק מדרבנן, והנשים שלא התפללו חייבות הן מן התורה, 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. וכ"כ בשו"ת חלק לוי (חאו"ח סימן פ"ט). ע"ש].

ובהיותי בזה חזות קשה הוגד לי כי ראיתי להגאון רבי אברהם יצחקי בשו"ת זרע אברהם (חלק או"ח סימן י"א, דף י"ט סע"ד), שעמד על דברי הרא"ש ורבינו יונה הנ"ל, שכתבו שהנשים אינן בכלל ערבות, מההיא דעבודה זרה (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 מצוות לא תעשה, וכדאמרינן (קידושין לה.) שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, גם הנשים בכלל ערבות כמו האנשים. תדע שהרי אמרו בברכות (כ:) שאם הנשים חייבות בברכת המזון מן התורה, יכולות להוציא אחרים ידי חובתם, ואם איתא שגם בדבר שמחוייבות בו אינן בכלל ערבות, אם כן היאך יכולות להוציא אחרים ידי חובה, והרי אפילו איש באיש שיכול להוציא את חבירו ידי חובה, הטעם משום שכל ישראל ערבים זה לזה, ועליו

אוצר ההלכה

להצילו מן העון ולפוטרו מן המצוות, אם כן הנשים שאינן בכלל ערבות, אפילו אם תמצא לומר שחייבות בברכת המזון מן התורה, איך יוכלו להוציא אחרים ידי חובת בהמ״ז. אלא ודאי שמוכרח הדבר דבמידי דאיתנהו ושייכי בהו, הנשים כאנשים לכל דבר, ומוציאות הרבים ידי חובה. ולכן נענשה אשתו של רבי חנינא בן תרדיון משום דהוי מילתא דשייכא בה. עכת״ד. ונוראות נפלאתי על דבריו בזה, שבאמת לא הוצרכנו לטעם ערבות אלא באופן שכבר יצא ידי חובת המצוה, ובא להוציא את חבירו, ואז שפיר אמרינן הואיל וכל ישראל ערבים זה בזה, יכול להוציאו, אבל אם עדיין הוא מחוייב במצוה פשיטא שיכול להוציא את חבירו מדין שומע כעונה, כיון שגם הוא בר חיובא כמוהו. והכי מוכח להדיא מהגמרא בראש השנה (דף כ״ט סע״א), כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ופירש רש״י, חוץ מברכת הלחם והיין וכן שאר ברכת פירות ובשמים שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינן חובה על האדם, לא לתהני ולא לבריך. ע״כ. הרי שאף על פי שאין כאן ערבות, בכל זאת אם לא יצא מוציא. ואם כן הדבר פשוט שאם תמצא לומר שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה, בודאי שכל עוד לא יצאו ידי חובה, יכולות להוציא אחרים ידי חובתם מדין שומע כעונה, ואין צורך לדין ערבות. ומההיא דאשתו של רבי חנינא בן תרדיון שנענשה על שלא מיחתה, אין ראיה, שיש לומר כמו שכתב בשו״ת זרע יעקב הנ״ל, שאשה עם בעלה חשיבא בכלל ערבות. וכן כתב בשו״ת סמא דחיי (חלק אורח חיים סימן י״ד דף ט׳ סע״א). ע״ש. וכן כתב עוד בספר ברכות המים (אורח חיים סימן קפ״ו, דף י״ג סע״ד), שכיון שהאשה חולקת עם בעלה במצוות, וכמו שאמרו בסוטה (כא.) דפלגן בהדייהו, ובודאי שדבר זה הוא בין בשכר בין בעונש, והוי כשותפים שלוו, ששניהם חייבים לפרוע. ואין להקשות שאם כן גם בברכת המזון תוכל האשה לברך לבעלה ולהוציאו ידי חובה, זה אינו, שאין כאן ערבות לפרוע הכל, אלא כדין שותף שפורע חצי בלבד. ע״ש. וראה עוד במ״ש בשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (חאו״ח סימן ז׳ דף ט״ו ע״ג). ע״ש. [ועיין בשו״ת הלכות קטנות חלק א׳ (סימן קל״ב), שעל פי דבריו יש ליישב הקושיא מההיא דאשתו של רבי חנינא בן תרדיון. ועיין עוד בספר אשד הנחלים (דף ס״ב רע״ד), ובספר ברית יעקב פיתוסי (דף ע״ו סע״ג). ודו״ק.]. ושוב ראיתי בספר צרור החיים (פרק ה׳ מהלכות ברכות דף כ״ו סע״א) שהעיר בקצרה על דברי הזרע אברהם הנ״ל, דלא קשה מידי, שכל שהחיוב שוה בכולם אין אנו צריכים לטעם ערבות, ושפיר יכולות להוציא את אחרים ידי חובתם. וכן כתב עוד בספרו שו״ת סמא דחיי (חלק אורח חיים סימן י״ד, דף ח׳ סע״ד). ע״ש. וגם הלום מצאתי ראיתי להגאון בעל דברי אמת בזכרונותיו (עמוד קס״ז) שהשיג בזה על הרב זרע אברהם הנ״ל, דאשתמיטתיה הסוגיא דראש השנה (דף כ״ט סע״א). ע״ש. וכן מצאתי עוד להגאון החקרי לב (חלק אורח חיים סימן מ״ח, דף פ״ג ע״א) ולהגאון רבי שלמה שלם בספר שונה הלכות (דף ט׳ ע״ג), שגם כן השיגו על דברי הרב זרע אברהם בזה. ע״ש. [וע״ע בספר איש אמונים דרוש ט״ו לשבת כלה דף ס״ה ע״א]. ומכאן תשובה גם למה שכתב הגאון אמרי בינה (בדיני שבת סימן י״א, דף כ׳ סע״א), שמהגמרא ברכות (כ:) שאמרו שאם חיוב הנשים בברכת המזון מדאורייתא, מוציאות את האנשים ידי חובתם, מבואר שאין הדבר תלוי בערבות וכו׳. ע״ש. וזה אינו, וכמו שנתבאר. ועיין עוד להגר״ח ביז״ה בספר חיים עד העולם (בדרוש ד׳ לשבת זכור דף ק״י ע״ד). ע״ש.

והנה המהרימ״ט בחידושיו לקידושין (ע: [ד״ה קשים]) העיר על מה שכתבו התוספות שם, שישראל לא נעשו ערבים על הגרים, וכמו שאמרו בסוטה (לז:), נמצא שלכל אחד מישראל, שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק״נ בריתות שכולם נתערבו זה בזה, אלמא שלא נתערבו על הגרים, שהרי הרבה ערב רב היו שם. (ועיין עוד 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 פרק ג׳ דברכות (כ:) במה שכתב שאין הנשים בכלל ערבות, היינו שהנשים אינן ערבות על האנשים, אבל האנשים ערבים עליהן, וכמו שצידד מתחלה הדגול מרבבה (סימן רע״א) בכוונת הרא״ש. וכן היה חושב לומר בהשקפה ראשונה הרב מוצל מאש (סימן י״ב). ע״ש. ולדעת המהרימ״ט כן הוא לקושטא דמילתא. וכן ראיתי לרבינו חיים בן עטר באור החיים (ריש פרשת נצבים), שהכתוב סידר בפסוק בפני עצמו ״טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך״, כי הנזכרים 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 דסבירא ליה שאף שאין הנשים בכלל ערבות לאנשים, מכל מקום האנשים בכלל ערבות לנשים. וכן כתב בספר לשון ערומים (בלשונות הרא״ם דף כ״ט ע״ד). ע״ש. וכן כתב בחדושי הגאון רבי עקיבא איגר לאורח חיים (סימן רע״א) לחד תירוצא. וכן כתב בספר מנחת ביכורים בשם הגאון מהר״י הכהן, הובא בספר מכתב לחזקיהו בחידושיו לביצה (ל.). וכן כתב בספר מטה אהרן חלק ב׳ (דף קע״א ע״ב). ע״ש. אמנם בשו״ת זרע אברהם (חאו״ח סימן י״א דף י״ט סע״ג), הביא מה שכתב המהרימ״ט שם דאטו טף ונשים לאו בכלל ערבות הם, וכתב, עמו הסליחה, שבודאי אשתמיטתיה לשון הרא״ש פרק ג׳ דברכות דנשים לאו בכלל ערבות הן, וטף נמי פשיטא דלאו בכלל ערבות נינהו. ע״ש. ולק״מ, שנראה שהדבר ברור שהמהרימ״ט מפרש את דברי הרא״ש כאמור, שהנשים אינן ערבות לאנשים, אבל האנשים בכלל ערבות גם לנשים, וכן הוא הדין לטף. ושוב ראיתי בספר פרי האדמה חלק ד׳ (דף ל״ח סע״א), שהעיר כן על קושית הרב זרע אברהם. וכן השיג הגאון מהר״ש שלם בספר שונה הלכות (דף ט׳ ע״ב) על דברי הרב זרע אברהם.

אוצר ההלכה

ע״ש. וכן כתבו מרן החיד״א בברכי יוסף אורח חיים (סימן קכ״ד סק״ג, בדפו״ח דף כ״ט סע״ד), והגאון חקרי לב (חלק אורח חיים סימן מ״ח, דף פ״א רע״ד). ע״ש. (גם מה שהקשה עוד הרב זרע אברהם על דברי המהרימ״ט ביתר דבריו, עיין ברכי יוסף שם, ובספר פרי האדמה, ובספר אשד הנחלים דף ס״ב ע״ד. ע״ש). והנה בספר צרור החיים (בפרק ה׳ מהלכות ברכות דף כ״ו ע״ב) 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, וכמו שכתב מהרימ״ט. ע״ש. וכן כתב להקשות בספר אשד הנחלים (דף ס״ב ע״ג). והניח בצ״ע. אולם החקרי לב (סימן מ״ח) 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 דהא קרא לא מיירי בדין ערבות). ועיין עוד בספר לשון ערומים (בלשונות הרא״ם דף כ״ט ע״ד) הנ״ל, ובספר פתח הדביר חלק ב׳ (סימן נ״ה דף ט״ו ע״ג). ע״ש.

ועינא דשפיר חזי להפרי מגדים משבצות זהב (סימן רע״א סק״א) שכתב, יש לראות, שמכיון שהנשים אין מתפללות ערבית, דלא קבלוה חובה עלייהו, אם כן איך האנשים שהתפללו כבר ערבית מוציאים אותן ידי חובת קידוש, הא לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. אך זה טעות, שאף על פי שיצא לגמרי מוציא מטעם ערבות ואפילו לנשים. ע״כ. וכן כתב עוד הפרי מגדים משבצות זהב (סימן תפ״ט סק״ב), שאחר שהביא מה שכתב הרא״ש (ברכות כ:) דנשים לאו בכלל ערבות, כתב שכוונת הרא״ש היא לפי הצד שאינן מחוייבות בברכת המזון מן התורה, משום הכי לא שייכא ערבות גבייהו כיון שאינן מחוייבות במצוה זו, הילכך אינן יכולות להוציא את אחרים ידי חובתם. אבל בקידוש שחייבות בו מן התורה אין הכי נמי שמוציאות אנשים ידי חובה כיון דשייכי בערבות של מצוה זו. והוא הדין 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 ידי חובה, דהא דקיימא לן אף על פי שיצא מוציא, זהו מטעם ערבות, ולא שייכי ערבות לגבי נשים, והא דאמרינן בברכות (כ:) שאינן מוציאות אחרים ידי חובת ברכת המזון, היינו לפי הצד שאינן מחוייבות בברכת המזון מן התורה, ואין להוכיח מזה לענין קידוש שנשים חייבות בו דבר תורה. ע״כ. וכיוצא בזה כתב עוד בתיבת גומא (ריש פרשת נצבים). ע״ש. ומוכח שדעתו נוטה לדעת הגאון רבי עקיבא איגר שבכל מצוה שהנשים מחוייבות, ישנן בכלל ערבות, ואמרינן בהו אף על פי שיצא מוציא. וכן כתב בשו״ת זרע אברהם (סימן י״א, דף י״ט סוף ע״ד), וכן״ל. (ועיין עוד להפרי מגדים בפתיחה כוללת החלק השני אות ט״ז, ובסימן נ״ג אשל אברהם ס״ק י״ט). וכן מצאתי להגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק חלק א׳ (חלק אבן העזר סימן א׳ אות י״ד), שהסכים גם כן לדברי הגאון רבי עקיבא איגר (בתשובה סימן ז׳), שלא נתכוון הרא״ש (ברכות כ:) במה שכתב 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 התוספות (ברכות כ:) שהקשו אם כן כהנים ולוים נמי, משמע דלא סבירא להו כהרא״ש שמחלק בין נשים שלא נתערבו וכו׳. ע״ש. וכן מצאתי עוד בשו״ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן תל״ט, וחלק יורה דעה סוף סימן שנ״ב) שהסכים גם כן לשיטת הגאון רבי עקיבא איגר הנ״ל. ע״ש וכן כתבו בשו״ת חתן סופר (סימן קכ״ט), ובשו״ת ערוגת הבושם (חלק אורח חיים סימן ס״א), ובשו״ת בנין שלמה (סימן י״ג), ובשו״ת קרן לדוד (סוף סימן קס״א). ע״ש. גם אנכי הרואה למרן החיד״א בספר מראית העין (בחידושיו לעבודה זרה יז: דף נ״ז רע״ג) שכתב להוכיח מענין אשתו של רבי חנינא בן תרדיון, שבמצוות שהנשים שייכות בהן, ישנן בכלל ערבות על האנשים, ומה שכתבו רבינו יונה והרא״ש פרק ג׳ דברכות שהנשים אינן בכלל ערבות, היינו במצוות דלא שייכי בהו, ומכאן קשה על הגאון דגול מרבבה (סימן רע״א) 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. וכן כתב עוד בספרו ברכי יוסף אורח חיים (סימן קכ״ד סק״ג), שאף הרא״ש ורבינו יונה ז״ל מודים שהאנשים יש להם ערבות על הנשים. ע״ש. וכן כתב בספרו נחל קדומים (ריש פרשת נצבים). ע״ש. גם בספרו טוב עין (סימן י״ח אות נ״ד) הביא מה שצידד הדגול מרבבה בכוונת הרא״ש פרק ג׳ דברכות (כ:), אם על כל פנים האנשים ערבים על הנשים, ולכן יכולים להוציא הנשים שלא התפללו ידי חובת קידוש או לא, וכתב על זה, שהמסתכל יפה בדברי המהרימ״ט (קידושין ע:), והרב זרע אברהם (סימן י״א), יראה שאין כאן ספק, ושפיר יכולים האנשים שהתפללו ערבית להוציא הנשים שלא התפללו ידי חובת קידוש. ע״כ. וכן כתב הגאון רבי יהודה נג׳אר בספר מועדי ה׳ (דף צ״ג ע״א), שבכל מצוה שהנשים חייבות בה, שפיר איתנהו בתורת ערבות, לפיכך אנשים שהתפללו ערבית יכולים להוציא הנשים שלא התפללו ידי חובת קידוש, כיון שמעיקרא דדינא גם הנשים חייבות בקידוש דבר תורה, ותרוייהו דאורייתא נינהו. ושו״ר בברכי יוסף (סימן קכ״ד) שכתב 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. וכן כתב בספר תהלה לדוד (סימן קפ״ו), שהדבר ברור בכוונת הרא״ש שדוקא במצוה שאינה מחוייבת אינה בכלל ערבות וכו׳. ע״ש. וכן כתב הגאון רבי אברהם שאג בשו״ת אהל אברהם (סימן א׳) בד״ה ואמנם, שגם הרא״ש מודה שבמצוות שהנשים מחוייבות ונצטוו עליהן, הרי הן בכלל ערבות. ואפילו אם יצא האיש ידי חובתו מוציא אותן ידי חובה. ע״ש. וכן כתב הגאון רבי יחיאל מיכל אפשטיין בספר ערוך השלחן (סימן רע״א סק״ו), שדברי הדגול מרבבה בזה תמוהים, שאם כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל

אוצר ההלכה

משפחות ישראל, שבעל הבית מקדש ומוציא את אשתו ובנותיו וכלותיו אף על פי שלא התפללו ערבית, ומה שכתב הרא״ש שהנשים אינן בכלל ערבות, זהו דוקא במצוות שאין לנשים שייכות בהן, אבל במה שהנשים מחוייבות כגון קידוש, שוה היא לגמרי כאיש. וכן כתב הגאון רבי עקיבא איגר. עכת״ד.

גם הלום ראיתי להגאון השפת אמת בחידושיו לפסחים (דף קא.) בהגהה, שכתב להקשות על מה שכתב הדגול מרבבה לצדד, דלא אמרינן אף על פי שיצא מוציא אלא רק להוציא אנשים, אבל לא להוציא נשים, כיון שאינן בכלל ערבות. וכן כתב בספרו הצל״ח בפשיטות, והרי מבואר בגמרא שם אליבא דרב שאף על פי שיצא ידי חובת קידוש בבית הכנסת חוזר ומקדש בביתו להוציא בניו ובני ביתו ידי חובת קידוש. והרי אשתו היא בכלל בני ביתו, כמו שכתב רש״י בברכות (כד.). [ועיין להפרי חדש (סימן רצ״ד) שהביא ראיה לזה מהירושלמי (רפ״ג דמעשרות), דמוכח להדיא דאשתו הויא בכלל בני ביתו. ועיין בספר לשון למודים (סימן קנ״ג). וע״ע בברכי יוסף (סימן ע״ג סק״א), ובפתח עינים (רפ״ג דמעשרות), ובספר יעיר אזן (מערכת ב׳ אות ט׳). ע״ש]. וכן משמע במתניתין דחלה (פרק ד׳ משנה א׳), וכמו שכתב הר״ש שם. וכן כתב בשו״ת מהר״ם חלאווה (עמוד י״ט-כ׳). אלמא דאף לגבי הנשים אמרינן שאע״פ שיצא מוציא. ובעל כרחך צריך לומר כדברי הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו למגילה (פרק ב׳), שבמצוות שהנשים חייבות בהן גם הן בכלל ערבות, ושייך בהו דינא שאם יצא מוציא. אי נמי יש לומר כמו שכתב הגאון אור החיים (ריש פרשת נצבים), שאף שהנשים אינן ערבות לאנשים, האנשים ערבים לנשים. עכת״ד. (וכן כתב בספר בית יצחק על מגילה ד. דף י״ב ע״א. ועיין בספר עט סופר כרך ב׳ בסוה״ס (דף פ״ו ע״ב). ובשו״ת ציץ הקודש סימן כ״ט אות ה׳). וכיוצא בזה יש להעיר ממה שכתב בחידושים מהריטב״א (פסחים נד.), דמהא דאמרינן רבי חוזר וסודרן על הכוס להוציא בניו ובני ביתו, מוכח שהנשים חייבות בהבדלה, שבודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום. ע״כ. וכן כתב הפרי חדש בליקוטיו לאורח חיים (סימן רצ״ו). ועיין במה שכתבתי בשו״ת יביע אומר חלק ד׳ (חלק אורח חיים סימן כ״ג אות ו׳ ואות י״א), שכן כתבו כמה אחרונים. ע״ש. ומוכח שאף על פי שיצא מוציא בברכות שחוזר וסודרן על הכוס להוציא אשתו ובני ביתו, שישנן בכלל ערבות. ושוב ראיתי שכן הוכיח במישור בשו״ת מהרש״א אלפנדארי (חאו״ח סימן ו׳, דף כ׳ סוף ע״א), ושכן נראה ברור שהאנשים ישנם בכלל ערבות לנשים, אף להרא״ש ורבינו יונה, וכמו שכתב המהרימ״ט. וע״ש שהאריך בזה. גם בשו״ת פסקי הלכה (בדף ל״ה סע״ב) כתב, שמצא כתוב בכתב יד קדשו של הגאון בעל החדושי 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 בברכת המזון, כיון שאינה חייבת בברכת המזון מן התורה, ולא דמי לאיש שלא אכל כדי שביעה, דקרינן ביה מחוייב בדבר מן התורה, ופשוט לענ״ד שבאותן מצות שהנשים חייבות דינן ככל ישראל. ע״כ. וכן כתב בספר חסדי יהונתן (דף י״ח ע״א) בהגהות וחידושים שם. ע״ש. ועיין בשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן ח׳ דף ל׳ ע״ב), שאף שכתב על דברי הגאון רבי עקיבא איגר בכוונת הרא״ש שבמצוה שמחוייבות בה, כגון קידוש היום, גם הנשים ישנן בכלל ערבות, שאין זה מוכרח, מכל מקום חזר להסכים לדברי המהרימ״ט שאף שהנשים אינן ערבות על האנשים, מכל מקום האנשים ערבים על הנשים. וכן פסק במסקנתו (שם אות ד׳), שאף אשה שלא התפללה יכול האיש שכבר התפלל להוציאה ידי חובת קידוש. ע״ש. ועיין להגאון רבי שמעון סופר בשו״ת מכתב סופר (חאו״ח סימן ז׳, דף י״א ע״ג) שכתב, ומה שהתפלא עלי על מה שהחזקתי במעוז ונקיטנא באופן מוחלט כדברי אדוני א״ז מאור הגולה בתשובת רבי עקיבא איגר (סימן ז׳) בכוונת הרא״ש שאשה אינה בכלל ערבות, דלאו דוקא אשה קאמר, אלא הוא הדין איש במצוה שאינו מחוייב בה, ובמצוה שהאשה מחוייבת בה גם היא בכלל ערבות, והוכיח כן ממגילה (דף יח:) וראש השנה (כט.), ותמהת עלי שהרי מר אחי הגאון בשו״ת כתב סופר (חאו״ח סימן כ״ט) דחה הראיות הנ״ל וכו׳, הנה עתה עיינתי בתשובת מר אחי הגאון הכתב סופר הנ״ל, שכתב לדחות ראית הגרע״א. ובאמת שסברת אא״ז הגאון רבי עקיבא איגר נכונה היא, ולא נגע ולא פגע חץ שנון להזיזו 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. ועיין בשו״ת אהל אברהם שאג (סימן ב׳), ובשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (סימן ז׳, דף כ״א ע״ב, בד״ה ואחר, והלאה). ודו״ק. [ועיין עוד להגאון מהרש״ם בגילוי דעת על הלכות טריפות (סימן נ״ז ס״ק נ״ג-נ״ד), ובמה שכתב עליו בדרכי תשובה (שם ס״ק רי״ג), ובשו״ת בית יצחק (חלק או״ח סימן י״ח אות ח׳) ד״ה ודע, ובשו״ת אפרקסתא דעניא (סימן מ׳ אות ב׳). ע״ש].

אמנם הגאון חקרי לב (חלק אורח חיים סימן מ״ח) 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, דסבירא ליה שאין לנשים על האנשים ולא לאנשים על הנשים שום ערבות כלל, אפילו במצוות שהנשים חייבות בהן, ושכן הפשט בדברי הרא״ש ורבינו יונה, ולכן זאת הלכה העלה שבכל המצוות אם יצא האיש ידי חובתו אינו מוציא את האשה ידי חובתה, כיון שאין הנשים בתורת ערבות כלל. ע״ש. ולפי האמור לעיל הנה לפנינו להקת האחרונים חבל נביאים שסוברים שבמצוות שהנשים מחוייבות בהן, כגון קידוש, יכולים האנשים אף על פי שיצאו ידי חובתם להוציא את הנשים ידי חובתן, שבזה על כל פנים יש ערבות לאנשים על הנשים. ומהם, המהרימ״ט, והרב המג״ן, והרב זרע אברהם, והאור החיים, ומרן החיד״א, והגאון רבי עקיבא איגר, והאבני נזר, והגאון רבי יצחק אלחנן, והגאון מהר״י נג׳אר, והשפת אמת, ועוד ועוד. ותנא דמסייע להו הוא הריטב״א בהלכות ברכות (פרק ה׳ הלכה ב׳) שכתב, ״המברך לנשים ברכות שהן חייבות בהן, אף על פי שיצא מוציא״. (ועיין עוד בחדושי

אוצר ההלכה

הריטב״א ברכות כ:). ואם כן 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 דאפושי פלוגתא לא מפשינן. וכן העלה הגאון רבי אברהם אלקלעי בשו״ת חסד לאברהם (חלק אורח חיים סוף סימן ז׳) וזו לשונו: זאת תורת העולה מכל הנ״ל, שמה שנהגו לקדש לנשים אף לאחר שיצאו האנשים ידי חובת קידוש, וכן הקידוש שאנו מקדשים בליל שבת להוציאן ידי חובה, אע״פ שאנו כבר התפללנו ערבית ויצאו י״ח קידוש מן התורה, המנהג לקדש להוציא את הנשים י״ח מיוסד על פי הדין בלי שום פקפוק כלל, שכל גדולי האחרונים ס״ל בפשיטות כדברי הגאון מהרימ״ט וסיעתו, שאף להרא״ש שכתב שהנשים אינן בכלל ערבות, היינו שהנשים אינן ערבות על האנשים, אבל האנשים ערבים על הנשים, ולכן אף על פי שיצאו האנשים ידי חובתם, יכולים להוציא את הנשים ידי חובה. והכל שריר וברור וקיים. ע״כ. וגם הלום ראיתי בספר אמרי בינה (בדיני שבת סימן י״א דף כ׳ רע״ב) שכתב, שאף על פי שהדגול מרבבה, וכן בצל״ח, סבירא ליה שאין האשה בתורת ערבות כלל אפילו במצוה שהיא חייבת בה כגון קידוש, וכן דעת המוצל מאש, והבאים אחריו גם כן פלפלו בזה, ועיין בשו״ת זרע אברהם וסמא דחיי, מכל מקום פוק חזי מאי עמא דבר, שרוב הנשים הספרדיות אינן מתפללות ערבית, (ולפי עדות הפרי מגדים והערוך השלחן, גם הנשים האשכנזיות אינן נוהגות להתפלל ערבית), ואף על פי כן עינינו הרואות שהאנשים שהתפללו מוציאים אותן ידי חובת קידוש. עכת״ד. ועיין עוד בשו״ת מהר״ש ענגיל חלק ג׳ (סימן מ״ה). ע״ש.

עוד רגע אדבר במה שראיתי להגאון רבי אליהו מני בספר מעשה אליהו (סימן רכ״ב), שנשאל באחד שמקדש קידוש היום בליל שבת אצל אמו, להוציאה ידי חובה, ואוכל שם כזית פת, וברצונו לחזור ולקדש בביתו להוציא את אשתו ידי חובת קידוש, וכתב לפלפל אם רשאי לחזור ולברך בורא פרי הגפן אף על פי שאשתו יודעת לברך ברכה זו בעצמה. ואחר שהביא דברי הרב חסד לאלפים (סוף סימן רע״ג), שנסתפק בזה, העלה דמסתברא שאחד אומר כל הקידוש. (וכן הסכים בספר בן איש חי שנה ב׳ פרשת בראשית אות ה׳). אבל בשו״ת חסד לאברהם (סימן ז׳ דף ט״ז ע״ג) הבין בדעת מרן השלחן ערוך שאם חבירו יודע לברך בורא פרי הגפן אין לו לברך להוציאו ידי חובה. 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. ואמרתי לו לשואל, אם כן אסור אתה לקדש להם, אלא אותו אדם יקדש ויוציא ידי חובה את אשתך. ואפילו אם אשתך מקפדת ומצטערת על כך, לא נתיר ברכות שאינן צריכות משום כך וכו׳, והנכון שאשתך תחזיק כוס הקידוש שבידך, והיא תברך בורא פרי הגפן, ואחר כך תאמר אתה הקידוש, ובזה אין מקום פקפוק כלל. ע״כ. והנה זו לשון מרן השלחן ערוך (סימן רע״ג סעיף ד׳): יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם כיון דלדידהו הוי מקום סעודה. ואף על פי שבברכת היין (שהיא ברכת הנהנין) אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, מכל מקום כיון שברכת בורא פרי הגפן זו, חובה לקידוש, הרי הוא כקידוש היום, ויכול להוציאם אף על פי שאינו נהנה, ״והוא שאינם יודעים״. ע״כ. אך יש לומר שדוקא כשהם יודעים לומר כל הקידוש בעצמם, לא יבוא אחר להוציאם, אבל אם אינם יודעים לקדש, אפילו יודעים הם לברך בורא פרי הגפן, מסתברא כדברי החסד לאלפים שאדם אחד אומר כל הקידוש. והנה מקור דברי מרן הוא מהלכות גדולות שהובא בטור שם. וזו לשון שבולי הלקט (סוף סימן ע״ב): 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. וכן פסק בספר העתים (סימן קמ״ו, עמוד קצ״ו) בשם רב יהודאי גאון. ע״ש. וכן הוא בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קט״ז). ע״ש. וזו לשון הארחות חיים (הלכות קידוש אות ט״ז, דף ס״ג סע״ב), כתב הרא״ש, שאם קידש או הבדיל לעצמו, לא יחזור לקדש לבקי, אלא לאשה או לשאינו בקי. והכי מסתברא, מדאשכחן (בראש השנה כט:) ״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 במצוות, מכלל דאיניש אחרינא לא. וכן חיבר הרב רבי יצחק בן גיאת בהלכות הבדלה. ע״כ. (וכן הוא בכל בו סוף סימן ל״א). וכן כתב בעל העיטור (בהלכות מצה ומרור דף קל״ו סוף ע״ב). ע״ש. אולם בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן קי״א) כתב בשם רבינו יצחק מוינא שבכל הברכות מוציא גם את הבקי, וראיה מהירושלמי (פרק ג׳ דברכות הלכה ג׳) וכו׳. ע״ש. וכן כתב בספרו אור זרוע חלק ב׳ (סימן רס״ב), והוכיח כן מדברי הירושלמי הנ״ל, שדוקא בתפלה וקריאת שמע וברכת המזון אינו מוציא את הבקי, אבל בשאר ברכות מוציא גם את הבקי. ע״ש. וכן כתב בהגהות אשרי (סוף פרק ג׳ דראש השנה). וכן מוכח להדיא בהר״ן (סוף ראש השנה) בד״ה יחיד שלא בירך וכו׳. וכן מוכח בפסקי הרשב״ץ (סוף פרק ג׳ דראש השנה). ע״ש. ושוב ראיתי בשו״ת הרמב״ם פאר הדור (סימן ע״ה), שלכאורה משמע דסבירא ליה כבעל הלכות גדולות, דדוקא כשאינם בקיאים ואם לא יברך לא יצאו ידי חובתם, אמרינן אף על פי שיצא מוציא. אלא שבהערת בני ידידי הרה״ג רבי דוד יוסף המו״ל שם, הביא נוסחא אחרת בדברי הרמב״ם, שלפיה אין כל ראיה מדברי הרמב״ם. (והאריך בענין זה בהערותיו שם). ע״ש. והפרי חדש (סוף סימן תפ״ט בד״ה ומיהו, ובסימן תקפ״ה סעיף ב׳ בד״ה כתב) העלה שבכל הברכות אף על פי שיצא מוציא גם את הבקי, ודלא כמ״ש מרן השלחן ערוך לעיל (סימן רע״ג). ע״ש. ותמיהני שהרי מחלוקת הגאונים והפוסקים היא, וכאמור, וחזינא דמרן השלחן ערוך פוסק כדעת הגאונים. ועיין במשנה ברורה (סימן רע״ג סק״כ), ובשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן מ״ט) בד״ה והנה, ובמה שכתבתי בס״ד בשו״ת יביע אומר חלק ה׳ (חלק אורח

חיים סוף סימן ו׳). ודו״ק. על כל פנים בנידון הנ״ל נראה שיש לברך כל הקידוש לרבות בורא פרי הגפן להוציא את בני ביתו ידי חובה, אף על פי שיודעים לברך בורא פרי הגפן, כי המנהג פשוט שבעל הבית מברך בעצמו כל הקידוש (לרבות בפה״ג). וכ״כ המשנה ברורה (סימן תקפ״ה סק״ב), שמנהג העולם להוציא בכל אופן. ע״ש. ובמקום מנהג אין לחוש לספק ברכות. ועכ״פ מדברי הגאון רבי אליהו מני הנ״ל נראה דפשיטא ליה שאף על פי שיצא מוציא את הנשים, וכמו שכתבנו לעיל.

וזה עתה ראיתי בשו״ת יד יצחק חלק ב׳ (סימן קצ״ח) שנשאל אודות מעשים בכל יום (שבת), שהאנשים שהתפללו ערבית, ויצאו ידי חובת קידוש בתפלה, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן רע״א), 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 התוספות (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, דתרוייהו דאורייתא, ודברי המגן אברהם אינם אלא באופן שאין לו יין ופת וכו׳. עכת״ד. וכבר קדמו הגאון רבי צבי אלימלך מדינוב בספר מגיד תעלומה (עמוד ר״פ), 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. וכן כתב עוד בספרו דרך פקודיך, (מצות עשה ל״א, דף ע״ו ע״ד). ע״ש. וכיוצא בזה כתב בשו״ת דברי מרדכי פרידבורג (סימן י״ז אות ה׳) שאין הקטן יכול להוציא ידי חובת קידוש, אשה שהתפללה ערבית, שאף שיש לומר דתרוייהו חייבים בקידוש רק מדרבנן, מכל מקום לפי מה שכתבו התוספות (סוכה ג.) שכל שלא קיים המצוה על פי תקנת חז״ל, לא יצא ידי חובה אף מן התורה, והכא נמי האשה שהתפללה לא קיימה מצות קידוש כלל, כיון שחז״ל תקנו לקדש על הכוס, ונמצא שהיא חייבת בקידוש מן התורה, ואין הקטן שחיובו מדרבנן יכול להוציאה. ע״ש. וכן כתב מדנפשיה הרה״ג רבי בן ציון ליכטמן בספר בני ציון (סימן רע״א, סוף סק״ג, דף קכ״א ע״ב), ושלא כהדגול מרבבה שכתב שקטן יכול להוציא ידי חובת קידוש את האשה שהתפללה. ע״ש. אולם מדברי רבינו יונה שהובא בהרא״ש (פסחים קא. [פ״י סוף סימן ה׳]) שהקידוש בבית הכנסת נועד להוציא ידי חובת קידוש מן התורה 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 ידי חובת קידוש מן התורה, וגם הרא״ש לא חלק עליו מטעם זה, אלא דסבירא ליה דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה הוי מן התורה. וזאת מלבד שהריטב״א בסוכה (כח. [ד״ה הא]), והר״ן (סוף פסחים), והרשב״ץ (ברכות יא. [ד״ה והאי]), חולקים על דברי התוספות (סוכה ג.) הנ״ל. ובאמת שאפילו להתוספות סוכה (ג.) שאני הכא דעביד כהלכת גוברין יהודאין דמקדשי בצלותא והדר מקדשי אכסא, כדאמרינן בברכות (לג.), ולא דמי למי שישב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, שעבר בפועל על דברי חז״ל שגזרו שלא לעשות כן שמא ימשך אחר שלחנו, ומשום הכי סבירא להו להתוספות שלא יצא ידי חובה אף מן התורה. ובזה ניחא דברי הדגול מרבבה הנ״ל. וכן פסק בשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן ז׳). ע״ש. וע״ע בשו״ת צל הכסף חלק ב׳ (חלק אורח חיים סימן ח׳), ובישועות יעקב (סימן רע״א סק״ב)[85], ובשואל ומשיב חמישאה (סימן י״ז) בד״ה ובזה מיושב קושית וכו׳, ובספר עתים לבינה (סוף עמוד קפ״ד). ע״ש. ומעתה מה שכתב הרב יד יצחק הנ״ל ליישב את המנהג על פי דברי התוספות (סוכה ג.), אינו מן היישוב. [ובלאו הכי הרי כתב הפרי מגדים עצמו (בסימן קפ״ד א״א סק״ח) וז״ל: מריש הוה אמינא ע״פ מ״ש התוספות (סוכה ג.) דכל מה שאמרו חז״ל, ולא עשה כן, אף מן התורה לא יצא, השתא כיון דשמענא למ״ש הט״ז (כאן סק״א), דבדיעבד שעשה כן במזיד יצא, דספק ברכות להקל, אף דברכת המזון הויא מן התורה, וקי״ל דספק פלוגתא בברכת המזון לחומרא, ש״מ דס״ל דאף דמדרבנן לא יצא, מן התורה יצא. וע״ע בשדי חמד (מערכת מ׳ כלל נ״ט). ודו״ק]. אמנם מה שכתב עוד ליישב, משום דקיימא לן בשלחן ערוך (סימן ס׳ ס״ד) שמצוות צריכות כוונה, ומכיון שבתפלה מסתמא אין האנשים מכוונים לצאת ידי חובת קידוש מן התורה, לכן חייבים הם בקידוש מן התורה, ושפיר מוציאים את הנשים ידי חובתן. ע״כ. הנה כבר קדמוהו רבנן בסברא זו, וכמבואר בספר תוספת שבת (סימן רע״א סק״ג). ויתר על כן כתב החתם סופר (חאו״ח סימן קמ״ג), לדחות דברי הדגול מרבה ע״פ הנחה זו. וע״ע בשו״ת חתם סופר (חלק או״ח סימן ט״ו) שהוסיף, שמסתמא כל אדם רוצה לצאת י״ח הקידוש כמו שתיקנו חכמים, על היין ובמקום הסעודה, והוי כאילו כיוון שלא לצאת י״ח במקדש השבת בתפלה. וכ״כ עוד (שם סימן י״ז ד״ה ואפשר, וסימן כ״א ד״ה מ״ש). וכן כתב הגאון רעק״א (או״ח סימן רע״ג). וכן כתב בשו״ת מאורות נתן (סימן ז׳), לדחות בזה הערת הדגול מרבבה. ע״ש. וע״ע בשו״ת נטע שורק (חלק או״ח סימן י״א), ובשו״ת שאילת יעקב (סימן ל״ז), ובשו״ת רב פעלים חלק א׳ (סימן י׳). ע״ש. אולם ראיתי בשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן ז׳ דף ל׳ ע״א) דשדי נרגא בסברת הרב תוספת שבת הנ״ל, (אבל לפ״ד החתם סופר אכתי יש מקום לדברי התוספת שבת). ובכלל, הרי הדבר תלוי אם הדין שמצוות צריכות כוונה הוא מן התורה, או רק מדרבנן, והרבה אחרונים סוברים שאין זה אלא מדרבנן. ועיין במה שכתבתי בזה בספר חזון עובדיה

הערות וציונים

85. נדפס לעיל אות ק״ד.

אוצר ההלכה

חלק א׳ (סימן כ״ט). וראה עוד במה שכתבתי שם (סימן י״ז עמוד פ״ה). ע״ש. ויש עוד מקום לפלפל במה שאמרו בפסחים (קיז:) שאם לא הזכיר יציאת מצרים לא יצא ידי חובת קידוש, והרי בתפלת ערבית של שבת אין שום זכר ליציאת מצרים. ובהגהות מראה כהן לפסחים (קיז:) העיר שנוסחת הרשב״ם שם בתפלה היתה כנוסחת הכל בו (סוף סימן ל״ה): ״זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים״. וכן כתב בשו״ת כפי אהרן אפשטיין (סימן ל״ח). ע״ש. וכן הנוסחא בארחות חיים (דף ס״ב ע״א), ובמחזור ויטרי (עמוד פ״ב סימן ק״ג). וראה עוד להגאון הנצי״ב בהעמק שאלה (פרשת יתרו סימן נ״ד סוף אות א׳). ובשו״ת התעוררות תשובה חלק ב׳ (במפתחות סימן ל״ג). ע״ש. אך בנוסחתינו לא נזכר ענין יציאת מצרים כלל. וכבר הארכתי בכל זה בשו״ת יביע אומר חלק א׳ (סימן ט״ו). עש״ב. ולכן היותר נכון לומר כדברי האחרונים הנ״ל, 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 י״א ע״ד והלאה). ונראה עוד שגם אשה שהתפללה יכולה להוציא ידי חובת קידוש אפילו איש שלא התפלל, שכל מצוה שהאשה מחוייבת בה, כגון קידוש, יש לה גם כן דין ערבות, כדעת להקת האחרונים שהסכימו לדברי הגרע״א, וכמו שפסק גם כן להדיא הריטב״א בהלכות ברכות, וכנ״ל. וכן פסק המשנה ברורה (סימן רע״א סק״ה, ובשער הציון שם אות ט׳). [ועיין בשו״ת חלקת יואב ח״א (חאו״ח סימן ל״ו), שכתב שאף שאין לנשים ערבות על האנשים, מ״מ האנשים יש להם ערבות על הנשים, משא״כ לגבי נשים לנשים, לא אמרינן אע״פ שיצא מוציא, ודלא כהגרע״א (ס״ס ז׳). עד כאן. וכבר הבאנו להקת הפוסקים דס״ל כהגרע״א. ועיין בספר נהר שלום (סימן רע״א סוף סק״ב)[86], שכתב, שלפי דברי המג״א שיוצאים ידי חובת 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 בראש השנה (כט.) בכל ברכות המצוות, אע״פ שיצא מוציא, משום דין ערבות, כמו שפירש רש״י, ורק לגבי נשים יש לדון בטעמא דערבות וכנ״ל. ועיין במרדכי (פרק ערבי פסחים דף ל״ד סוף ע״ד) שכתב, דאע״ג דקי״ל בראש השנה (כט.), שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם, 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. ושו״ר בספר בן פורת יוסף ברבי (מערכת ק׳ אות א׳) שהביא דברי הנהר שלום, וכתב, ולפ״ז 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 שהתפלל תפלת ערבית, שפיר מוציא את האשה שלא התפללה. ע״ש. ולא זכרו דברי הדגול מרבבה ודברי האחרונים הנ״ל. ועיין בספר עושה שלום (דף פ״ג ע״ג). ע״ש. וע״ע בשו״ת מנחת יצחק ח״ג סימן נ״ג ונ״ד ונ״ט. ואכמ״ל.]. וכן נראה לי עיקר להלכה ולמעשה.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש ה״ו והערה י״א)

קכז) שם מן התורה וכו׳. וקידוש יום טוב מדרבנן. כן כתב הרב המגיד (הלכות שבת פכ״ט [הי״ח]). והקשה בספר אליה רבה [סק״ג] דבהלכות גדולות (דף י״ב) [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״א והלכות יום טוב עמ׳ ר״י] מייתי לה מקראי לרגלים. וכתב דאולי כוונת הרב המגיד ודעימיה על ראש השנה, או דהנך קראי אסמכתא. וצ״ע. עכ״ל. ומה שכתב דכונתם על ראש השנה אינו מחוור, והעיקר דהני אסמכתות הן. ופשוט.

ויש להעיר על הרב אליה רבה, דאדמותיב מבעל הלכות גדולות דהני דרשות דמייתי לא ידעינן אם הם מרז״ל או דרשה של הגאון, הוה ליה לאותובי ממדרש מכילתא פרשת יתרו [פרשה ז׳ ד״ה זכור ושמור (השני)], וכך היא שנויה: לקדשו, בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מנין, ת״ל ״ושמרתם את השבת״ [שמות ל״א, י״ד]. אין לי אלא שבת, ימים טובים מנין, ת״ל ״אלה מועדי ה׳״ [ויקרא כ״ג, ד׳]. הרי דיליף קידוש לימים טובים מקרא, ומוכח לכל ימים טובים בין לרגלים בין לראש השנה. אמנם היא אסמכתא. וגם בריש הברייתא אפשר שיש ט״ס. (ברכי יוסף – סק״ב)

קכח) שם מן התורה וכו׳. לפנים בסימן זה אות ב׳[87]. דרשה של הגאון וכו׳. עיין מ״ש לקמן בקונטרס זה סימן ער״ב (אות (ב׳) [א׳])[88]. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ד)

קכט) שם מן התורה וכו׳. בספרי הקטן ברכי יוסף [סק״ב][89] כתבתי, דבמכילתא פרשת יתרו [פרשה ז׳ ד״ה זכור ושמור (השני)] אמרו, יום טוב מנין ת״ל ״אלה מועדי״ [ויקרא כ״ג, ד׳] וכתבתי דהוי אסמכתא.

ונהירנא דחזיתיה למורינו הרב המובהק, מר קשישא, כמהר״ר אליעזר נחום (הרב המחבר חזון נחום) זלה״ה בספרו הנחמד מדרש אליעזר פירוש למכילתא כ״י, שנסתפק אי קידוש יום טוב מדאורייתא, וכתב מסברא דיליה דדעת הרמב״ם דהוי מדרבנן, אי משום דברייתא דמכילתא לא הוזכרה בש״ס, ואי משום דסבר דהוי אסמכתא. זהו תורף דבריו. ובו בפרק תמהתי שנעלם ממנו דברי הרב המגיד פכ״ט דשבת [הי״ח] שכתב בכתב מפרש, ודע שקידוש י״ט אינו דבר תורה, והבאתי על ברכי [שם]. ומה שכתבנו בעניותנו שם דברישא דמכילתא יש ט״ס, כן ראיתי שכתב מורינו הרב הנזכר והאריך בזה, וכתב שכן כתב הרמב״ן בפירושו [יתרו כ׳, ז׳]. ושם השיג על הרב מהר״ש לאנייאדו בדרשותיו פרשת תשא במה שכתב על המכילתא הנזכרת. ועיין מה שכתב הרב מג״א (סק״ב). ועיין מה שכתב הרב אליה רבה [סק״ג] שהשיג עליו במה שהביא מהאגודה [סוכה פ״ג סימן ל״ב]. עש״ב. ואפשר שט״ס נפל בדברי המג״א. ועיין מה שכתב קרבן

הערות וציונים

86. נדפס לעיל אות ט״ז. **87.** נדפס באות הקודמת. **88.** נדפס לקמן בסימן ער״ב אות קע״ו. **89.** נדפס לעיל אות קכ״ז.

ג [א]**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 לקידוש היום, והא דתניא כבוד יום קודם לכבוד לילה היינו דוקא בשאר צרכי סעודה, אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקדש, כבוד לילה קודם לכבוד יום:**

באר הגולה

ג. פסחים ק"ה [סוף ע"א, כגרסת הרא"ש שם פ"י סוף סימן י"ג; תוספות שם דף ק"ג ע"א ד"ה דמשייר; שבלי הלקט סימן פ"ד]:

אוצר ההלכה

נתנאל ריש מגילה [פ"א סימן ד' אות מ'] ובספר נתיב חיים. ודוק. (מחזיק ברכה – סק"ב)

קלֹ) **שם מן התורה וכו'.** לפנים[90] הבאתי דברי מורינו הרב מוה"ר אליעזר נחום זלה"ה בפירוש המכילתא כ"י. ואחר זמן ראיתי שכן כתב בשמו הרב לב שלם (פ"ו דהלכות יו"ט [דין ט"ז]). אמנם לפי הרשום בזכרוני מדבריו שבפירוש המכילתא נראה שהלשון שהביא הרב לב שלם אינו מפירוש המכילתא אלא מחיבור אחר. ועיין לפנים סימן תקכ"ט [סק"ב]. (מחזיק ברכה – קונטרס אחרון סק"א)

קלֹא) **שם מן התורה וכו'.** כתב הטור, וכשיבוא לביתו כו'. נ"ב: אי קידוש יו"ט הוי דאורייתא או דרבנן, עיין מה שכתבתי לקמן בס"ד בסימן תע"ג בהגה"ט [סק"א]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

קלֹב) **שם מן התורה וכו'.** עיין באר היטב [סק"א] דקידוש יו"ט הוא דרבנן. ובמכילתא פרשת יתרו [פרשה ז' ד"ה זכור ושמור (השני)] מרבה לה מקרא, ימים טובים מנין ת"ל "אלה מועדי ד'" [ויקרא כ"ג, ד']. ועיין אליה רבה [סק"ג], וברכי יוסף [סק"ב][91]. (פתחי תשובה)

קלֹג) **שם מן התורה וכו'.** כתב במג"א [סק"א], ודע דהקידוש ביו"ט הוא דרבנן. עיין בפרי מגדים ובלבושי שרד [סק"ד]. ועיין בספר קונטרס המלואים לספר כלי חמדה בפרשת יתרו (אות ד') מה שכתב בזה. (מגיני חיים)

סעיף ג

קלֹד) **סעיף ג' אם אין ידו משגת וכו'.** במה שחקר בשו"ת כתב סופר [סימן ע"א], בשבת ויום טוב שמצוה לאכול, אם אין לו רק איסור, אם נאמר עשה דוחה לא תעשה. ואאמ"ו הגאון שליט"א חקר דאינו בעידנא, לחקירת משנה למלך [הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז], שבאיסור חצי שיעור אסור מן התורה, ומצוה אינה בחצי שיעור רק עד שיאכל כזית, א"כ אינו בעידנא. אך לנמוקי יוסף שהכשר מצוה הוי בעידנא ניחא [בבא מציעא טז. ד"ה עשה]. עכדפח"ח.

ואני אמרתי ב"ה שבלאו הכי לא שייך כאן לומר חצי שיעור אסור מן התורה, על פי שהקשה הפלתי [הובא בשאגת אריה בקונטרס אחרון לסימן צ"ו] על הירושלמי [חלה פ"ב ה"א] שהקשה למה לא אכלו חדש, דנימא עשה דמצה דוחה לא תעשה דחדש, והקשה הפלתי דבימי אבלו של משה נשתכחו שיעורים, א"כ דילמא יאכלו רק חצי שיעור ולא יעשו מצוה, וחצי שיעור אסור מן התורה, אם כן ליכא למימר עשה דוחה לא תעשה. ותירץ, דמידי הוא טעמא דחצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי, ואם יאכל כזית שלם יהיה חייב, ברם הכא אדרבה אם יאכל עוד כדי להשלים לכזית לא יעשה שום איסור, דאז שייך לומר עשה דוחה לא תעשה. ודפח"ח. וא"כ אנן נמי נימא הכי, דמה נאמר שאינו בעידנא, שהאיסור יש בחצי שיעור והמצוה מקיים רק בשיעור שלם, דבכאן לא שייך חצי שיעור אסור מן התורה, דאדרבה כי מצטרפות לשיעור אמרינן עשה דוחה לא תעשה. ואאמ"ו הגאון שליט"א אמר קליס. אמנם לר"ן [שבועות ט. ד"ה אמר רב פפא] שכתב דחזי לאיצטרופי צריך רק בשאר איסורין, דלא נוכל למילף מכל חלב דאיסור כרת, א"כ עדיין החקירה בחלב לא הוי בעידנא, דחצי שיעור אסור גם בלעדי חזי לאיצטרופי.

ולכאורה יש להעיר דעדיין קשה מה הקשה הירושלמי, דילמא באמת אכלו מצה, והא דכתיב "ויאכלו מעבור הארץ" [יהושע ה', י"א] משמע שקודם לכן לא אכלו, די"ל דכיון שלא ידעו השיעור אכלו רק חצי שיעור, שהם חשבו שחצי כזית הוא שיעור, ולכן כתיב "ויאכלו" היינו אכילה בכזית היה רק אחר שהקריבו העומר. אמנם י"ל לפי מה שכתב הפרי מגדים בפתיחה להלכות שחיטה [ד"ה השורש הב'], דבאכילת רשות הוי גם פחות מכשיעור בכלל אכילה. ע"ש. א"כ כאן דכתיב ויאכלו מעבור הארץ, הוי אכילת רשות, א"כ גם פחות מכשיעור מוכח דאכלו רק אחר שהקריבו העומר, כנ"ל בעזרת השומר. (אפיקי מים)

קלֹה) **שם אם אין ידו משגת לקנות יין לקידוש.** אם אין לו יין ושמע קידוש, ודעתו שאם לא יהיה לו יין שיצא בשמיעה, ואם יביאו לו יין לא יצא אלא יקדש בעצמו, עיין סימן תפ"ט בט"ז (סק"ו) ובמג"א (סק"ז) ובפרי מגדים שם, הוא הדין כאן. וכל זה אם יש לו יין אח"כ, אבל אם אין לו יצא בדיעבד ממה נפשך, אם מצוות צריכות כוונה מהני תנאי זה, ואם אין צריכות כוונה בוודאי יצא, דלא גרע מלא כיון כלל. ספר ברכת הבית הנדפס מחדש [שער מ"ו סט"ו ושערי בינה סקכ"א]. מה שכתב דלא גרע מלא כיון כלל, זה אינו, דכיון שכיון שלא יצא גרע. ע"ש במחצית השקל. וע"ש במשבצות זהב דהט"ז סובר דעל

הערות וציונים

90. נדפס באות הקודמת. **91.** נדפס לעיל אות קכ"ז.

אוצר ההלכה

תנאי זה לא יצא כלל, ולהמג״א יכול להתנות, א״כ אדרבא כשיש לו אח״כ יין יכול לקדש לכ״ע, דלהט״ז לא יצא כלל, ולהמג״א מהני תנאי, א״כ צריך לקדש לכ״ע. אמנם כשלא יהיה לו יין, להמג״א יצא בשמיעה, ולהט״ז לא יצא.
(באר יעקב – קרויזר – סק״ה)

קלו) **שם יין לקידוש.** מי שאין לו יין לקדש בליל שבת קודש בין השמשות, ושכנו הקרוב אליו רוצה ליתן לו וכרמלית מפסקת ביניהם, יש היתר להעבירו ע״י שני בני אדם זה עוקר וזה מניח, יען שהוא לדבר מצוה לקדש על היין, דעכ״פ מצוה מדברי סופרים היא, ולדעת רבוותא בכרמלית לא גזרו זה עוקר וזה מניח. ועוד דהיה בין השמשות, לדעת הרב ט״ז בשמ״ט [סק״א], בתרתי לטיבותא בין השמשות וכרמלית דהוו תרי רבנן לא החמירו. מוה״ר החסיד הפרד״ס ז״ל בספר אות היא לעולם (מערכת ההי״א אות ע״א). עש״ב. ומאי דשקיל וטרי התם בתחילת התשובה אם לדבר מצוה הותר שבות דדבריהם, עיין מה שכתבתי אני עני בכיוצא בזה בתשובתי המובאת בספר הבהיר צפיחית בדבש לעט״ר א״א הרא״ש ז״ל (סימן כ״ח מדף ע״ה ע״ב ואילך) בס״ד. ומה שנשא ונתן עוד בענין גזירה לגזירה, עיין שם בתשובה הנזכרת (מדף ע״ג ע״א ואילך) בס״ד.
(פתח הדביר ח״ג – סק״ו)

קלז) **שם יין לקידוש.** סוף אות ו׳ גבי מי אין לו יין לקדש בליל שבת, עיין מה שכתבתי בפנים[92]. נ״ב: עיין הרשב״א ז״ל ח״א (סימן תש״ט) דלא התיר לדחות שבות דאמירה לגוי שיביא יין לקידוש בליל שבת מכמה טעמי, וחד מינייהו דאפשר לקדש על הפת. ע״ש. (פתח הדביר ח״ד – השמטות לח״ג)

קלח) **שם ולכבוד היום ולקידוש היום.** כתב מג״א (סק״ג), צרכי סעודה וכו׳, דהא הר״ן [פסחים כב. ד״ה זוכרהו] כתב תקנו קידוש היום משום דכבוד היום עדיף. א״כ מוכח דכבוד היום עדיף מקידוש היום, שהרי בשבילו תקנו קידוש.
(בגדי ישע)

קלט) **שם ולכבוד היום ולקידוש היום.** במג״א (סק״ג) צרכי כו׳ ואין לו לקידוש היום כו׳. לפענ״ד משמע קצת בפסחים איפכא, דבדף ק״ה [ע״ב] פריך הגמרא, לישבקיה עד למחר וליעבד ביה תרתי. ופירש רשב״ם [ד״ה ולעביד], והוי נמי כבוד היום קצת אע״פ שאינה באה בסעודה כו׳. ומתרץ הגמרא, חביבה מצוה בשעתה. אבל לולי חביבה מצוה בשעתה היה מניחו עד היום ומקיים ביה תרתי, קידוש וכבוד היום, א״כ ה״ה מי שקידש בלילה יקדש ביום ויקיים בזה תרתי קידוש היום וכבוד היום. (דברי צבי)

קמ) **שם ולכבוד היום ולקידוש היום.** כתב במג״א (אות ג׳) דכבוד היום עדיף. וכן משמע מפירוש רשב״ם פסחים (דף ק״ה ע״ב) דמפרש מאי דאמרינן בגמרא קידוש היום קודם לכבוד יום, היינו קידוש הלילה. וכן לגירסת הרא״ש [שם פ״י סוף סימן י״ג] קידוש הלילה קודם לכבוד היום, משמע נמי הא קידוש היום אינו קודם, והיינו מטעמא דהר״ן שמביא המג״א. (הלכות עולם)

קמא) **שם ולכבוד היום ולקידוש היום.** כתב מג״א (סק״ג), קידוש היום וכבוד היום, אפשר דכבוד היום עדיף, דהא הר״ן [פסחים כב. ד״ה זכרהו] כתב דתיקנו קידוש היום משום דכבוד היום עדיף כו׳. נראה דהבין דהתקנה כדי שיזכור לכבוד היום, וכבוד היום עיקר. ויותר נראה מדבריו דהכי קאמר, כיון דכבוד היום עדיף מכבוד הלילה, ראו חכמים דלא סגי בקידוש דלילה, אלא שצריך לקדש גם ביום, וכעין דאמרינן בריש מגילה [ד.] גבי מגילה דצריך לשנותה ביום. וא״כ לעולם קידוש עדיף מכבוד היום. ועיין פסחים (ק״ה [ע״ב]), (לשהי׳) [לשבקיה] למחר ולעביד ביה תרתי. ודוק. (חבל יוסף – גנזי חיים)

קמב) **שם ולכבוד היום ולקידוש היום.** כתב מג״א (סק״ג), ואם יש לו קידוש ללילה ואין לו לקידוש היום ולכבוד היום, אפשר דכבוד היום עדיף. נ״ב: פירוש, אם אין לו רק כוס אחד יין על סעודת שחרית. ומסופק המג״א דאפשר שלא יקדש על היין בשחרית, רק שיניח היין לכבוד היום שהוא הסעודה של שחרית, משום דעיקר הוא הסעודה, והקידוש של שחרית לא תקנו חז״ל רק לכבוד הסעודה, כי סעודת שחרית הוא מכבוד היום שהיא גדולה מסעודת הלילה, וכדי להראות חשיבות הסעודה של יום תקנו שגם ביום יברך על יין בפה״ג מקודם הסעודה, וא״כ אם אין לו יין רק כוס אחד אפשר לדחות הקידוש כדי שישתה יין בתוך הסעודה. ודו״ק. (אהל ברוך)

קמג) **שם מוטב שיקנה יין לקידוש וכו׳.** נ״ב: על ידי קידוש על היין בא מטר ונשמע תפלתו. ספר המדות למהר״ן (ערך ממון אות ב״ן). (יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון דף קי״ח ע״א)

קמד) **שם מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה.** בספר הבתים כ״י [שערי הקידוש והשביתה שער א׳ אות י״ד] כתב וז״ל: והרב בעל ההשלמה [פסחים קה. ד״ה תניא] כתב, לא נאמר זה אלא בחביב לו היין יותר מהפת, אבל אם חביב לו הפת, מקדש בלילה על הפת ומניח הכוס לקידוש היום. ויש מי שכתב, הואיל ואדם יכול לקדש על הפת, מקדש בלילה על הפת אע״פ שאין חביב לו, ומניח הכוס למחר. והרי״ף והרמב״ם לא הביאו זה הפסק, ולא נתבאר לנו אם דעתם כפי הדעת הזה שכתבנו. ואעפ״כ היה להם לבאר זה, ודברי הרב ההשלמה נראין לנו עיקר. עכ״ל. וסברת יש מי שכתב, לפום ריהטא היפך הש״ס פרק ערבי פסחים ([פסחים דף ק״ה [סוע״א]). ואין לומר דגריס כנסחתנו ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום וכו׳ ומפרש קידוש יום שבת, דאין סוגית הש״ס מתישבת, דפריך עלה ואי איתא לשבקיה עד למחר, ותירץ חביבה מצוה בשעתה, ומזה מוכרח

הערות וציונים

92. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

דמאי דקתני אומר עליו קידוש היום היינו קידוש של לילה. ויש לישב בדוחק. (מחזיק ברכה – סק״ג)

קמה) שם מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה וכו׳. כתב הטור (דף קע״ה ע״ב שיטה י״ט), מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה וכו׳. נ״ב: ודוקא כשיש פת, אבל אם אין לו פת מוטב שיקנה פת ויקדש עליו. מג״א (סק״ג). (יד אהרן – הגה״ט)

קמו) שם מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה וכו׳. כתב המג״א (סק״ג), דוקא שיש לו פת, אבל אם אין לו פת מוטב שיקנה פת ויקדש עליו, דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, ועוד דחיוב לאכול פת. ע״כ. משמע להדיא דכל שיש לו פת אף שאין לו לחם משנה, כיון שיכול לקיים קידוש במקום סעודה ויקיים החיוב לאכול פת, יין לקידוש עדיף. אבל דעת הרב ז״ל ([ש״ע הגר״ז] ס״ח), דלחם משנה קודם ליין של קידוש. וא״כ פשיטא דסעודה שלישית עדיף מיין של קידוש, דהא סעודה שלישית עדיף מלחם משנה כמ״ש המג״א (סימן רנ״ד סקכ״ג), מבואר לדעתו דקידוש היום על היין הוא בכלל עשה שבתך חול [פסחים קיב.], ואין צריך לחזור על הפתחים בשבילו. עיין מ״ש סימן רס״ג (סק״א)[93]. (תהלה לדוד – סק״ו)

קמז) שם מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״ג), דוקא כשיש לו פת וכו׳. וכזית סגי, ובמותר יקנה יין. אשל אברהם [סק״ג]. ובתניא [ש״ע הגר״ז ס״ח] כתב, אם אין לו לחם משנה היא קודמת ליין של קידוש הלילה. והטעם כתב בקונטרס אחרון [סק״ב], דכיון שאפשר לקדש על הפת, ולחם משנה יש לו עכ״פ אסמכתא מדאורייתא, משא״כ קידוש על היין. ואם יש לו פת ויין לקידוש הלילה, צרכי סעודה של כבוד יום קודמין לקידוש היום ולצורכי סעודה של כבוד הלילה. ט״ז [סק״ג], מג״א [סק״ג], תניא [שם]. ועיין במג״א דמ״מ אפשר די בפת ובמותר יקנה יין, וכתב בתוספת שבת [סק״ד] דאפשר די לו בפת אחת אף שאין לו לחם משנה, כמ״ש המג״א סימן רנ״ד (סקכ״ג). מחצית השקל, וכ״כ באשל אברהם [סק״ג]. ולהתניא, אפשר דגם כאן בעינן לחם משנה. ובדרך החיים [סימן נ׳ סי״ז] כתב, לחם משנה של שתי סעודות קודם לנר, ונר שבת קודם לקידוש היום, קידוש היום קודם לנר חנוכה. עכ״ל.

(באר יעקב – קרויזר – סק״ו)

קמח) שם כבוד יום קודם לכבוד לילה וכו׳. אני קורא תגר על בני עמי זרע קדש שומרי שבת שאינם נזהרים בזה, ונקל בעיניהם להשוות סעודת בקר לסעודת ערב, אלא מוסיפין בליל שבת מיני תבשילין יותר על סעודת בקר וכו׳. ומיום עמדי על דעתי זאת, גדרתי בעצמי שלא לאכול דגים בליל שבת שהוא דבר חשוב ומסויים ואוכל אני אותם בבקר, ואז אפילו יעשו בליל שבת כמה מעדנים לא יושוו לסעודת שחרית שיש בה דגים. הגאון מהרש״ל בים של שלמה על גיטין פ״ד (סימן נ״א). (מחזיק ברכה – סק״ד)

קמט) שם כבוד יום קודם לכבוד לילה וכו׳. ואף שכתב בזהר (פרשת יתרו [דף פ״ח ע״א] הועתק במג״א סק״ד) דכבוד לילה במאכל ובמשקה עדיף מכבוד יום, כתב בש״ע כאן דבכל צרכי הסעודה כבוד יום עדיף מכבוד לילה, לפי שכך תנינא בברייתא מפורשת (פסחים ק״ה סע״א), ועיין תוספות (שם קי״ג ע״א) בד״ה דמשייר. ואהא דאמר רבי יוחנן (גיטין דף ל״ח ע״ב) שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודה בערב שבת וכו׳ ושתיהן נעקרו, ופירש״י בערב שבת בליל שבת, ואין כאן כבוד שבת דקי״ל כבוד יום קודם לכבוד לילה. ונראה הוכחה לפירושא קמא דרש״י שם דליל שבת נקרא ערב שבת, ממאמר רב יהודה (כתובות דף ס״ב ע״ב, ובבא קמא דף פ״ב ע״א) עונת תלמידי חכמים מערב שבת לערב שבת, ועיין ברא״ש בבא קמא שם [פ״ח סימן י״ט]. וכן פירש״י (שבת דף קי״ט רע״ב) לעולם יסדר אדם שלחנו בערב שבת, בלילי שבת. ומהרש״ל ז״ל בים של שלמה (בבא קמא פ״ז סימן (מ״ג) [מ״ב] תקנה ה׳) לא התקרר דעתו הרחבה עד שהביא הוכחה לפרש ערב שבת ליל שבת ממ״ש הר״ן בנדרים [סג: ד״ה שדרך בני] עיין בו. ועיין מ״ש שיטה מקובצת בשם הריטב״א (כתובות דף ס״ה ע״ב) בד״ה מאי, ומה שכתב ים של שלמה (גיטין פרק השולח סימן נ״א). (בן יוחאי – מענה קל״ב)

קנ) שם כבוד יום קודם לכבוד לילה וכו׳. במג״א (סק״ד) והא כו׳, עיין זוהר [דף פ״ח ע״א]. וכתב מחצית השקל דהזוהר חולק על הגמרא [פסחים קה.] שכבוד היום עדיף. ע״ש. ולפענ״ד אפשר שאין הזוהר חולק, רק שכיון שקידוש הלילה קודם לכבוד היום ואין קידוש אלא במקום סעודה, א״כ בעל כרחך גם אכילה דלילה קודם לכבוד היום. ומ״ש הזוהר (ר״א) [רבי יצחק אמר] אפילו ביומי דשבתא, דצריך להשתדל גם לסעודת היום.

(דברי צבי)

קנא) שם כבוד יום קודם לכבוד לילה וכו׳. המג״א (סק״ד) הביא דברי הזוהר יתרו (עמ׳ קנ״ז) [דף פ״ח ע״א] דאמר, בעי לסדרא פתוריה בליליא דשבתא בנהמא ובמזוני, רבי יצחק אמר ביומא דשבתא נמי, משמע דכבוד לילה עדיף. ולי נראה כוונת הזוהר בפשוט, דהטור כתב כאן צריך שיערוך שלחנו מבעוד יום, וכתב הב״י דהוא מדברי הגמרא פרק כל כתבי ([שבת] דף קי״ט ע״ב), דאיתא, כשבא לביתו ומצא נר דולק ושלחן ערוך, מלאך טוב אומר יה״ר שיהא לשבת הבאה. וכן הוא לשון הזוהר, בעי לסדר פתוריה בליליא דשבתא בגין דיתברך פתוריה כל אינון שיתא יומין וכו׳, ונראה דר״ל לסדרא פתוריה היינו שיהיה השלחן ערוך, ויתברך בברכת המלאך ויתברך כל שיתא יומין,

---

הערות וציונים

93. נדפס לעיל בסימן רס״ג אות ע״א.

באר הגולה

ד. פסחים [דף ק״ה ע״א] ק״ו [ע״ב; רמב״ם הלכות שבת פרק כ״ט הלכה ה׳]: ה. טור

ד [ד]אסור לטעום כלום קודם שיקדש [ה]אפילו מים, ואפילו אם התחיל מבעוד יום [ו]צריך להפסיק, שפורס מפה ומקדש. [ז]ואם היו שותים יין תחלה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין [ח]ואחר כך מברך ברכת המוציא. [ט]ואם אין לו יין ומקדש על הפת אינו מברך המוציא, [י]ויש אומרים שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא:

והרשב״א [ח״ג סימן רס״ד בשם הירושלמי פסחים ריש פ״י; מגיד משנה שם] והגהות [מיימוניות, שם אות ה׳] בשם ר״מ: ו. שם [פסחים] ק׳ [ע״א] וכרב יהודה אמר שמואל: ז. טור בשם הירושלמי [ברכות פ״א הלכה ה׳] וכן פסק הרי״ץ גאות: ח. הרי״ף [פסחים דף י״ט ע״ב] והרא״ש [שם פ״י סוף סימן ב׳, בשם רבנו יונה והרי״ץ גאות; ר״ן שם ד״ה ואח״כ שרי; הלכות גדולות סימן ב׳ עמוד צ״ד]: ט. טור לדברי הרא״ש [שם]: י. שם בשם (הרי״ץ גאות) [יש אומרים] [המאור פסחים דף י״ט ע״ב; מגיד משנה שם הלכה י״ב בדעת הרמב״ם]:

אוצר ההלכה

וממילא ג״כ יזכה לסדר זה גם בשבת הבאה, והם אחדים עם דברי הש״ס דפרק כל כתבי. וכבוד יום קודם לכבוד [לילה] אין פרושו רק בענין לכבד השבת עם עניני מאכל ושתיה, ואינו כלל מענין שיהיה שלחנו ערוך בבואו. וכן ראיתי כי אין העולם נזהרים שיהא השלחן ערוך בבוקר בבואו מביהכ״נ, ועורכים אח״כ. אכן הזוהר אמר דאפילו ביומא דשבתא נמי יהיה ערוך, ואכן בזה דכבוד יום קודם גם הזוהר מודה. (גנזי חיים – סק״ד)

קנב) שם כבוד יום קודם לכבוד לילה וכו׳. עיין בשערי תשובה [סק״ג] בשם ים של שלמה למהרש״ל [גיטין פ״ד סימן נ״א] בענין מאכלי עונג שבת ודגים, וכן הוא במקורו בש״ס שבת (דף קי״ח ע״ב), במה מענגו בתבשיל של תרדין ודגים גדולים וראשי שומין, ובכל אלו לא חשב בשר ויין. וגם בטוש״ע (סימן רמ״ב) לא חשב כלל בשר ומכל שכן יין. וברמב״ם (פרק ל׳ מהלכות שבת הלכה ז׳) כתב וז״ל: איזהו עונג, זהו שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר, ומשקה מבושם לשבת. והרי הזכיר משקה, אבל לא כתב שיהיה יין דוקא. ולפי דברי הספרי (פרשת בהעלותך [סימן ע״ז]) ״וביום שמחתכם״ [במדבר י׳, י׳] זה השבת (וע״ש בחדושי חמשה מאמרות בתורת שבת [בהעלותך אות א׳]). ולפי מ״ש לקמן (סימן תקכ״ט סק״ב) מדברי השאגת אריה [סימן ס״ח-ס״ט], מובא בשערי תשובה שם [על באר היטב סק״ד] ובדרכי תשובה (יו״ד סימן פ״ט ס״ק י״ט), שצריך לשתות יין ביו״ט בזמן הזה שאין ביהמ״ק קיים ע״פ דברי חז״ל, וכיון שנאמר דשבת הוא זמן שמחה ג״כ וכמ״ש לעיל, והארכתי בזה במקום אחר, א״כ בפרט אם לא היה לו יין לקידוש וקידש על הפת והביאו אח״כ יין, שיהיה חייב ביין בשבת משום שמחה. או אם קידש על היין בליל שבת כשאין לו רק כוס אחד יין, דכבוד יום עדיף לשאר מעדנים (רק לא לקידוש כנ״ל במחבר בזה), ואם יש לו רק כוס יין אחד לשבת (לסעודות), פשוט דיניחו על סעודת היום דכבוד יום עדיף.

אמנם עדיין צ״ע בזה לכאורה, דהא בזמן הזה יין הוא משום שמחה מפני שאין ביהמ״ק קיים ואין לנו קרבנות שלמי שמחה, נמצא דבזמן שביהמ״ק קיים היה החיוב בשבת בבשר משום שמחתכם, כנזכר מספרי דביום שמחתכם זהו השבת, והלא אז אין שמחה אלא בבשר, ומה יעשו בשבת דאין מקריבין שלמי שמחה ואין אז בשר לשמחה. ובעל כרחינו לומר דהיינו וביום שמחתכם זהו השבת דיכינו מאתמול בשר, ואין צריך לשלמי שמחה רק ברגל. וגם לא שייך להקשות דבמה שיזבחו בערב שבת קודש (בזמן שביהמ״ק קיים) אינו זביחה בשעת שמחה. וז״פ. והיינו דאם הבשר אינו חביב עליו בטבעו, אז גם בזמן שביהמ״ק קיים צריך לקיים שמחה העיקר רק ביין, כמו שכתוב ״ויין ישמח לבב אנוש״ [תהלים ק״ד, ט״ו].

ונראה ראיה מש״ס ראש השנה (דף כ״ג ע״א) דאמרי בבני הגולה במוצאי שבת דלא קידשו החודש שם בבית דין, והאי דלא עבדי משואות משום אתנוסי הוא דאיתנס, פירש״י, בשכרות של משתה השבת. עכל״ה. ואי אמרת דאין מצוה לשתיית יין בשבת, היתכן לומר שיחשדו את ב״ד הגדול שבירושלים הממונים על קידוש החודש, המה פקידי העדה כל בני ישראל לצוות ולהודיע לכל הגולה, שהמה ישתכרו שלא לשם מצוה. אלא ודאי דהמצוה בשבת בשתיית יין, על כן לפעמים שכיח שהוסיפו קצת יותר מהראוי ונשתכרו ונרדמו בשינה (משא״כ אם לא היה כלל המצוה ביין בשבת לשמחה) כנזכר. ועיין ש״ס ביצה (דף ד׳ ע״א) דרב לא מוקי אמורא עליו מיומא טבא לחבריה משום שכרות, היינו ביו״ט דמצוותו ביין אחרי חורבן ביהמ״ק, וע״פ דברי השאגת אריה כנ״ל, ורב היה הרבה אחרי חורבן ביהמ״ק, אבל בשבת כהאי דש״ס ראש השנה כנ״ל איך שייך לומר דהב״ד וגם הפועלים שהיו עושים המשואות, כולם ירדמו בשינה עד ערב וחשכות לילה במוצש״ק, אלא ודאי ראיה מזה דשבת מצוותו ביין לכל אחד כנ״ל. (נמוקי אורח חיים – סק״א)

קנג) שם אם אין לו אלא וכו׳. ואע״ג דיכול לקדש על הפת, כיון דעיקר המצוה על היין דחינן לכבוד יום. וכהאי גוונא כתב הרא״ש בפרק ערבי פסחים ([פסחים פ״י] סימן י״ד) גבי נר וקידוש היום. ע״ש. (ערך השלחן – סק״א)

סעיף ד

קנד) סעיף די אסור לטעום וכו׳. כתב מג״א (סק״ה), אסור לטעום וכו׳, משא״כ בהבדלה כמו שכתוב בסימן רצ״ו [ס״ג]. דשם כתב דמשלש[ל]ין כולן לאחריו ויאכל קודם הבדלה, אבל גבי קידוש צריך לקדש קודם. והחילוק באמת הוא ע״ז תירץ ועיין סעיף ו׳, כמ״ש לקמן בזה הסימן, דהתקנה היתה שיאכל אחר קידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה, משא״כ בהבדלה וכמ״ש תיכף אחר זה בסק״ו, ועל זה כתב ועיין סימן קפ״ב

אוצר ההלכה

[ס״א], דשם כתב דאנן פסקינן ברכת המזון אינה טעונה כוס, א״כ אפילו בהבדלה יבדיל מקודם ואח״כ יאכל. (בגדי ישע)

קנה) שם אסור לטעום וכו׳. כתב המג״א (סק״ה), אם אין לו אלא כוס אחד יקדש עליו ויברך בלא כוס, משא״כ בהבדלה, כמ״ש בסימן רצ״ו ס״ג. ע״כ. והיינו אפילו למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס. עיין מחצית השקל. ולכאורה מיירי ביש לו עוד כוס אחד להבדלה, דבאין לו הא לדעת השו״ע בסי״א צריך שיניחנו להבדלה. וא״כ כיון שיש לו כוס להבדלה, איך כתב ויברך ברכת המזון בלא כוס, הא ברכת המזון עדיפא מהבדלה למ״ד ברכת המזון טעונה כוס כמבואר מהא דסימן רצ״ו. ולזה היה אפשר לומר דהכא מיירי במצפה שיהיה לו כוס להבדלה אבל עתה אין לו. אלא דבלי זה קשה הא דסעיף י״א דאין אלא כוס אחד מוטב שיניחנו להבדלה ויקדש על הפת, ויקשה הא יצטרך לברך עליו בהמ״ז. וליכא למימר דמיירי ביש לו כוס לבהמ״ז, דהא נגד ברכת המזון קידוש עדיף כמ״ש המג״א כאן. ומזה נראה מבואר דדוקא איסור טעימה קודם הבדלה מדחי מקמא ברכת המזון והיינו הא דסימן רצ״ו ס״ג. אבל לא לדחות ההבדלה לגמרי. ועיין קונטרס אחרון ([ש״ע הגר״ז] סימן רצ״ו סק״א). (תהלה לדוד – סק״ז)

קנו) שם אסור לטעום כלום וכו׳. הנה שבעיר הזאת המנהג שאם אחד שיש לו מינוי הצריך להוליך לו ערב שבת נר שעוה גדול והולכין עמה אנשים הידועים לילך, ולפעמים מתאחרים עד שחשיכה ונותנין לפניהם מיני מתיקה ובשר ומים שרופים, ואוכלים קודם קידוש. והנה ידוע שבכניסת שבת אסור לטעום קודם קידוש אפילו לא קבל שבת, ואם קבל שבת אפילו מבעוד יום אסור לטעום. ולפי שמבעוד יום הם מתקבצים ומשתהים עד שיקראו לכל הצריכים לילך, וביני ביני הוי חשכה, בקשתי דרך למצוא כיצד יעשו. והנה כתב המג״א [סק״ה], ואם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי. אבל מכל מקום אסור לאכול אחר חצי שעה קודם לזמן ערבית כמו שכתב הש״ע בסימן רל״ה ס״ב, וכן משמע מדברי הט״ז [סק״ד] שכתב, דהפורס מפה ומקדש אין צריך להתפלל ערבית, כיון שהתחיל לאכול בהיתר. ע״כ. משמע שאם לא התחיל לאכול בהיתר אסור לאכול אחר חצי שעה לזמן ערבית, וא״כ באלו ההולכים ואוכלים אחר חשיכה אפילו שיקדשו מבעוד יום אחר שקבלו שבת ואכלי מידי דנקרא סעודה בביתם, אסור לאכול קודם ערבית כיון שהם מתאחרים, ואין היתר אלא שיקבלו שבת מבעוד יום ויתפללו ערבית ויקדשו בביתם ויאכלו ואחר ילכו, או שיניחו הקידוש אחר שמתפללים ערבית שיקדשו בבית אשר הולכים שם ואוכלים דבר אשר תקרא סעודה, משום שאין קידוש אלא במקום סעודה. (צוף דבש – סימן מ׳)

קנז) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש וכו׳. ודעת הראב״ד פרק כ״ט מהלכות שבת [ה״י] דדוקא בקידוש הלילה, אבל בקידוש היום מותר. ועיין לקמן סימן רע״ג (סעיף ה׳). (גור אריה הלוי – סק״א)

קנח) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים. כתב ב״י (שיטה נ״ז), וכן כתב ההגהות שם [הלכות שבת פכ״ט אות ה׳] בשם הר״ם ז״ל וכו׳. נ״ב: וכן כתב הרא״ש בתשובה (כלל כ״ה סימן כ׳). (כנסת הגדולה – הגב״י)

קנט) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים. כ״כ [הרשב״א ח״ג סימן רס״ד והר״מ] ז״ל כמו שהביא מרן בב״י. והכי משמע מדברי רב אחאי גאון בשאלתות פרשת יתרו [שאילתא נ״ד], שכתוב שם ואסיר לאיניש למטעם מדעם מקמי דמקדיש. והכי מוכח בירושלמי ריש ערבי פסחים [פסחים פ״י ה״א], ר׳ יודן נשיאה צחא, שאל לרבי מונא בגין דאנא צחי מהו נשתה, אמר ליה תני רבי חייא אסור לאדם לטעום כלום עד שתחשך. (ברכי יוסף – סק״ג)

קס) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים. בספרי הקטן ברכי יוסף [סק״ג][94] כתבתי בעניותי להוכיח כן מהירושלמי דערבי פסחים [פסחים פ״י ה״א]. ע״ש. ועתה נדפסו תשובות הרשב״א ח״ג, ושם (סימן רס״ד) ראיתי שהביא זה הירושלמי דפרק ערבי פסחים והוכיח ממנו. וכבר הרב המגיד פרק כ״ט [מהלכות שבת ה״ה] והביאו מרן בב״י, רמז דהרשב״א הביא ראיה מהירושלמי. ע״ש. (מחזיק ברכה – סק״ו)

קסא) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים. כ״כ הב״י בשם הרשב״א [ח״ג סימן רס״ד]. ע״ש. וכ״כ הר״ן בפרק ערבי פסחים [פסחים כא: ד״ה רבנן דבין]. וכן דעת ראבי״ה והרא״ש שהביא הטור (סימן פ״ט). ע״ש. והרשב״א (סימן רס״ד) הוכיח כן מהירושלמי דריש פרק ערבי פסחים [פסחים פ״י]. ע״ש. ויש לדחות, דרבי מונא סבירא ליה כרב הונא שם דאוסר מים קודם הבדלה, אבל לדידן דלא קפדינן אמייא להבדלה י״ל דהכי נמי קודם קידוש. וכן דעת הרמב״ם פרק כ״ט [מהלכות שבת ה״ה]. ע״ש. (ערך השלחן – סק״ב)

קסב) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים. נ״ב: וכ״כ הרשב״א בח״ג (סימן רס״ד). (רב דגן – סק״א)

קסג) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים. כתב ב״י, אבל הרשב״א אוסר כו׳. עמ״ש הברכי יוסף ז״ל (בסק״ג)[95], עמ״ש הרב ערך השלחן (בסק״ב)[96]. (דברי מנחם – הגב״י סק״ו)

קסד) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים וכו׳. ושם לשון הטור: אסור לטעום משתחשך עד שיקדש.

הערות וציונים

94. נדפס באות הקודמת. **95.** נדפס לעיל אות קנ״ט. **96.** נדפס לעיל אות קס״א.

אוצר ההלכה

מוכח להדיא דאינו חל עד שתחשך, דתפלה מבעוד יום פלג המנחה נגד פדרים אינו מושך לקידוש, רק דרשאי לקדש מבעוד יום. ואין למחות עכ"פ במים, שיש מתירים לגמרי, וכן משמע לשון טור וש"ע אפילו התחיל מבעוד יום, סתם אחר תפלה. (מאורי אור חלק קן טהור – דף קס"ה ע"ב)

קפה) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים וכו'. עיין מג"א [סק"ה] בשם הב"ח [אות ב'], דאפילו בקיבל שבת מבעוד יום אסור לטעום. ובתשובות בנין עולם (סימן ז') הניח זה בצ"ע בקיבל שבת מבעוד יום בהדלקת נרות וכדומה ואין דעתו לקדש כי אם אחר תפלת ערבית ועד צאת הכוכבים. ולענין מעשה אין להקל. ומכל מקום לענין טעימת מים אם הוא צמא ודאי דיש להתיר, מאחר דכמה פוסקים מתירים בשתית מים ראוי עכ"פ לסמוך עליהם בזה להתיר, ואם רוצה לקדש ולאכול תיכף, אסור לטעום, כמו בסעיף ה' בספק חשיכה ואמרו בואו ונקדש. ע"ש. (פתחי תשובה)

קפו) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים וכו'. עיין במג"א [סק"ה] בשם הב"ח [אות ד'], דאפילו בקיבל שבת מבעוד יום אסור לטעום. ועיין בשו"ת בנין עולם (סימן ז') שהניח זה בצ"ע בקיבל שבת מבעוד יום בהדלקת הנרות וכדומה ואין דעתו לקדש כי אם אחר תפלת ערבית ועד צאת הכוכבים. ולענין מעשה אין להקל. ומכל מקום לענין טעימת מים אם הוא צמא ודאי דיש להתיר, מאחר דכמה פוסקים מתירים בשתיית מים ראוי עכ"פ לסמוך עליהם בזה להתיר. ואם רוצה לקדש ולאכול תיכף, אסור לטעום כמו בסעיף ה' בספק חשיכה ואמרו בואו ונקדש. ע"ש. מובא בפתחי תשובה[97].

[הערת מהרש"ם: נשאלתי באשה שהדליקה נרות מבעוד יום וצמאה מאד למים, אם מותרת לשתות. והשבתי דלפי מה שכתב בתשובת הרא"ש (כלל כ"ה דין ב') דטעמא דבקידוש אסור לשתות גם מים משא"כ בהבדלה, משום דשבת קובעת למעשר, וכן הוא בשאר פוסקים. ולשיטת בעל המאור [כא:] ושלטי גיבורים פרק ערבי פסחים [שם אות ב'] בין השמשות אינו קובע למעשר, א"כ בבין השמשות מותר לשתות מים. אך להרי"ף והר"ן [שם ד"ה פוק חזי] גם בין השמשות קובע. ועיין רמב"ם פ"ה ממעשר [הכ"ג], ובמג"א (סק"ו) [סק"י] בשם כסף משנה [הלכות ברכות פ"ד ה"ח]. ובפרט קודם שיעור בין השמשות. ומדברי ב"ח [סימן תע"ב אות א'] ושל"ה [ח"ב מסכת שבת נר מצוה אות מ"ב בהג"ה] ומהר"ל מפראג [גבורות ה' פרק מ"ח] שבמג"א סימן (רס"ו) [רס"ז] סק"א, ופר"ח סימן תע"ב בשם כמה פוסקים, מוכח דמצות עונג רק בלילה ולא מבעוד יום, וכל קביעות שבת משום חיוב עונג, ומהתוספות כתובות (דף מ"ז ע"א בד"ה דמסר לה וכו') [שכתבו] דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא וכו', מוכח דליכא אז מצות שמחה לכן שרי לישא אשה, דליכא משום ושמחת בחגך ולא באשתך [מועד קטן ח:], וה"נ בעונג דשבת. ועיין רמב"ם פ"ו מיו"ט [הט"ז], ואו"ח סימן תקכ"ט [ס"א] ותבין. וא"כ ליכא קביעות, א"כ במקום צער גדול יש לסמוך על פוסקים הנ"ל. ומצאתי בפרי עץ חיים שער השבת (סוף פרק כ"ד), דבליל שבת אסור לשתות מים בין השמשות מן הדין, מפני הקידוש של לילה. ובין השמשות דמוצאי שבת משום אסכרה, והוא מהר"י צמח. וצ"ל דס"ל כהפוסקים דבין השמשות קובע. וצ"ע.

ובדין יו"ט אם אסור לשתות מים קודם קידוש, לפמ"ש הרא"ש דתליא בדין קביעות למעשר, ולפי מה שכתבו הפני יהושע והצל"ח ביצה (ל"ו) [לה:] דדוקא שבת קובע ולא יו"ט, וכן הוא במאירי שהובא בשער המלך פ"ה ממעשר [ד"ה גם מ"ש]. היה נראה דמותר. (והעירוני מירושלמי רפ"ד דמעשרות ה"א דאימת יו"ט עליו כשבת. ובר"ש שם מבואר דטעמא משום דשבת קובע, ומוכח דהוא הדין יו"ט. וי"ל דתליא בפלוגתת רז"ה ור"ן סופ"ה דביצה [ד"ה וא"ת] אם יש להחמיר ביו"ט יותר מבשבת, ולשיטת רז"ה יש לדחות ראיה הנ"ל. דטעמא לאו משום דיו"ט קובע אלא דאי אפשר להחמיר ביום טוב יותר מבשבת. ודו"ק). אבל בתשובות הרא"ש שם כתב וז"ל: וששאלת אם מותר לשתות מים בלילי שבתות ובלילי י"ט קודם שיקדש. דע שהוא אסור וכו' דשבת קובעת וכו', ומפורש דיו"ט כשבת. ועיין בברכי יוסף [סק"ה] ושערי תשובה סימן קס"ח [סק"ט], וסימן תרל"ט [סק"ה]]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ג)

קפז) שם אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים וכו'. בין השמשות, שנתקדש היום מספק, או אפילו מבעוד יום אם התפלל ערבית. מג"א [סק"ה], **תניא** [ש"ע הגר"ז ס"ט]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ז)

קפח) שם לטעום כלום קודם שיקדש וכו'. עיין טור או"ח סימן תפ"ג, דעתו דכדי שלא ישנה כל מצות הסדר, מוטב שיטעום קודם קידוש ולא ישנה עי"ז רק קצת הסדר. ע"ש. אבל בש"ע לא פסק שם כן. ע"ש. (חדושי מהרי"ו)

קפט) שם ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש. כתב הטור (סימן ער"א), ואפילו אם התחיל לאכול מבעוד יום צריך להפסיק, ומיהו אין צריך להפסיק בעקירת שלחן וכו'. בפרק ערבי פסחים [פסחים ק.] אהא דאמר רב יאודה אמר שמואל אין הלכה לא כרבי יהודה וכו', כתבו התוספות בד"ה מפסיקין, דאברייתא דלקמן [קב:] סמיך דקתני ראשון אומר עליו ברכת המזון וכו'. יע"ש. נראה דלא ניחא להו כמ"ש רש"י [ק. ד"ה אין הלכה] ורשב"ם ז"ל [ד"ה לא כרבי] דממשמעות מפסיקין קדייק, דהא ודאי לא מכרעא כולי האי, וכדמוקי תלמודא [שם ע"ב] מפסיקין דשמואל גופיה דהיינו

הערות וציונים

97. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

למפה. ואיכא למידק במה שכתבו: ולספרים דגרסי(נן) וכו', היו עוקרים את השלחן לפני קידוש וכו', דעל כרחך עקירת שלחן אינו בין קידוש לברכת המזון מדקאמר פורס מפה וכו'. וכיון דכל הכרח שלהם מדקאמר שמואל פורס מפה וכו', א"כ לשמואל גופיה תיקשי דמנא ליה דעקירת שלחן לרבי יהודה היינו מקמי קידוש, ולא בין קידוש לברכת המזון, וכי היכי דהוה קשיא להו לשמואל דמנא ליה דמפסיקין דרבי יהודה היינו בעקירת שלחן ולא בפריסת מפה כמפסיקין דידיה, הכי נמי תיקשי להו דמנא ליה דעקירת שלחן מקמי דליקדיש. ונראה דמוכרח הדבר מחכמים דפליגי עליה דרבי יודא דקאמרי פורס מפה וכו', כדקאמר בירושלמי [פסחים פ"י ה"א], וכמו שכתבו התוספות אח"כ בד"ה אלא וכו'. יע"ש. שוב ראיתי שהיא קושית התוספות לקמן (דף ק"ב ע"ב ד"ה ה"ג וכו'). יע"ש. ויש לתמוה דהא שפיר יש להכריח מחכמים דקאמרי הכי כדכתיבנא, ופריסת מפה היא במקום עקירה כמ"ש התוספות. ותו איכא למידק, דכיון דפליגי חכמים ואמרי פורס מפה וכו', א"כ אמאי הוצרכו לומר דשמואל דקאמר אין הלכה כרבי יהודה, דסמיך אההיא ברייתא, והא כיון דחכמים מיפלג פליגי, על כרחך מפסיקין דרבי יהודה היינו בעקירת שלחן. ושמא כיון דסברת רבנן לא הוזכרה בברייתא דאפליגו רבי יהודה ור' יוסי אלא ברייתא[א] באפי נפשה היא, והיינו ברייתא דלקמן ושוין שאין מביאין את השלחן וכו', וכ"כ הרי"ף ז"ל [יט:] תניא כוותיה דשמואל ושוין וכו', יע"ש בהר"ן ז"ל, א"כ אכתי מצינן למימר דמפסיקין דרבי יהודה היינו במפה כמפסיקין דשמואל. ומ"מ קמייתא קשיא. וצ"ע.

ותו איכא למידק במה שכתבו התוספות בד"ה אין מפסיקין וכו' וז"ל: ובערב שבת ויום טוב אפילו להתחיל שרי, דרבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי כדמוכח בעירובין [מו:]. ואמאי לא הוכיחו מדסתם תנא דמתניתין כר' יוסי מדנקט ערבי פסחים מכלל דבשאר ימים טובים שרי, כמ"ש רשב"ם [שם ד"ה אמר לו] והרא"ש ז"ל [שם פ"י סימן ב']. ואפשר דמשום דממתניתין איכא למידחי, דלאו למסתם כרבי יוסי אתא, אלא לאשמועינן דאפילו רבי יוסי נמי מודה בערבי פסחים כדאמרינן לעיל. ואי נמי דהכי דייקינן מינה, בשאר י"ט סמוך שרי, מן המנחה ולמעלה אסור.

ותו במה שכתבו [שם] משם ה"ר יחיאל, דמדפסי[ק] כרבי יוסי בהפסקה, מכלל דלכתחילה לא קי"ל כוותיה. וכ"כ הרא"ש [שם] משם ה"ר ישעיא (מטרונה) [מטראני]. ומקשה הוא ז"ל לדבריהם, דכיון דאתחילו חמיר טפי, א"כ תיקשי לר' יוסי גופיה אמאי איצטריך ליה לאשמועינן דאין מפסיקין, השתא אתחולי מתחלינן איפסוקי מיבעיא. יע"ש. ולע"ד לק"מ, שהרי רבי יוסי איצטריך לאשמועינן הא דאין מפסיקין אפילו בערב פסח דאין מתחילין, וכמ"ש התוספות לעיל בד"ה מכלל, משם ה"ר יחיאל גופיה, וא"כ אף ר' ישעיא בשיטה הלזו קאי, אבל לר' יוחנן קשה שפיר, דאם איתא דבהתחלה נמי שרי, אמאי הוצרך לפסוק בערב שבת להפסקה, וכן בההוא עובדא, אלא על כרחך דס"ל דלכתחילה אסיר. ותו איכא למידק, דהתוספות הכריחו מדפסיק כרבי יוסי בההוא עובדא, והרא"ש ז"ל הכריח ממלתיה דרבי יוחנן, ולכאורה אפשר לומר דהתוספות שפיר עבוד, דבמילתיה דרבי יוחנן איכא למימר דהוא הדין בהתחלה, ונקט לה בהפסקה איידי דערב פסח דאיירי בהפסקה דלכתחילה אפילו ר' יוסי נמי מודה. אלא דא"כ אזדא ליה הכרח ה"ר יחיאל שכתבו התוספות לעיל ד"ה מכלל דפליגי, דילמא נקט אין מפסיקין איידי דר' יודא. ויותר נראה דבההיא איכא למימר דהלכה כר' יוסי בכולל קאמר בין בהתחלה בין בהפסקה, ובערב פסח בהפסקה, דבהתחלה לא פליגי, משא"כ בברייתא דלא איירי אלא בהפסקה דשבת דקתני שהיו מסובין וקדש וכו'. ודוק.

ותו במה שכתבו [שם] על דברי בה"ג ז"ל, ועל כרחך הכי פירושו וכו', נראה דכוונתם לתרץ דהא רבי יוסי אפילו להתחיל שרי כדקתני בברייתא אוכל והולך עד שתחשך, וכן בההיא דלקמן דקאמר אלא הא דתניא וכו', הא מיפלג פליגי, וכ"כ המרדכי. אבל רשב"ם והרא"ש לא נקטו אלא ההיא דלקמן, ונראה דבמתניתין ובברייתא דקתני לא יאכל סמוך למנחה, איכא למימר אפילו התחיל בהיתר, ואהא פליג רבי יוסי וקאמר אוכל והולך וכו', והכי דייק לישנא טפי, ולהכי הוצרכו לההיא דלקמן.

ובמה שכתבו התוספות [שם], ובערב פסח אסור להתחיל, ואם התחיל אפילו בהיתר מפסיקין בברכת המזון. הנה מדברי הרי"ף שהשמיט להא דרבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא, משמע דפסק כשמואל דפורס מפה בתרוייהו בין בפסח בין בשבת, כמו שכתב הרא"ש ז"ל [שם], והקשה הוא ז"ל, דכיון דחזינן דרבי יוסי בר חנינא ורבי יוחנן מיפלגי בהפסקה בין פסח לשבת, היכי שבקינהו רב אלפס ופסק כשמואל. ותירץ הרי"ף סבר כשינוייא דרב פפא דהוא בתראה, דמוקי מתניתין כרבי יהודה, ורבי יוסי פליג אף בערב פסח, ורבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא בהתחלה איירו ולא בהפסקה, ובברייתא בתרייתא משבש (לא) [לה] מן קדם קמייתא וכו'. יע"ש. וראיתי להפר"ח או"ח (סימן תע"א ס"ג) שתמה עליו מהא דאמרינן לקמן בגמרא [שם ק:] תני חדא שוין שאין מתחילין ותניא אידך שוין שמתחילין, בשלמא הא דתניא שוין שאין מתחילין משכחת לה בערב פסח, אלא הא דתניא שוין שמתחילין אימת, אי נימא בערב שבת הא מיפלג פליגי. לא קשיא, כאן קודם תשע וכו'. הא קמן דאיכא ברייתא דקתני בהדיא דאף ר' יוסי מודה בערב פסח דאין מתחילין, ובשלמא לתלמודא [שם ע"א] דקאמר הלכה כרבי יהודה בערב הפסח מכלל דפליג רבי יוסי בתרוייהו, איכא למימר דהיינו מקמי דשמיע ליה הך ברייתא, אמנם בתר דשמיע ליה, אמרינן דרב פפא לא קאמר אלא דמתניתין אתיא נמי כר' יודא, אבל להרא"ש ז"ל שכתב דס"ל לרי"ף כאוקימתא דרב פפא, ור' יוסי פליג אף בערב פסח, ומילתיה דרבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא בהתחלה מיירי, קשה, דהיכי שביק לברייתא דלקמן ומשבש נמי לברייתא בתרייתא משום סברא בעלמא כדי שלא נחלק בהפסקה וכו'. ואפשר לומר בדוחק, דמה שכתב הרא"ש ור' יוסי פליג אף בערב פסח, רצונו לומר בסמוך למנחה, אבל מן המנחה ולמעלה הכי נמי סבר

אוצר ההלכה

דאסור דומיא דר׳ יאודה דשרי בערב שבת ויו״ט בסמוך ובערב פסח אסיר, הכא נמי רבי יוסי דשרי במן המנחה ולמעלה הכא אסיר, וסברא היא דמשום חיובא דמצה מודה רבי יוסי, ומעתה ההיא ברייתא דלקמן דקתני ושוין וכו׳, במן המנחה ומעלה קמיירי. ומה שכתב הרא״ש ורבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא בהתחלה איירי, היינו בסמוך דפליג ר׳ יוסי. ואפשר שזה דעת הרז״ה [במאור שם יט:] והרמב״ן ז״ל [במלחמות שם].

ודע דקושיא הלזו איכא לאקשויי נמי על מה שכתב הראב״ד בהשגותיו על הרז״ה [שם], הובא בספר תומת ישרים (סימן רמ״א) וז״ל: כתוב שם, דתניא ושוין שאין מביאין את השלחן (וא״כ) [אא״כ] קדש בערב פסח. אמר אברהם, זה אינו כלום אלא אפילו בערב שבת, וכי פליג ר׳ יוסי, כשהתחיל עד שלא קדש היום, אבל משקדש היום אפילו ר׳ יוסי מודה שאין מתחילין. ואם הביא מבעוד יום, כשיקדש היום פורס מפה ומקדש. ע״כ. וכ״כ הרמב״ן ז״ל במלחמות, אלא דפליגי בפירוש ואם הביא וכו׳, דלהראב״ד היינו מבעוד יום, דאל״כ היכי קתני פורס מפה ומקדש למ״ד טעם אינו מקדש. והרמב״ן מפרשה אפילו משתחשך, ומאי מקדש, שאחרים מקדשים לו. יע״ש. וקשה דא״כ כי פריך תלמודא תני חדא וכו׳, אמאי קאמר בשלמא הא דתניא שוין שאין מתחילין משכחת לה בערב פסח, ולימא דמשכחת לה בערב שבת והיינו משקדש היום, דאפילו רבי יוסי נמי מודה שאין מתחילין.

ואפשר דבהא איתרצא מאי דאקשינן להרא״ש ז״ל, דס״ל דמאי דקאמר משכחת לה בערב פסח, היינו לרב הונא דקאמר דמודה ר׳ יוסי בערב פסח, ואין הכי נמי דלרב פפא דס״ל דרבי יוסי פליג אף בערב פסח, מוקי לכולהו ברייתות בערב שבת וכאן קודם תשע וכאן משקדש היום, ותלמודא דקאמר משכחת לה בערב פסח, לרב הונא קאמר, ואין הכי נמי דלרב פפא משכחת לה בערב שבת משקדש היום, ולא נקט לה בהכי משום דלא הוזכרה סברא הלזו מקמי הכי, שהרי פירושא דברייתא דשוין שאין מביאין את השלחן, היינו בכל ערב שבת כפירוש רשב״ם וכמו שהקשה הרא״ש לגירסת הרי״ף דגריס תניא כוותיה דשמואל ושוין ותימה? וכו׳. יע״ש. וא״נ כי היכי דמייתי תלמודא ההיא שינויא דחיקא דשני רב נחמן בר יצחק אע״ג דליה לא סבירא ליה, ה״נ קאמר משכחת לה בערב פסח לרב הונא, אבל אה״נ דרב פפא משכחת לה בגוונא אחרינא כגון בערב שבת משקדש היום כדכתיבנא, ולעולם קי״ל כוותיה. ורבי יהודה פליג אף בערב שבת, ודרבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא בהתחלה קמיירי, ובהפסקה קי״ל כשמואל בתרוייהו ככל מה שכתב הרא״ש ז״ל.

מיהו לדעת הרמב״ן ז״ל קשה טובא, שהוא ז״ל כתב דלא נאמרה ההיא דר״י הלכה כרבי יודא בערב פסח להפסקה אלא מקמי דאתמר פורס מפה ומקדש וכו׳, ונמצא דמכי איתמר הא דשמואל, אידחיא דרבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא, ואיהו גם כן מפרש לברייתא דשוין שאין מביאין את השלחן וכו׳ בערב שבת משתחשך, ואם עבר והביא פורס מפה וכו׳ לכ״ע וכפירוש הראב״ד ז״ל, וכיון שכן אמאי הוצרך תלמודא לומר בשלמא הא דתני וכו׳ משכחת לה בערב פסח דלא כהלכתא ובתר דאידחיא לה לדרב הונא, ולימא משכחת לה בערב שבת משקדש היום וכברייתא דסליק מינה. וצ״ע.

עוד ראיתי להמרדכי ז״ל [שם דף י״ז ע״א] שכתב על ההיא דמשני לקמן כאן קודם תשע וכו׳ וז״ל: וא״ת פשיטא דמותר לכתחילה קודם תשע, וכי תעלה על דעתך שאסור להתחיל מן השחר. וי״ל דסלקא דעתך אמינא דאסור להתחיל סמוך לסוף תשע, כיון שיודע שאי אפשר לגמור סעודתו קודם תשע, קמ״ל דמתחילין לכ״ע ואוכלין והולכין עד שתחשך אפילו לר׳ יהודה כיון שהתחילו בהיתר. ע״כ. וק״ל דמשמעתא דאגריפס לקמן (דף ק״ז ע״ב) מוכח להדיא דכל דמעיקרא התחיל (לאוכל) [לאכול] קודם תשע על דעת שיגמור סעודתו בתוך זמן איסורו, כמתחיל לאכול אחר זמן איסורו דמי, דפריך אלא סמוך למנחה קטנה תנן, סוף סוף מאי רבותיה דאגריפס הא מטיא ליה זמן איסוריה. עי״ש בפירוש רשב״ם [ד״ה סוף סוף]. ולמאי דמשני נמי מהו דתימא תשע שעות לאגריפס כארבע שעות לדידן דמי, מוכח להדיא דכל שכן לדידן אם יודע שתמשך סעודתו אחר זמן איסוריה כהתחיל באיסור דמי, וא״כ איך כתב המרדכי דקמ״ל דאפילו בסוף תשע שיודע שאי אפשר לגמור סעודתו קודם תשע דמתחילין לכתחילה ואוכלין והולכין עד שתחשך. וצ״ע.

(לשון למודים – סימן קמ״ב)

קע) שם ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש. עיין שם בדברי הרא״ש [פסחים פ״י סימן ב׳] שכתב וז״ל: והא ליתא, דא״כ תיקשי לך כו׳, אלא ודאי כמו (שפרישי׳) [שפירש ר״י] דתרי מילי נינהו וכו׳, הילכך אע״ג דרבי יוחנן סבר כרבי יוסי בהתחלה, הוצרך לפסוק כמותו בהפסקה. ע״כ. ולכאורה יש לדקדק בדבריו, דאכתי יש לדקדק כיון דר״י מחמיר בערב פסח שאסור להתחיל ואין מפסיקין, אלמא דיותר ראוי להחמיר בהתחלה מהפסקה, וכיון דפסקינן בערב שבת כוותיה דמותר להתחיל כל שכן דאין מפסיקין, ואכתי למה הוצרך לפסוק כוותיה בהפסקה. ועוד יש לדקדק בדברי הרא״ש ז״ל, דמה הכרח יש דמה דאמר רבי יוחנן הלכה כרבי יוסי בערב שבת דהוי להפסקה ולא להתחלה. ונראה לומר דהם ז״ל סוברים דכמו שאמר הלכה כרבי יהודה בערב פסח וקאי להפסקה, הכי נמי קאי מה שאמר והלכה כרבי יוסי בערב שבת דקאי להפסקה, והרא״ש אזיל לשיטתיה שכתב לקמן בסמוך דיותר מסתבר להחמיר בהפסקה דערב שבת משום כבוד שבת מבפסח, לכך הקשה כאן דהוצרך לפסוק כרבי יוסי בהפסקה דערב שבת. ודוק.

ועיין שם במהרש״א על מה שאמרו בגמרא [שם ק:] מאי מפסיקין לאו לעקירת שולחן, לא למפה כו׳. כתב מהרש״א וז״ל: ומפסיקין דקתני בברייתא בדברי רבי יהודה לא בעי למימר כו׳. ולא הבנתי דבריו, שהרי אמרינן לקמן בברייתא (דף ק״ב ע״א) דמפסיקין לרבי יהודה בברכת המזון, וכתבו

אוצר ההלכה

התוספות [שם ע"ב ד"ה ה"ג ראשון] דלגירסא דגרסינן ראשון אומר עליו ברכת המזון, ניחא הא דקאמר הגמרא דבעינן לרבי יהודה עקירת שולחן, שכך היו רגילין לעקור השולחן קודם ברכת המזון, ולגירסא דגרסינן ראשון אומר קידוש היום ושני ברכת המזון, הקשה דמנא ליה לגמרא דבעינן לרבי יהודה עקירת שולחן. ועיין בתוספות כאן (ד"ה מפסיקין לשבתות כו'). ודוק.

(ידיו של משה)

קעא) שם ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש. הרשב"ם [פסחים ק. ד"ה ולא כרבי יוסי] כתב, דעל כרחך סבירא ליה לשמואל כרבי יוסי דאם התחילו אין מפסיקין, אלא דלחומרא פורס מפה ומקדש. והתוספות [ד"ה אלא] דחו דבר זה. ונראה לי דראיות הרשב"ם, דמשמע ליה פורס מפה ומקדש לבד ואין צריך לברך ברכת המוציא או ברכת היין, ועל כרחך משום דאין הקידוש הפסק בין הברכה שבירך קודם לכן על הפת ועל היין. ובאמת הרא"ש [שם פ"י סימן ב'] כתב בשם הרי"ף [שם יט:] דמברך המוציא, והטעם כמ"ש הרא"ש, דאף דתפלה לא חשוב הפסק, אבל כאן דמכי קידש עליו היום אסור לאכול עד שיקדש, א"כ אחר הקידוש הוי התחלה לאכילה או לשתיה ולכך מברך המוציא. וזה ברור. וא"כ דבר זה היה בדעת הרשב"ם, וקשיא ליה למה לא יברך המוציא או ברכת היין קודם הקידוש דהרי הוי התחלה. ועל כן כתב דבאמת מדינא סבירא ליה לשמואל דהלכה כרבי יוסי דאין מפסיקין ורשאי לאכול ולשתות קודם שיקדש, אלא דיותר טוב לפרוס מפה ולקדש ולכך אינו מברך המוציא. ובאמת שתימא גדולה על בעל עולת שבת [סק"ד] שהקשה מתפלה על הך דפורס מפה ומקדש, ולא ראה בדברי רבינו יונה והרא"ש [שם] במקומו, וכבר השיג עליו המג"א [סק"ט], דלדידן דקיי"ל פורס מפה ומקדש חיובא הוא ואינו רשאי לאכול עד שיקדש, אם כן פשיטא דקידוש הוי הפסק בין אכילה ראשונה וצריך לברך המוציא. ובחידושי הארכתי בזה.

(ישועות יעקב – סק"ג)

קעב) שם ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש. כתב הטור, ואפילו אם התחיל כו'. עיין מה שכתב הרב ידיו של משה בסימן זה[98].

(דברי מנחם – הגה"ט סק"ג)

קעג) שם מבעוד יום. כתב הטור (שיטה כ"א), ואסור לטעום כלום כו'. נ"ב: נ"ל דאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי. מג"א (סק"ה).

(יד אהרן – הגה"ט)

קעד) שם מבעוד יום. כתב במג"א (סק"ה), ונ"ל דאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי. ובספר מעשה רב מהגר"א ז"ל, הביא באות קי"ז, ז"ל הרב המאוה"ג וכו' מו"ה חיים כ"ץ מ"ץ דקהלתנו וכו': עיין סימן רע"א במג"א סק"ה שכתב, ונ"ל דאם רוצה כו'. ושמעתי בשם הגאון החסיד שאמר שזה אינו נכון, מדאמרינן בברכות (דף כ"ז ע"ב), רב צלי של שבת וכו', ת"ש אמר רב נחמן אמר שמואל כו', משמע דוקא כשמתפלל אז יכול לקדש מבעוד יום, אבל כשאינו מתפלל אינו יכול לקדש. וכן מצאתי בראב"ן (סימן ק"ע) שכתב, והמתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום מדעת, מקדש נמי על הכוס מבעוד יום. משמע דוקא שהתפלל תחלה. עכ"ל. וע"ש בהערות "פעולת שכיר".

(ילקוט הגרשוני – סק"ג)

קעה) שם צריך להפסיק. עיין מג"א (סק"ו) הקשה מסימן תרנ"ב [ס"ב בהגה]. ואין לומר דשאני הכא דטעימא ג"כ אסורה, דהא גופא קשה. ועוד מה ענין הפסקה לטעימא, והרי אשכחן גבי הבדלה דקאמר נמי אסור לאדם לטעום כלום קודם שיבדיל כמו הכא, ואפילו הכי אם התחילו בהכשר אין מפסיקין, כמ"ש ברס"י רצ"ט. ע"ש.

(דברי חכמים – ערך השלחן)

קעו) שם צריך להפסיק. כתב במג"א (סק"ו), צריך להפסיק כו', שאני הכא דקידוש מקמי סעודה איתקין ובמקום סעודה. לפי זה נראה דרבי יוסי [פסחים ק.] דסבירא ליה דאין צריך להפסיק, מסתמא סבירא ליה דאין צריך קידוש במקום סעודה. ויתיישב בזה קושית התוספות ריש ערבי פסחים ([פסחים] דף ק' ע"א] ד"ה רבי יוסי) דכתבו דמשמע דאין צריך לעשות סעודה לשם שבת, והא צריך קידוש במקום סעודה. ע"ש. דלפי זה דהא בהא תליא, לרבי יוסי ודאי אין צריך קידוש במקום סעודה.

(חבל יוסף – גנזי חיים)

קעז) שם צריך להפסיק. כתב במג"א (סק"ו) צריך להפסיק וכו' גבי לולב וכו', שאני הכא ד(ב)קידוש (מקרי) [מקמי] סעודה וכו' עכ"ל. עיין מחצית השקל. ויש להסביר יותר, דלולב עם האכילה הם שני דברים, ואם נאמר דצריך ליטול הלולב, נמצא מניח מה שהוא עושה עתה דהיינו האכילה ופונה את עצמו לדבר אחר דהיינו נטילת הלולב, וכיון שהתחיל בהיתר אין לנו לקנסו להאכילה. משא"כ בקידוש זה לא נקרא דמניח דבר אחד, דאין זה דבר אחר, שהוא אחד עם האכילה, כי כן תקנו, א"כ עתה יעשה בסדר זה לקדש ולאכול.

(זרע יעקב – זלזניק)

קעח) שם צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש וכו'. כתב מרן בש"ע (או"ח סימן רע"א ס"ד), אם התחיל לאכול וכו'. משמע מדבריו דלא יברך ברכת המזון על מה שאכל, וכן מצאתי בש"ע של הגאון ר' זלמן ז"ל [ס"ט]. ע"ש. ובסעיף וא"ו כתב מרן אם גמר סעודתו וכו', ולכאורה נראה דבסעיף ד' איירי שקדש עליו היום קודם שגמר סעודתו ולכן אין צריך לברך ברכת המזון, ובסעיף וא"ו מיירי שכבר גמר סעודתו לכן צריך לברך על מה שאכל. אלא דלפי זה קשה מה שפסק מרן בסימן רצ"א ס"ג אם

הערות וציונים

98. נדפס לעיל אות ק"ע.

אוצר ההלכה

נמשכה סעודת שחרית וכו׳, דיברך ברכת המזון על מה שאכל וכו׳, ואמאי הרי התם על כרחך לא גמר סעודתו, שכן משמע לשון ונמשכה סעודת שחרית וכו׳. ולכאורה היה נראה דנמשכה לאו דוקא. ויותר נראה לחלק לכאורה דבסימן רצ״א אחר שהם שתי סעודות דמצוה צריך לברך בין שתיהם, דאל״כ לא מנכרא מילתא ונראה כסעודה אחת, לא כן בסימן רע״א מיירי אחת של רשות שהיא סעודת ערב שבת, ולכן אין לברך בין שתיהם, ומטעמא נמי שעדיין לא גמר סעודתו, לא כן בסעיף וא״ו שכבר גמר סעודתו, אע״ג שהיא סעודת רשות מכל מקום צריך לברך כיון שכבר גמר ונתחייב בברכת המזון. ואף למ״ד בסעיף ד׳ דלא יברך המוציא, מכל מקום יודה בנדון דסעיף וא״ו דצריך לברך המוציא כיון דצריך לברך ברכת המזון על מה שאכל. ולמ״ד בנדון דסעיף ד׳ דיברך המוציא, צ״ל דטעמו משום דס״ל דהקידוש הוי הפסק. ולפי זה יוצא לנו דפורים שחל להיות בערב שבת לנוהגין לעשות סעודת פורים סמוך לערב, כשקדש היום צריך לברך ברהמ״ז על מה שאכל אע״ג דעדיין לא גמר סעודת פורים, וטעמא משום שהם שתי סעודות דמצוה וכמש״ל, ואח״כ יתפלל ערבית ויקדש על היין ויטול ידיו ויברך המוציא כמעשהו בשאר שבתות.

ומיהו אחר ההתבוננות נראה לחלק באופן אחר, והוא דבסימן רע״א ס״ד איירי שעדיין לא נטל מים אחרונים, ועל כן כשקדש היום פורס מפה ומקדש, ואין צריך לברך למפרע על מה שאכל, כיון דעתיד לקדש על היין על ידי כן מפסיק בין שתי הסעודות ואינן נראות כאחת, ובסעיף וא״ו איירי שכבר נטל מים אחרונים כשקדש היום, על כן צריך לברך ברכת המזון למפרע כיון דכבר סילק בנטילת ידים. ובסימן רצ״א דאיירי בסעודת שחרית וליכא קידוש בסעודה שלישית, לכן אע״פ שעדיין לא נטל ידיו מים אחרונים, מכל מקום צריך לברך ברכת המזון למפרע כדי שעל ידי כן יפסיק בין שתי הסעודות ולא יהיו נראות כאחת. ולפי זה יוצא לנו לענין פורים בערב שבת כשקדש היום פורס מפה ומקדש ואין צריך לברך למפרע כיון שיש קידוש מפסיק בין שתי הסעודות, וגם המוציא אין צריך לברך על מה שיאכל כמ״ש מרן סימן רע״א [ס״ד]. ודוק. ועיין באר היטב שם. ועיין זר״א ח׳ סי׳ וק״ל. (שמו יוסף – אות קפ״ג)

קעט) שם ואם היו שותים יין תחלה אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. כתב במג״א (סק״ח), והוא הדין וכו׳ לא הוי היסח הדעת וכו׳. לכאורה מאי קמ״ל. ואפשר כיון דאמרינן דהיין בתוך המזון הוי כסעודה, דהא אם לא משום חשיבות דיין היה פטור מברכה עליו בתוך הסעודה, עיין לעיל סימן קע״ד ס״ז, א״כ הוה אמינא כיון דלגבי המוציא הוי הפסק, גם לגבי שאר צרכי סעודה הוי הפסק. אמנם כיון דברכה דקידוש פוטר היין דבתוך הסעודה, א״כ ממילא מיפטר הכא, וכמו שכתב המחצית השקל.[99] [עיין סימן תע״א בטור הלכות פסח, ובב״ח שם [אות ה׳] ד״ה ומ״ש ומברך ברכת המוציא וכו׳, דאחר קידוש הוי התחלת אכילה אחרת]. (זרע יעקב – זלזניק)

קפ) שם ואם היו שותים יין תחלה אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין וכו׳. מזה משמע דברכת היין אינה אלא ברכת הנהנין בעלמא ואינה שייכת לקידוש היום. ועיין מ״ש בחידושי למסכת ראש השנה (דף כ״ט ע״א) שמלשון רש״י בעירובין (דף מ׳ ע״ב) ד״ה ליתביה לינוקא וכו׳ לא משמע כן. וצ״ע בזה. וע״ע לשון רש״י (פסחים דף ק״ג ע״ב) ד״ה ואמר רב. (אמת ליעקב)

קפא) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד וכו׳. כתב הטור (דף קע״ו ע״א שיטה ד׳), ומיהו בירושלמי [ברכות פ״א סוף ה״ה] יש שאם היו שותין יין תחלה וכו׳. נ״ב: עיין בתשובת הרשב״א ז״ל (סימן שי״ח). (כנסת הגדולה – הגה״ט)

קפב) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. עוד שם [בטור] ויש אומרים שמקדש כמו בשאר פעמים שמברך על היין וכו׳, ומיהו בירושלמי [ברכות פ״א סוף ה״ה] יש וכו׳ שאין צריך (לומר) [לברך] על היין. ע״כ. וכתב מרן ז״ל דלא אשכחן מאן דפליג אהא דירושלמי, עד שהוצרך לומר שהוא דעת הרמב״ם פ״ד מהלכות ברכות [ה״ח], עיין מה שהשיג עליו הראב״ד ז״ל, ומה שכתב הכסף משנה ז״ל שם. וכתב הר״ב ט״ז ז״ל (סק״ה) וז״ל: הנה אנו רואים בפירוש לדעת הר״א [שם] דבקידוש אפילו בלא אמירתם מפסיק ומברך בפה״ג, [כמו שכתב] בהבדלה כשאומר בואו וכו׳, דבזה שוין הם, וא״כ בחנם תמה ב״י על רבינו הטור שכתב יש אומרים שמקדש ומברך על היין שזה לא נמצא, והא לך הר״א שכן כתב בפירוש. עכ״ד. ולע״ד היא כשגגה, דודאי לדעת הר״מ דמפרש להבדלה אינה קובעת כשאמרו בואו ונבדיל, אהא כתב הר״א שצריכין לחזור ולברך דהוי ליה היסח הדעת כהב לן ונבריך, אמנם לדידיה ז״ל דמפרש קדיש יומא בלא אמירה לאפוקי דעת הרמב״ם, הא ודאי אין צריך לחזור ולברך, כיון דממילא בא איסורא ואיהו לא אסח דעתיה, וזה שכתב הר״א מ״מ אם אמרו וכו׳, משמע דבלאו הכי לא. גם מה שכתב מרן בב״י דהיא היא דעת הרמב״ם, קשה טובא, דהתם בהלכות שבת דקאי בקדיש יומא סתם, מסתברא דאין צריך לברך בפה״ג מטעמא דכתיבנא, ואם איתא כל כי האי הוה ליה לפרושי התם. ותו דכיון דס״ל להרמב״ם דאין צריך לברך המוציא כמ״ש הרב המגיד [הלכות שבת פכ״ט הי״ב] והב״י ז״ל, מכל שכן דאין צריך לברך בפה״ג כמ״ש הרא״ש ז״ל [פסחים פ״י סימן ב׳]. גם דברי הרב המגיד ז״ל שכתב, וגדולה מזאת אמרו בירושלמי וכו׳, הם דברים תמוהים לכאורה. ועיין. (לשון למודים – סימן קמ״ג)

קפג) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. כתב בט״ז (סק״ד), ובטור הביא וכו׳ ובסמוך יתבאר שהוא

הערות וציונים

99. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

דעת הראב"ד. עכ"ל. ואני בעניות דעתי אבאר (בס[ק]"ג)[100] שאין מזה רמז בדברי הראב"ד. והרב ב"י כתב שזו היא דעת הרמב"ם [הלכות ברכות פ"ד ה"ח], גם זה יתבאר שם שזה אינו. ולי נראה שפלוגתא זו תליא באשלי רברבי, שלדעת הסוברים בארבע כוסות של פסח שצריך לברך על כל אחת בפה"ג, הוא הדין שס"ל הכא שצריך לברך בפה"ג, שהטעם התם משום דכל אחת מצוה בפני עצמה היא צריך לברך על כל כוס וכוס, ולא תהא ברכת בפה"ג שבירך מקודם על יין רשות, עדיפא מברכת בפה"ג על כוס ראשון של חובה שאינה פוטרת השניה הואיל והיא מצוה בפני עצמה, וכל שכן כוס של קידוש שהוא מצוה והיין הראשון רשות היה, עיין פלוגתא זו בטור סימן תע"ד ובב"י שם. והטעם דכל דבר שטעון כוס טעון נמי ברכה, וכהאי גוונא כתב בהגהת מרדכי פרק ערבי פסחים [דף ל"ו ע"ב] גבי פלוגתא דאמימר ומר זוטרא ורב אשי, ע"ש בגמרא (דף ק"ג ע"ב). ואין להשיב ע"ז הרי הרי"ף מהסוברים שם דצריך לברך על כל כוס וכוס, עיין ברא"ש פרק ערבי פסחים רמז כ"ד, והרא"ש גופיה כתב ריש ערבי פסחים רמז ב' בסופו, דלהרי"ף אין צריך לברך בפה"ג. אומר אני ערבך ערבא צריך, דאין זה מוכרח להרי"ף, ואף שלא כתב בפירוש דצריך לברך הכי נמי לא כתב דאין צריך לברך, ואפשר דכוונתו במ"ש פורס מפה ומקדש היינו ככל קידוש שצריך לברך בפה"ג מתחילה, ולשיטתו לא הוצרך לפרש זה, וזה פשיטא דכיון דצריך כוס צריך נמי לברך, אך את זה הוצרך לפרש שצריך לברך המוציא שזה לא תליא בקידושא, וממילא נלמד דכל שכן שצריך לברך בפה"ג. וכן כתב נמי המגיד משנה פכ"ט מהלכות שבת [הי"ב], שבורא פרי הגפן אתי בק"ו מברכת המוציא, ואף שהרא"ש שם כתב סברא היפך מזו, מכל מקום אין זה מוכרח לשיטת הרי"ף. ואף שבירושלמי משמע דאין צריך לברך, אפשר שבשיטת רב אשי הנ"ל אמרו כן, עיין בתוספות ערבי פסחים (דף ק"ג ע"ב ד"ה ר' אשי). וא"ל מהא דתירצו התוספות גופייהו התם, דשאני גבי כוסות דפסח דהגדה והלילא הוה הפסק. אכן לפי מ"ש הרא"ש שם רמז ב' ורמז כ"ד, אין תירוץ זה מספיק, דלא גרע מתפלה דלא הוה הפסק. גם הרי רב אשי גופיה ס"ל דברכת המזון לא הוה הפסק, ומהיכי תיתי יהיה הגדה או הלילא הפסק, אלא על כרחך דסבירא ליה אף דבר הצריך כוס אין צריך ברכה, ואפשר דלשיטתו אמרו כן בירושלמי, אבל כיון דלא סבירא ליה לגמרא דידן כרב אשי, הוא הדין דס"ל כל הצריך כוס צריך נמי ברכת בפה"ג אפילו בדליכא היסח הדעת. דוק בכל זה כי קצרתי וסמכתי על המבין. (חמד משה – סק"ב)

קפד) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. כתב ב"י (דף קע"ז ע"א סי' מ"ח), ולפ"ז מאי דכתב רבינו שיש אומרים (שהמברך) [שמברך] בורא פרי הגפן הוא דעת הרמב"ם כו'. נ"ב: עיין בספר ט"ז (סק"ג) [סק"ה] ובספר לשון למודים חאו"ח (סימן קמ"ג)[101].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ב)

קפה) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. וכתב הט"ז (בסק"ד) וז"ל: כתב הרא"ש [פסחים פ"י סימן ב'] וכו' עד נראה פירוש דבריו דאע"ג דשתיה אסורה כמו אכילה, מ"מ תרתי בעינן דהיינו שיש איסור לאכול וגם עביד מעשה הפסק דעשה קידוש, משא"כ ביין דאין בו אלא איסור לחוד ולא שום מעשה, שהרי בשעה שיש לו לברך בפה"ג מחמת הקידוש עדיין לא אמר הקידוש, על כן אותו הכוס שמקדש עליו אין צריך לברכת היין, משא"כ בברכת הלחם שזמנו אחר הקידוש, וסבירא ליה להרא"ש דכאן נחשב הקידוש גמר וסילוק על האכילה שאכל כבר, כיון שרובץ עליו האיסור לאכול עד שיעשה קידוש. עכ"ל. ולכאורה הא דכתב וסבירא ליה להרא"ש וכו', הוא שפת יתר וכפל דברים הוא. ונראה לי ביאור דבריו, דהא קשה הא לקמן בסעיף י' מבואר דאומר ויכולו ואח"כ אומר בורא פרי הגפן ואח"כ קידוש, א"כ גם ברכת היין איכא תרתי, דהיינו איסור השתיה ומעשה הפסק באמירת ויכולו, כמו בברכת הלחם דחשיב הפסק אמירת הקידוש, לזה כתב הט"ז דסבירא ליה להרא"ש דהקידוש נחשב לגמר וסילוק על האכילה, משום דאיסור אכילה רובץ עליו מחמת הקידוש משא"כ בברכת היין שהוא קודם הקידוש ולא נחשב אמירת ויכולו להפסק, משום דאמירת ויכולו אינו נחשב לגמר וסילוק השתיה ששתה כבר כיון דאין איסור השתיה תולה כלל באמירת ויכולו רק בקידוש. וזו מה שרציתי לבאר.

עוד שם, הטור הביא חדא דיעה דצריך לברך על היין. והב"י תמה על הטור שזה לא נמצא כלל. והט"ז (בסק"ה) כתב וז"ל אחר שהביא הכסף משנה [הלכות ברכות פ"ד ה"ח]: הנה אנו רואים בפירוש לדעת הראב"ד [שם] דבקידוש אפילו בלא אמירתם מפסיק ומברך בורא פרי הגפן, כמ"ש בהבדלה כשאומרים בואו ונבדיל, דבזה שוין הם, וא"כ בחנם תמה הב"י על רבינו הטור למה כתב יש אומרים שמקדש ומברך על היין שזה לא נמצא, והא [לך] שכן כתב הראב"ד בפירוש. וקשה הא כבר פסק הרמב"ם בפרק כ"ט [מהלכות שבת הי"ב] (דמקידוש) [דמשקדש][102] היום אסור לשתות, ולא זכר כלום מאמירה זו. ותירץ בכסף משנה דהתם משחשיכה ודאי וכאן בספק חשיכה. וקשה לי דא"כ חשיכה ודאי בלא [אמירה] יהיה לו דין אחד עם ספק חשיכה עם אמירה, וא"כ היה לו להרמב"ם [לכתוב] בפרק כ"ט משבת שצריך לברך בפה"ג קודם הקידוש כמו שכתב כאן בספק חשיכה עם אמירה. עכ"ל. וכל דבריו תמוהין בעיני, דהא לפי מה שכתב המג"א (בסק"י) הא דאמרינן באמרו בואו ונקדש דצריכין לברך היינו בלא קידוש, אבל על כוס של קידוש אין צריך לברך דהא לא אסחו דעתייהו מיניה אפילו אמרו הב ונקדש. ע"ש. ולפ"ז אין כאן מקום לקושיות הט"ז על הרמב"ם, ואין צורך להאריך בזה, והוא ממשכל ראשון. וגם לפי סברא זו, לדעת הראב"ד גבי אם אמרו בואו ונבדיל דצריכין לברך בורא פרי הגפן אם רוצין, מכל מקום על כוס הבדלה אין צריך לברך כמו כוס של קידוש

הערות וציונים

100. נדפס לקמן אות ר"ב. **101.** נדפס לעיל אות קפ"ב. **102.** ע"פ הגהת הרב לבושי שרד.

אוצר ההלכה

לדעת הרמב״ם, ולפ״ז תמיהת הב״י על הטור קיימת שזה לא נמצא גם בדברי הראב״ד. ואי נאמר היפך סברת המג״א דגם על כוס של קידוש צריך לברך, וכמו שכתב המג״א דבב״י משמע קצת שצריך לברך, ולפ״ז שפיר יש לומר דנמצא בדעת הראב״ד דצריך לברך על כוס של הבדלה באמרו בואו ונבדיל, הוא הדין על כוס של קידוש בלא אמירה וכמו שכתב הט״ז, הרי יותר יש לנו לומר דזהו דעת הרמב״ם, דודאי חשיכה בלא אמירה שוה לספק חשיכה עם אמירה כמ״ש הט״ז. ובאמת הב״י כתב כן על הטור דאפשר שזהו דעת הרמב״ם, והא דלא כתב כן בפרק כ״ט מהלכות שבת, היינו שסמך עצמו אמה שכתב בהלכות ברכות [פ״ד ה״ח]. והט״ז עשה עצמו כאילו לא ידע את יוסף.

(אותות השמים – דרישת ארי – סק״ג)

קפו) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. וכן אם עבר ולא רצה להפסיק, אין צריך לברך בורא פרי הגפן, אא״כ נמלך ואמר בואו ונקדש. הרדב״ז בלשונות הרמב״ם (סימן ק״ז) [ח״ה סימן אלף ת״פ]. ע״ש. והטור כתב דיש אומרים דמברך נמי על היין, והיא סברת הרמב״ן במלחמות [פסחים כג:] בפסקא דלא יפחתו לו, ופירש דהירושלמי [ברכות פ״א ה״ה] היה סובר כרב אשי [פסחים קג:] דלית הלכתא כתלמידי דרב, ואסיק טעמא אחרינא דטופס ברכות כך הוא, והדר מהך סברא.[103] וכן כתב בתשובות הרשב״א סימן שי״ח. ע״ש]. ודלא כמו שנדחק הב״י. ע״ש. (ערך השלחן – סק״ג)

קפז) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. כתב בט״ז (סק״ה), והא לך הראב״ד שכתב כן בפירוש. נ״ב: לא זכיתי להבין דבר זה, יען שהראב״ד [הלכות ברכות פ״ד ה״ח] לא מיירי אלא שאם אמרו בואו ונבדיל דהוי כהב לן ונברך, עיין ריש סימן קע״ט, ואם רצה לשתות אע״פ שאינו רשאי צריך לברך תחילה בפה״ג, אבל אכוס הבדלה בעצמו איכא למימר שאפילו הראב״ד מודה שאין צריך לברך בפה״ג, וכמ״ש הרב ב״י הכא דהקידוש לא הוי הפסק לברכת היין, דסדר הקידוש כך הוא שמברך על היין ואח״כ מברך על היום, וא״כ הוא הדין והוא הטעם לענין הבדלה דלא הויא הפסק לברכת היין, ואלו היש אומרים שכתב הטור מיירי בכוס של קידוש בעצמו שאומר ברכת היין תחילה ואח״כ מברך על היום. ואין לומר דכל שכן הוא דכששותה באיסור א״כ נשאר קביעות השתיה כמות שהוא ואפילו הכי צריך לברך, כל שכן כשמקדש או מבדיל שהלך קביעות השתיה כמ״ש הלבושי שרד [סקט״ו], דאדרבה כששותה באיסור כיון דללא צורך הוא ודאי דהוי הפסק, משא״כ קידוש והבדלה כיון דמוכרח הוא באותה שעה איכא למימר שאפילו להראב״ד לא הוי הפסק, ומידי דהוה אסימן קע״ח ס״ו שאם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל שחייב להפסיק ולהתפלל ועם כל זה לא הוי הפסק, וא״כ הכא נמי ומאי שנא. אלא קצת קשה לע״ד, דלמה פריסת המפה לא הוי היסח הדעת, ולמה יגרע מסימן קע״ט ס״ג, אם לא אמרו הב לן ונברך וגם לא נטל ידיו, משנטל הכוס לברך הוי היסח הדעת, והכא מאי שנא. וי״ל דשמא הכא מיירי קודם פריסת המפה. ודוק.

עוד כתב בט״ז (שם), בספק חשיכה עם אמירה וכו׳. נ״ב: ולי נראה דלק״מ, יען דבהלכות ברכות [פ״ד ה״ח] כיון דנחית לאשמעינן מידי דצריך ברכה או שאין צריך ברכה, לכך כתב הא שאם רצו וכו׳ שצריכים לברך, אבל בהלכות שבת דלא נחית לאשמעינן אלא הא דכשהגיע זמן שבת דפורס מפה וכו׳, ואין הכי נמי שאם רצו וכו׳ שצריכים לברך, דבודאי חשיכה בלא אמירה דינו כספק חשיכה עם אמירה לענין זה.

עוד כתב בט״ז (שם), ותו וכו׳ וכאן כתב הרמב״ם שצריך. נ״ב: ולי נראה דנהי שהביא דעות [בס״ד] לענין המוציא, איכא למימר דלענין בורא פה״ג לכ״ע שאם רצו וכו׳ שצריכים לברך כסברת הרמב״ם, יען דשתיתם באותה שעה איננו מוכרח, על כרחך דהוי הפסק כאמור לעיל. ותו לא מידי. (מגן בעדי)

קפח) שם אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין וכו׳. כתב הפרישה [דרישה אות א׳] בד״ה ולזה הסכים א״א ז״ל וכו׳, יש להקשות דלפ״ז דס״ל להרמב״ם שצריך לברך בפה״ג, א״כ משמע דס״ל שצריך לברך גם המוציא דהא כל שכן הוא, וא״כ איך כתב ב״י לעיל, והרמב״ם בפרק כ״ט לא הזכיר ברכת המוציא, והחזיק הרב המגיד על ידו שאינו מברך המוציא, וכדברי הרז״ה [במאור פסחים יט:]. ויותר מהתימה על הב״י שפסק בש״ע שאין צריך לברך בורא פרי הגפן. ואעפ״כ פסק כדברי הרמב״ם, שהביא בסמוך, שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳. ע״ש. (ור״ל) [וי״ל] דבאמת אין להוכיח כלל מדברי הרמב״ם דס״ל דצריך לברך בורא פרי הגפן, לפי שאפשר לחלק ולומר דדוקא שנים שהיו שותים ולא אכלו קודם לכן, ועכשיו באים לקבוע עצמן לקידוש היום, שהיו צריכים בעל כרחם ליטול ידיהם ולברך על נטילת ידים והמוציא, משום הכי הוי הפסק וצריכים לחזור ולברך תחילה בורא פרי הגפן, לאפוקי בנדון זה דהיו שותין בתוך אכילה שאכלו קודם לכן, וא״כ לא הוי שום קביעות חדש וא״צ ליטול ידים ולברך ברכת המוציא, הילכך י״ל דאף הרמב״ם ס״ל דאין צריך לברך בפה״ג וכדעת הרב המגיד, ולא כתב ב״י לעיל אלא בדרך אפשר לומר וכו׳, אבל אינו מוכרח מטעם שכתבתי. ומשום הכי פסק בש״ע תרוויה[ו] וכו׳, דשאני קידוש דכיון שבאים לקבוע עצמן קביעות חדש, דהא היו רק שותין בלבד ולא אכלו יחד קודם לכן, ועכשיו אילו היו מקדשין היום היו צריכים לברך המוציא, הילכך הוי הפסק ומשום הכי צריכין לחזור ולברך בפה״ג, לאפוקי גבי הבדלה שאף אם יבואו להבדיל משחשיכה, אין צריך לברך ברכת המוציא, הילכך לא הוי הפסק ומשום הכי א״צ לחזור ולברך בפה״ג. ודו״ק. עכ״ל.

הערות וציונים

103. תוספת זו משיירי ערך השלחן.

אוצר ההלכה

ויין לפי מאי שחילק בין שהיו שותים ולא היו אוכלים, לבין אם היו אוכלים וקדש עליהם היום. שאם היו שותים ולא אוכלים ועכשיו באים לקבוע עצמן לקידוש היום, והיו צריכים ליטול ידיהם ולברך על נטילת ידים וגם לברך המוציא, משום הכי הוי הפסק, לכן צריכים לחזור ולברך בפה״ג. קשה דאיך זה נקרא הפסק מה שצריכים ליטול ידיהם ולברך על נטילת ידים והמוציא, כיון שעושים כן אחר הקידוש. ואין לומר (דע״ר) [דע״י] מה שהם מזומנים לעשות כן אחר הקידוש זה הוא ההפסק. אלא נראה שאין לחלק בדברי הרמב״ם לפי דברי הב״י, בין אם היו שותים ואוכלים בין לא היו אוכלים, בכולם צריך לברך בפה״ג דהוי הפסק. וטעמו כיון דקדש היום נאסר עליהם לאכול ונגמרה סעודתם, לכן צריך לברך בפה״ג. ומשמע אפשר שגם המוציא צריך לברך, כיון דהוי היסח הדעת. ומ״ש הרמב״ם, שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות, זה מירי שאמרו קודם חשיכה ועדיין לא קדש עליהם היום, וכיון שאמרו בואו ונקדש ה״ז ג״כ היסח הדעת, לכן צריכים לברך בפה״ג. וראיה ממ״ש ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיקדשו, אע״פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך. ואם היה משחשיכה איך יכולים לחזור ולשתות קודם שיקדשו. ומ״ש אע״פ שאינם רשאים, מפני שאמרו בואו ונקדש, מה שאין כן בהבדלה אם רצו לחזור ולשתות קודם הבדלה, אינם צריכים לחזור ולברך, דלא נאסר עליהם לשתות ולא הוי היסח הדעת.

ואולי שגם שאר הפוסקים דלא סבירא להו שצריך לברך על היין, בהא יודו כהרמב״ם כיון דאמרו בואו ונקדש היום, הסיחו דעתם ויחזרו לברך בפה״ג. וגם אולי שהרמב״ם ס״ל שגם המוציא צריך לחזור ולברך, ומה שהביא הב״י שהרמב״ם בפרק כ״ט לא הזכיר ברכת המוציא והחזיק הרב המגיד על ידו, כתב כן לדעת הרב המגיד והוא לא כן פירש. וגם יכולים לומר שפירש כן מתחילה כהרב המגיד, וליישב דברי הטור שכתב יש אומרים, פירש עוד בדרך אחרת.

ולפ״ז מה שפסק בש״ע בתחילה [ס״ד] שאינו מברך על היין, ואח״כ פסק [ס״ה] שנים שהיו שותים וכו׳ צריכים לחזור ולברך. אין זה היפך דבריו הראשונים, וכדפרישית. ומה שיישב הדרישה, וכתב אין להוכיח כלל מדברי הרמב״ם דס״ל שצריך לברך בורא פרי הגפן, לפי שאפשר לחלק וכו׳ ולא כתב ב״י לעיל אלא בדרך אפשר לומר וכו׳ אבל אינו מוכרח. עכ״ל. מה שדחה פירוש הב״י שפירש מאי דכתב הטור שי״א שמברך בורא פרי הגפן, ואפשר הוא דעת הרמב״ם שכתב (בפ״ה) [בפ״ד] מהלכות ברכות [ה״ח], שנים שהיו שותים וכו׳ ולא חש לכתוב כן בהלכות שבת, לפי שסמך על מה שכתב בהלכות ברכות. ע״כ. לפי שפירש בדרך אפשר הוא, לפי שאפשר לחלק ולומר דדוקא אם היו שותים מבעוד יום אף אם היו אוכלים ואמרו בואו ונקדש היום, אמירתם היא היסח דעתם, לכן צריכים לחזור ולברך בורא פרי הגפן. ומה שכתב, אם היו שותים, לרבותא נקט אף אם היו שותים, כיון דאמרו הרי זה היסח הדעת ונאסר עליהם, אבל אם היו אוכלים ושותים וקדש עליהם ובדעתם לישאר ולגמור, כיון שדעתם לגמור, אף אם קידשו אין זה היסח הדעת. וכיון שאפשר לחלק כן בדעת הרמב״ם, לכן כתב הב״י שהי״א שכתב הטור, אפשר שהיא דעת הרמב״ם. אבל אין הכי נמי אם היו שותים מבעוד יום ואמרו בואו ונקדש קידוש היום, לכל הדעות צריך לברך בפה״ג, דהא הוי היסח הדעת וכמו שפסק בש״ע. ועיין בכסף משנה הלכות ברכות (פ״ד ה״ח). (זרח יעקב)

קפט) שם אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין. כתב בב״י, וי״א שמקדש כו׳, והב ״לן״ ונבריך שהוא גם כן ״גמר״ אכילה. כצ״ל. (שמן המאור)

קצ) שם אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין וכו׳. נ״ב: מדברי הט״ז (סוף סק״ה), מתבאר דזה דוקא אם לא אמרו בואו ונקדש. וכתב, דהוא כל שכן מההוא דס״ה דמיירי בספק חשיכה. ולענ״ד לא אבין הכל שכן, דכאן י״ל מחמת איסור היום הוצרכו לומר בואו ונקדש ולא הוי היסח הדעת, משא״כ קודם חשיכה. ודו״ק. שוב ראיתי ביד אפרים ביאר הסברא היטב, דעכ״פ מלא בפיו לאמור שרוצה להפסיק משתיה. ע״ש. ועכ״פ דעת המג״א [סק״י] דעל כוס של קידוש א״צ לברך אפילו כשאמר בואו ונקדש.

עוד שם בט״ז (סק״ה), היינו כשאמרו בואו ונבדיל[104] וא״כ כו׳. נ״ב: צ״ל ונקדש. (יגל יעקב)

קצא) שם בלא ברכת היין. נ״ב: ואם שינה מקומו באמצע הסעודה צריך לברך גם ברכת בורא פרי הגפן, אף דמבואר במג״א (סימן קפ״ח סק״ו) דכהאי גוונא אין צריך לברך, הכא שאני דאי אפשר לומר לקיבעא קמא הדר [פסחים קא:], דלא עדיף היין מלחם גופיה שבא מכחו, וכיון דעל הלחם צריך לברך המוציא, גם על היין צריך לברך משום שינוי מקום. כנלפענ״ד. (עזרת ישראל)

קצב) שם ואחר כך מברך ברכת המוציא. תמיהא לי טובא, דהש״ע בסימן קע״ח (ס״ו) כתב, דאפילו אם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, עם כל זה לא הוי הפסק. ע״כ. וא״כ איך סתם כאן דמברך המוציא, היפך סתם דסימן קע״ח הנזכר. והן אמת שרבינו ב״י ז״ל נמשך אחר הרא״ש [פסחים פ״י סוף סימן ב׳] והטור ז״ל בנו שכן כתבו בשני הדינים, אבל צריך טעם לחלק ביניהם, דהא שניהם דהיינו המתפלל והמקדש אסורים באכילה, ואפילו הכי כתב הרא״ש בהמתפלל דמשום דמשתייה וברוכי בהדי הדדי לא איפשר צריך לחזור ולברך לא אמרו אלא דוקא גבי ברכת המזון שהוא סילוק והיסח דעת על מה שאכל ושתה,

הערות וציונים

104. לפנינו בט״ז ליתא לתיבת ״ונבדיל״

אוצר ההלכה

אבל תפלה לא. ע״כ. וא״כ האי טעמא נמי שייך במקדש. ונראה לי דאע״פ ששניהם אסורים באכילה אינם מטעם אחד, דהמתפלל נאסרה לו אכילה גזירה שמא ימשך אחר סעודתו ולא יתפלל, ואפילו כשאין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, לא נאסרה האכילה אלא מטעם שלא נשאר לו זמן להתפלל ויחוייב לפסוק באכילה עד שיתפלל, אבל במקדש דטעם איסור אכילה הוא דשבת קבעה נפשה דהיינו קובעת לקידוש, שאסור לטעום עד שיקדש, נאסרה עליו האכילה, א״כ הוי סילוק וגמר ולזה אסרו גם המים לשתות דמשחשכה שבת נאסרה האכילה ולא יתירנה כי אם הקידוש, א״כ הוי גמר וסילוק ולכך חלק בדין המתפלל עם דין המקדש. (משחא דרבותא ח״ב – חדושי מהרמ״א)

קצג) שם ואחר כך מברך ברכת המוציא. במג״א (סק״ט), מברך ברכת המוציא לפי וכו׳. הוא קיצר בדברים, אבל הט״ז (בסק״ד) הביא כל דברי הרב ב״י על נכון. ע״ש. וגם תירץ קושית העולת שבת [סק״ד]. (בגדי ישע)

קצד) שם ואחר כך מברך ברכת המוציא. במג״א (סק״ט), פירוש טעימה וכו׳. נ״ב: משא״כ בתפלה, אפילו הפסיק להתפלל מחמת שלא היה שהות, מכל מקום היה מותר בטעימה, עיין סימן קע״ח ס״ו. (חדושי מוהרמ״ז)

קצה) שם ואחר כך מברך ברכת המוציא. במג״א (סק״ט) מברך כו׳, מאי שנא מתפלה כו׳. ואפשר לתרץ דתפלה לא הוי הפסק כמו שכתב הט״ז בסימן קע״ח (סק״י), אבל בקידוש כתב המג״א (סק״ו) דקידוש מקמי סעודה אתקין, ולכן כשמפסיק ומקדש הוי אח״כ התחלת סעודה ולא שייך לסעודה ראשונה. (דברי צבי)

קצו) שם ואחר כך מברך ברכת המוציא. [הערת מהרש״ם: עיין בט״ז (סק״ד) במה שכתב לחלק דלא דמי לתפלה שאין איסור אכילה בשעת תפלה. עיין בראש״ש פרק ערבי פסחים (סימן כ״ד) ובקרבן נתנאל אות (צ״ב) [ח׳] להיפוך. ועיין בפסקי תוספות זבחים (סימן נ״ו), היה שותה מבעוד יום וקדש עליהם היום אין אומרים בורא פרי הגפן, וזהו ג״כ דלא כהראב״ד].
(ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

קצז) שם מברך ברכת המוציא. עיין ט״ז (סק״ד) ומג״א (סק״ט) ד[ל]ברכת היין שבירך תחילה לא הוי קידוש הפסק, כיון דלעולם הקידוש מפסיק בין ברכת בורא פרי הגפן להשתיה, אבל לברכת המוציא הוי הקידוש הפסק. ובעניי סברא זו [105][בשם הרא״ש פרק ערבי פסחים (סוף סימן ב׳)] צע״ג בעיני, דודאי אי הוי אמרינן דאין מקדשין על הפת, א״כ לעולם הוי הקידוש הפסק לברכת המוציא, אבל כיון דמותר לקדש על הפת וכן ס״ל להרא״ש, למה הוי הקידוש הפסק, דהרי מותר להפסיק בקידוש בין ברכת המוציא לאכילה. ויותר תימה בעיני, אף דהוא מקדש על היין, מ״מ במה ניכר שמקדש על היין, דהרי אינו אומר ברכת היין, ולא מצינו בש״ס דצריך לאחוז הכוס בידו. וא״כ אולי הקידוש קאי על ברכת המוציא שברך על האכילה קודם שאכל, וכיון דבמקדש על הפת יכול לאכול בלא ברכת המוציא, ה״נ במקדש על יין. וגם באמת כיון דאין צריך לברך בפה״ג, נימא דמקדש על שניהם ולא יהיה הפסק אף להמוציא. והנה המג״א לקמן (סימן ער״ב סק״ט) כתב לענין אם יכולין לקדש בבוקר על שכר, כתב וז״ל: ומ״מ בבוקר שמקדש על שניהם, ר״ל דבערב דמברך קודם קידוש יהיה ניכר דמברך אשכר, אבל בבוקר אינו ניכר אם מברך על שכר או מקדש על הפת. הרי דתופס ג״כ סברא זו דמקדש על שתיהן, ור״ל שם דשתיהן לפניו. והכא נמי הרי שתיהן לפניו ואין מברך כלל, נימא דהקידוש קאי על שתיהן. ואין לתלמיד כמוני להשיג, אך לענין דינא בלאו הכי כתבו הב״ח [אות ו׳] והט״ז [סק״ד] דגם המוציא אין לברך.
(גנזי חיים – סק״ה)

קצח) שם מברך ברכת המוציא. כתב במג״א (סק״ט), מברך ברכת המוציא לפי שהקידוש הוי הפסק. עכ״ל. עיין מחצית השקל מה שכתב דתרתי בעינן. ולענ״ד אפשר לומר דבקידוש לא מיקרי הפסק איסור האכילה, דהא מה דאסור לאכול אוסרו הקידוש דעל היין, א״כ כיון דהאיסור הוא הקידוש דעל היין לא שייך דיהיה הפסק לגבי דידיה עצמו.

ומה שכתב שם המג״א לאשמעינן דגבי קידוש על הפת נמי לא הוי הפסק, ולכאורה פשיטא דמאי שנא מיין. ואפשר דהיה מקום לומר דדוקא יין שיש לו שייכות יותר לקידוש מפני דאין אומרין שירה אלא על היין, ועיין מה שכתבתי בזה בעזה״י בסימן תרכ״א. (זרע יעקב – זלזניק)

קצט) שם ואם אין לו יין ומקדש על הפת. דאיתא בזוהר (דף קפ״ט ע״ב), נהמא וחמרא עיקרא דפתורא אינון, כל שאר מיכלא אבתרייהו אתמשך. יע״ש. אי לזאת אין מקדשין על השלחן אלא על היין או על פת. (יפה ללב ח״ז – סק״ב)

ר) שם ויש אומרים שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא. כתב הטור (דף קע״ו ע״א שיטה ט׳), אבל המוציא יברך. נ״ב: וכן פסק בספר הקצר. אבל הט״ז (סק״ד) פסק דספק ברכות להקל ולא יברך. (יד אהרן – הגה״ט)

רא) שם ויש אומרים שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא. כתב הבאה״ט (סק״ט), דספק ברכות להקל. מ״מ כל בעל נפש יזהר שלא יבוא לידי כך ויפסיק סעודתו, ויברך ברכת המזון קודם שיגיע זמן קידוש. מג״א [סק״י], תניא [ש״ע הגר״ז סי״א]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ח)

הערות וציונים

105. תוספת זו במקור.

סימן רעא סעיף ה

ה כשנים 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 בורא פרי הגפן ואחר כך ישתו: הגה מדם שעשה לקדש עד לאחר שגירך גרגה המוגיע ומזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואחר כך יאכל, אבל בהבדלה יאכל תחלה דהרי אין מבדילין על הפת (הגהות מלפפי [שלטי הגבורים, על] מרדכי [ברכות] פרק כילד מברכים [סימן קמ"ג אות ט"ו]):

באר הגולה

כ. רמב"ם פרק ד' מהלכות ברכות [הלכה ח']:

אוצר ההלכה

סעיף ה

רב) סעיף ה' שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו'. בט"ז (סק"ה) ובמג"א (סק"י). ע"ש. ביאור דברי הרמב"ם [הלכות ברכות פ"ד ה"ח] הוא זה, דכל שאמרו בואו ונקדש הסיחו דעתם מלשתות עוד קודם הקידוש, והא דרוצה לשתות אחרי זה, אין זה אלא חזרה דחוזר מדעתו הראשונה ונמלך לשתות לכן צריך לברך. ודוקא בבואו ונקדש הוה היסח הדעת, דכל שקיבל שבת בדעתו ורוצה לקדש שוב אסור לשתות, אבל אם אמרו בואו ונבדיל אין זה היסח הדעת, שהרי משום זה יכול לשתות אם הוא תוך אכילה כמ"ש סימן רצ"ט [ס"ב], ע"ש בט"ז (סק"ג) ובמג"א (סק"ה). גם הרב ב"י סימן רצ"ט כתב כמה חילוקים ביניהם. והענין הוא, דשבת קובעת ואין הבדלה קובעת כדאיתא פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק"ה ע"א). ואף דשבת קובעת בלא אמירה כלל כדאיתא התם, וכמו שפסק נמי הרמב"ם פרק כ"ט מהלכות שבת [ה"ב], דכיון דהגיע זמן הקידוש אסור לשתות עוד, מכל מקום אף דאיסורא איכא וממילא חל, זה שרוצה למיעבד איסורא ורוצה לשתות קודם קידוש אין צריך לברך כיון שכבר בירך, ולא אמרינן דמתחילה הסיח דעתו מלשתות מחמת איסורא ועתה חוזר ונמלך לשתות, אלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו שלא הסיח דעתו כלל, וכמו כן עתה כן היה דעתו מתחילה לשתות באיסורא. משא"כ כשאמרו בואו ונקדש הרי ודאי הסיחו דעתן ועכ"ת עתה נמלך, זהו דעת הרמב"ם. אבל הראב"ד סובר, דאף בלא אמירתו מסתמא הסיח דעתו משהגיע זמן הקידוש שלא לשתות, דשבת קובעת מעצמה לאסור לשתות, ועתה חוזר ונמלך לשתות באיסורא לכך צריך לברך, משא"כ בהבדלה בסתם, אבל במפרש א"כ הסיח דעתו שלא לשתות, רק יבדיל מקודם ואח"ז הוה נמלך לכן צריך לברך. ובכוס של קידוש אין הכרע מפלוגתא זו כלל ואינו ענין לכאן כלל.

והכסף משנה כתב (פרק כ"ט) דלהרמב"ם צריך לברך על כוס של קידוש, והא דלא הזכיר שם זו הברכה, משום דסמך על מה שכתב הדין בהלכות ברכות, והיינו לדבריו הנ"ל בפלוגתא זו, דלדעתו כל ששותה לפני קידוש צריך לברך, וזה הדבר אי אפשר לכוין כלל בדבריו, דאם דעתו אף בלא אמירה צריך לברך א"כ למה הזכיר אמירה בואו ונקדש כלל, ואם רצה להורות אף קודם הגעת זמן הקידוש אם אמרו בואו ונקדש צריך לברך, מכל מקום למה כתב חידוש דין זה ושבקיה לעיקר דין הגעת זמן הקידוש דאף בלא אמירה צריך לברך. ועוד קשה מה שהקשה מג"א על עולת שבת [סק"ה] על הרב ב"י נמי. אלא ודאי אף (בזא) בהגיע הזמן קידוש בלא אמירה אין צריך לברך על מה שרוצה לשתות קודם קידוש, ומכוס קידוש גופיה לא דברו בו כאן כלל, וממילא משמע מדלא כתב הרמב"ם ברכה זו בפני עצמה שמע מינה דסבירא ליה שאין צריך לברך. והט"ז כתב שדעת הראב"ד שצריך לברך על כוס של קידוש בסתם, ובכוס הבדלה במפרש. ואין זה נרמז כלל בדבריו, וגם בדברי רמב"ם אין זה נרמז, ודלא כב"י. והנה מדברי מג"א משמע שגם הוא למד כן ביאור דברי פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, דוק בדבריו ותשכח. אלא שמה שהשיג על העולת שבת בכל דבריו לא נראה לי, דמה שכתב העולת שבת דבאמירתו צריך לברך על כוס של קידוש, יפה השיגו, שע"כ הרמב"ם לא דבר בו, אבל מה שמשמע מדברי מג"א דבהגיע הזמן בלא אמירה צריך לברך על שתייתו, זה לא נראה לענ"ד, רק דלהרמב"ם לענין שתיה שלפני הקידוש תלוי באמירה דוקא. ומה שהקשה המג"א דא"כ למה ליה להכסף משנה לאוקמה בספק חשיכה, תמיה זו ודאי מקוימת היא על הכסף משנה, שדברי הרמב"ם לאו הכי משמע כמו שכתבתי. גם מה שעשה הכסף משנה פלוגתא בין הרמב"ם להראב"ד בפירוש דברי הגמרא שבת קובעת וכו', לא הוצרכנו לזה לפי מה שביארתי, דלא פליגי כלל בפירוש הסוגיא ואי אפשר לפלוגי בהכי. ע"ש. ודו"ק. (חמד משה – סק"ג)

רג) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו'. סיים הרמב"ם (פ"ד מהלכות ברכות [ה"ח]): אבל אם אמרו בואו ונבדיל אין צריכים לחזור ולברך. וכתב עליו הראב"ד, ערבובי דברים יש כאן, שהפסקת הקידוש אע"פ שלא אמרו בואו ונקדש כיון שקדש היום חייב להפסיק, משא"כ בהבדלה שאע"פ שחשכה אינו מפסיק, מכל מקום אם אמר בואו ונבדיל הא סליק נפשיה משתיה ואסור למישתי בלא ברכה. עכ"ל. והדבר ברור לע"ד, דעל מה שכתב הרמב"ם דדוקא באמר בואו ונקדש הוא שצריכים לחזור ולברך בורא פרי הגפן, לא פליג עליה הראב"ד, דאיהו נמי מודה ליה דבאמירה דוקא הוא שעושה היסח הדעת לברך שנית כמו שכתב הט"ז [סק"ה] סוף ד"ה שנים וכו', ולא בא להשיגו אלא במה שנראה מתוך לשונו דאמירה דוקא הוא שמחייבו להפסיק מלשתות, ועל זה כתב שזה אף בלא אמר. וכן במה שכתב דבהבדלה אף באמר אין צריך לחזור ולברך, בזה גם כן השיגו, דכל שאמר אף בהבדלה חוזר ומברך, אבל בלא אמר דחוזר ומברך בפה"ג לא אמרו אדם מעולם. ובטור כתב בלא אמר הב לן ונבריך דיש אומרים דמקדש ומברך על היין, ותמה עליו הב"י שזה לא נמצא, והרב ט"ז [סק"ה] כתב עליו כי בחנם

אוצר ההלכה

תמה עליו הב״י, דהא לך הראב״ד שכתב כן בפירוש. ע״ש. ועמו הסליחה רבה, בחנם תמה הוא על מרן הרב ב״י, כי דבריו שרירין וברורין.

ועל מה שתמה הרב מג״א [סק״י] דבסימן רצ״ט [ס״א] משמע דאפילו בספק חשיכה צריך להפסיק, עיין מה שכתבתי שם [סק״א] בס״ד. (נהר שלום – סק״ד)

רד) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳. כתב ט״ז (סק״ה), וא״כ בחנם [וכו׳]. ונראה דהלא הראב״ד [הלכות ברכות פ״ד ה״ח] לא כתב אלא כיון שקידש היום חייב להפסיק, והוא משום דשבת קובע לקידוש, אבל ברכה מאן דכר שמיה ובודאי לא בעי ברוכי, וכמ״ש הירושלמי [ברכות פ״א סוף ה״ה], וכ״פ הרא״ש [פסחים פ״י סימן ב׳], ומפרש כן גם הרי״ף [שם יט:] (דמקידש) [דמקידוש] לא אסיח דעתיה, אא״כ רוצה לחזור לשתות קודם הקידוש דצריך לברך וכמ״ש ס״ה, אבל בהבדלה אפילו לענין הפסקה אינו קובע היינו בלא אמירה, אבל באמירה אפילו ברכה נמי בעי משום הסיח הדעת, וא״כ יפה כתב הב״י שזה לא נמצא.

בט״ז שם, וקשה לי דאם כן [וכו׳], ותו [וכו׳]. דע שהב״י כתב ז״ל: ומיהו לדברי הרמב״ם [הלכות ברכות פ״ד ה״ח] אפשר לומר שצריך לברך בורא פרי הגפן, ולא חשש לכתוב כן בהלכות שבת [פכ״ט הי״ב] שסמך על מה שפסק בהלכות ברכות, ולפי זה י״ל דהאי יש אומרים הוא דעת הרמב״ם. ע״כ. וא״כ כיון דאין הכרח בדברי הרמב״ם לענין ברכה זו, אין מקום לשתי הקושיות, דמה שהקשה דהיה להרמב״ם לכתוב בפרק כ״ט שצריך לברך, י״ל דגם כאן אין צריך לברך. ועוד הב״י כתב דלא חשש וכו׳. גם הקושיא שניה לק״מ, דמה שכתב הט״ז, וכאן כתב הרמב״ם שצריך, ר״ל לברך, הוא תמוה מאוד, דהא לא כתב אלא נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו, אבל לענין ברכה ס״ל דאינו מברך וכמו שהבין המג״א [סק״י]. (ברכת דוד)

רה) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳. לשון הרמב״ם בפ״ד דברכות [ה״ח]. ע״ש בכסף משנה ובתשובות הרדב״ז סימן ק״ז [ח״ה סימן אלף ת״פ]. (ערך השלחן – סק״ד)

רו) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳. כ״כ הרמב״ם [הלכות ברכות פ״ד ה״ח]. והקשה הראב״ד, הא אפילו בלא אמירה נאסר להם לשתות, דשבת קובעת נפשה לקידוש וכמו שכתוב בסעיף ד׳. ומרן כסף משנה כתב דהתם מיירי כשהחשיך כבר, והכא אכתי לא החשיך, וכיון שאמרו בואו ונקדש אסורים לשתות כשם שקובעת למעשר מספק חשיכה, יע״ש מה שפירש הסוגיא לפי דעתו, דמיירי באמירה ובספק חשיכה, ויליף ממעשר דבספק חשיכה נמי אם אמר בואו ונקדש נאסר להם לשתות, כמו שקובעת עצמה למעשר דבספק חשיכה אין מעשרין, והוא ע״ד פירוש הרי״ף. יע״ש.

והנה אכתי נשאר לנו לבאר בדעת הרמב״ם מה הוא סובר בודאי חשיכה בלא אמירה, דהנה אפשר לומר דס״ל דבודאי חשיכה נמי מברך בורא פה״ג, וספק חשיכה באמירה וודאי חשיכה בלא אמירה שוים הם, וכדעת יש מי שאומר שהביא הטור. או אפשר לומר בדעתו דלא קאמר דצריך לברך בפה״ג אלא ברוצה לשתות קודם קידוש, דכיון דנאסר עליהם לשתות ודאי הסיחו דעתם משתיה שקודם הקידוש ולכך צריך לברך, אבל בקידוש אין צריך לברך דמזו לא הסיחו דעתם, וכמו דאיתא בירושלמי [ברכות פ״א סוף ה״ה], ואין חילוק בין באמירה בספק חשיכה בין ודאי חשיכה, דתרוייהו שקולים הם, או י״ל דהרמב״ם מחלק בין אמירה בין בלא אמירה, דבאמירה אמרינן דודאי הסיח דעתו אבל בלא אמירה אף בודאי חשיכה אין צריך לברך.

והנה פירוש הראשון שכתבנו, היא דעת מהר״י קולון (בשורש צ״ו) בדעת הרמב״ם, וכמו שהביאו מרן בסימן רצ״ט [ס״ג]. יע״ש. דס״ל דאין לחלק בין אמר ללא אמר, ובין השתיה דקודם קידוש ובין השתיה דקידוש, אלא דדעת הרמב״ם דס״ל דכיון דנאסר עליהם לשתות מקרי הסיח, וגם בקידוש צריכין לברך, והגם דבכל קידוש כן הוא וכמ״ש מרן הב״י בדעת הרא״ש [פסחים פ״י סימן ב׳] והטור, והרמב״ם ס״ל כיון דהברכה לא היתה לשם קידוש הקידוש מקרי הפסק, וכמ״ש הרב ספר הבתים [בית מנוחה שער א׳ אות ו׳], הביאו הרב שיורי ברכה [סק״א][106]. יע״ש. וכן דעת הב״י שכתב דאפשר דיש מי שאומר שכתב הטור דגם בקידוש צריכין לברך הוא דעת הרמב״ם. ונלע״ד דמרן מסופק בדעת הרמב״ם מה היא דעתו, ולכך כתב אפשר שיש מי שאומר הוא הרמב״ם, ודעת הרמב״ם כפירוש הראשון, ומ״ש הט״ז [סק״ה] דזהו דעת הראב״ד, י״ל דמרן מספקא ליה דשמא יש לחלק בין שתיה דקודם קידוש בין דקידוש, ולפי הצד שנאמר דאין לחלק בזה, בלאו הכי מרן כתב דזהו דעת הרמב״ם, ולפי פירוש זה הא דלא כתב כן הרמב״ם בהלכות שבת [פכ״ט הי״ב], משום דסמך על מה שכתב בהלכות ברכות, ודלא כהרב המגיד שם בפכ״ט. יע״ש. וכמ״ש בב״י.

והפירוש השני שכתבנו כן כתב הלחם משנה בדעת הרמב״ם, וכן כתב המג״א [סק״י]. ומה שהקשה מו״ה שלחנו של אברהם[107] מדאיתא בגמרא (דף ק״ג [ע״ב]) דרבא בריך אכסא קמא ואכסא דברכתא, וקאמר אנא דעבדי כתלמידי דרב עבדי דאמרי הב לן ונבריך והדר אמרי הב לן ונשתי, ואמר להו כיון דאמריתו הב לן ונבריך איתסר לכו למישתי, ואי איתא מהיכא למד אכסא דברכתא, הא אפילו דאסחו דעתייהו מיין שלפני המזון, מכל מקום אכסא דברכתא לא אסחו דעתייהו. יע״ש. ל״ק דבדבר שהוא גמר וסלוק לא ס״ל לגמרא לחלק ביניהם, כיון שהיסח הדעת הוא מכח גמר וסלוק, וכמו שמבואר בפוסקים.

הערות וציונים

106. נדפס לקמן אות רי״ז. **107.** נדפס לקמן אות רי״ג.

אוצר ההלכה

והפירוש השלישי כתבו הרדב״ז בלשונות הרמב״ם סימן ק״ז [ח״ה סימן אלף ת״פ] וכ״כ הרב ט״ז [סק״ה]. ומפשט דבריהם משמע דבלא אמירה גם בשתיה דקודם קידוש אין צריך לברך, ובאמירה גם בקידוש צריכין לברך. והעולת תמיד [עולת שבת] בסעיף ה׳ כתב על מה שכתב מרן צריכין לחזור ולברך תחלה בפה״ג, ואף ע״ג דאם היו מקדשין לא היו צריכים לברך בפה״ג, מ״מ השתא שלא אמרו קידוש ונאסר עליהם צריכים לחזור ולברך. יעוין שם. משמע דמחלק בין שתיה דקודם קידוש לקידוש, ושוב כתב בדיבור הסמוך לזה כמו שכתב הרב ט״ז, דיש חילוק בין אמר בין לא אמר. וכנראה דאין השני תירוצים מוסכמים, ויש נפקא מינה לדינא וכמו שמבואר. וכתב עוד, הא דנקט המחבר קודם שיקדשו, לרבותא נקט כן, וכל שכן לאחר קידוש. יע״ש. הן אמת שכתב הרא״ש בפרק ערבי פסחים [פסחים פ״י סוף סימן ב׳] גבי ברכת המוציא, דהיינו טעמא דחוזר ומברך, משום דע״י האיסור מקרי הקידוש הפסק. יע״ש. א״כ י״ל לפ״ז דנקט קודם שיקדשו, דאע״ג דליכא הפסק דקידוש, וכ״ש דלאחר הקידוש דאיכא תרתי איסורא והפסק קידוש. ומ״מ אינו נראה לי, דלא הוצרך לזה הרא״ש אלא גבי המוציא דלאחר הקידוש, דבקידוש הותר לאכול, ולכך אי לאו משום דאיכא תרתי לא היה חוזר ומברך, אבל אכילה ושתיה דקודם קידוש היא גריעה, דכיון דבההיא שעתא אסור לאכול אין לך היסח הדעת גדול מזה, ואדרבה הו״ל לאשמעינן רבותא יותר דגם בקידוש צריכין לברך וכ״ש בקודם קידוש, וכן הקשה המג״א [סק״י]. יע״ש. ולא חש לתירוץ העולת שבת, והיינו כמ״ש לענ״ד.

והנה מרן לעיל [ס״ד] פסק כהרא״ש (והתו׳) דא״צ לחזור ולברך בפה״ג, והכא פסק להאי דינא, ועל כרחך דחזר ממ״ש בב״י דיש מי שאומר הוא הרמב״ם, דא״כ הוו תרתי דסתרן, ועל כרחך לומר כאחד משני הפירושים שכתבנו ודלא כמהר״י קולון. והנה המג״א [סק״י] הוכיח ממרן הכסף משנה דלא ס״ל חילוק דאמירה, דאל״כ לישני הא דכתב הרמב״ם אמר משום דרצה לחדש דין זה דצריך לחזור ולברך. יע״ש. הן אמת שכ״כ הרדב״ז ליישב קושיית הראב״ד, מ״מ יד הדוחה נטויה לומר דמרן כסף משנה ס״ל זה לדוחק, דמפשט דברי הרמב״ם משמע דגם איסור שתיה משום אמירה הוא דנאסר ולא משום סיפא דצריך לברך נקטיה, וכן נראה מדברי הט״ז דכתב להאי חילוק דאמירה ואפילו הכי כתב דמיירי בספק חשיכה. יע״ש דבריו. והיינו כמו שכתבתי דלפ״ז אתו דברי הרמב״ם מדוקדקים הדק היטב. והרב אליה רבה [סקי״ב] כתב דנראה לו עיקר כמ״ש המג״א. ולעד״נ לדינא היכא דאמרו בואו ונקדש ורוצים לשתות צריכין לחזור (ולקדש) [ולברך], דבהא כ״ע שוים, אבל בקידוש ובאמירה או שתיה דקודם קידוש ובלא אמירה, כיון דאין כאן הכרע בדעת מרן מה היא דעתו, א״צ לחזור ולברך דספק ברכות להקל.

והנה המג״א הקשה על תירוץ מרן הכסף משנה מלקמן סימן רצ״ט [ס״א] דצריך להפסיק אפילו בספק חשיכה. יע״ש. ודבריו אינם מובנים, ועיין להרב מחצית השקל מה שהאריך לפרשו. והמג״א תירץ דהכא מיירי מבעוד יום. יע״ש. ולכאורה לפי זה מהיכן מצא דין זה ודו״ק. (שלמי תודה)

רז) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳. עיין מג״א (סק״י). **נ״ב: הכסף משנה** [הלכות ברכות פ״ד ה״ח] הקשה קושיא זו ותירץ כן. ועיין מה שכתב הט״ז הכא (סק״ה). ומה שכתב [המג״א] דאפילו בספק חשיכה. נ״ב: זהו לפי שיטתו שם בסימן רצ״ט [סק״א], ואינו מוכרח. והט״ז כתב שם (בסק״א) משתחשך עד שיבדיל, משמע דבספק חשיכה אין איסור [108][ור״ל להפסיק משתיה נמי. ופשוט] דהא עד שיבדיל קאמר, ובספק חשיכה אין שייך הבדלה. ע״כ. ובריש סימן תע״ב נמי נקט כהאי לישנא כדי לאכול מיד כשתחשך, דפירושו ודאי לילה, עיין מ״ש שם הט״ז [סק״א]. ועיין סימן תפ״ט ס״ב. ודוק. (מגן בעדי)

רח) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳. זה מדברי הרמב״ם (פ״ד מהלכות ברכות ה״ח), דבאמרו בואו ונקדש אם חוזרים ושותים צריכין לברך בפה״ג, ובאמרו בואו ונבדיל אין צריכין לברך. והראב״ד כתב, ערבובי דברים יש כאן, דהפסקת הקידוש אע״ג דלא אמרו בואו ונקדש (דכשיקדש) [כיון שקדש] היום חייב להפסיק, משא״כ בהבדלה כשאמר נבדיל סילק עצמו משתיה. וכתב הט״ז (סק״ה), דקשה על הב״י דלא מצא מי שיאמר דבאמצע הסעודה כשמקדש צריך לברך על היין, והרי הראב״ד בפירוש ס״ל כן. ע״ש. והנה לפי מה שפירשו דהרמב״ם ס״ל דבלא אמר בואו ונקדש, רק מקדש א״צ לברך על היין, דכן משמע מדבריו קצת בפרק כ״ט מהלכות שבת הי״ב, א״כ נראה דגם מהראב״ד ליכא ראיה, דלשון ערבובי דברים לא משמע כן, רק משמע דבאמר בואו ונקדש א״צ לברך. ויותר יש לפרש כוונת קושייתו, דהרמב״ם בכל הדין כתב להיפך, דהרי הפסקת הקידוש הוא אף בלא אמר [בואו ונקדש] צריך להפסיק, וכיון דבלא אמר בואו ונקדש אין צריך לברך, הוא הדין באמר בואו ונקדש, דהרי הקידוש שייך להסעודה, אבל בואו ונבדיל הרי הסיחו דעתם צריך לברך.

והנה בדעת הרמב״ם ודאי לכאורה כמ״ש הב״י, דנראה דבקידוש צריך לברך בפה״ג, דכיון דרק באמרו בואו ונקדש אף בלא קידשו צריכין לברך, כ״ש באם מקדש. אך הרי המחבר לא פסק כן, וכתב בסעיף הקודם דבמקדש אין מברך על היין. ואמת כי הרב המגיד בפרק כ״ט מהלכות שבת [שם] כתב, דמשמע מדברי הרמב״ם דאין צריך לברך המוציא, דאל״כ היה צריך ברכת המזון תחילה, וכיון דאין צריך לברך המוציא, כל שכן דאין צריך לברך בפה״ג, דהרי אף הפוסקים דס״ל דמברך המוציא, ס״ל דאינו מברך בפה״ג, כ״ש הרמב״ם דס״ל דאין

הערות וציונים

108. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

מברך המוציא, דא״צ לברך בפה״ג. אך הט״ז [שם] מפרש דברי הרמב״ם דבאמרו גרע, ואף במקדש מברך בורא פרי הגפן כהעולת שבת [סק״ה] שמביא המג״א (סק״י). אך זה צ״ע, דאם כן הא דכתב בסעיף הקודם דבמקדש אין צריך לברך, הוא דוקא בלא אמר לבני ביתו שישמעו הקידוש וכדומה, ועוד דהרבה פוסקים כתבו דהא דמצוות צריכות כוונה היינו באמירה, וכמו מנהגינו שאומרים הריני מוכן ומזומן וכו׳ לקדש, שוב הרי אמר שיקדש, וא״כ איך משכחת הך דינא דלא יברך. וצ״ע.

אך המג״א [שם] כתב, דאף באמרו בואו ונקדש, אם באמת מקדש אין צריך לברך, ורק כשאינו מקדש ורוצה לשתות הוי הפסק. והאליה רבה [סק״ב] מפרש דברי המג״א ביתר ביאור, דכיון דאסורים לשתות קודם קידוש א״כ הסיח דעתו לשתות קודם קידוש, לכן קודם קידוש צריך לברך, אבל הרי לא הסיח דעתו לשתות אחר הקידוש. ובעניי זה ודאי תימה, דלמה יהיה זה היסח הדעת כיון דדעתו לשתות אח״כ, וכי מי שהסיח דעתו על איזה זמן ורוצה לשהות קצת איזה שעה ולשתות, ואחר השעה אין צריך לברך, ובתוך הזמן יהיה חייב לברך, והכא נמי וכי משום דמסיח דעתו לשתות קודם הקידוש הוי היסח הדעת על קודם קידוש, ועל אחר קידוש לא הוי היסח הדעת, ולא מצינו כלל היסח הדעת בענין כזה, שאיזה זמן לא יוכל לשתות בלא ברכה, ואחר הזמן ישתה בלא ברכה. ומצינו להיפך דוגמא לזה דבאכל והלך למקום אחר, דדברים שאין טעונין ברכה במקומן צריך לברך כשאוכל במקום אחר, דהוי הפסק, אבל דברים שצריך לחזור למקומו ולברך, אז אף שאוכל או שותה במקום אחר א״צ לברך, ולא אמרינן דמה שאוכל במקום אחר יברך, והיינו מטעם דאיך יברך עכשיו ואח״כ כשיחזור לא יברך. ולעיל בסימן קע״ט כתבתי, דמה דאמרו בש״ס דמברך על כוס של ברכת המזון אף דלא הסיח דעתו ממנו, מ״מ כיון דהב לן הוי הפסק, ע״כ גם אח״כ צריך לברך, כן פרשתי בהכרח דברי הש״ס, והכא נמי אם יצטרך עכשיו לברך ע״כ גם כשקידש צריך לברך. לכן דברי המג״א צ״ע לפענ״ד.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר, דהרמב״ם דאומר דבאמר בואו ונקדש צריכין לברך, לא איירי כלל ברוצים לקדש תיכף באופן שלא יצטרכו לברך בפה״ג על כוס קידוש, דכהאי גוונא אף קודם קידוש אין צריך לברך. רק איירי באופן דיהיה היסח הדעת, היינו שאמרו לפסוק משתיה דבא זמן הקידוש, ודעתם לשהות קצת באופן שודאי יצטרכו לברך על כוס של קידוש, וקמ״ל דאז כיון דנאסרו לשתות צריכין לחזור ולברך, אף ששותין תיכף. אך בטלה דעתי כיון שלא פירשו כן שום מפרש. שוב מצאתי במנורה הטהורה [סק״ב], תמה על המג״א מכוס ברהמ״ז. (גנזי חיים – סק״ו)

רט) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום וכו׳.

כתב מג״א (סק״י), אבל כשאמרו נתפלל וכו׳. נ״ב: פירוש, דהגם דבתפלה דפסקינן דלא הוה הפסק, [התם] הוה הטעם משום דהתפלה גופא אינו גורם איסור דאכילה, ואינו דומה לקידוש היום, (דהיום) [דקידוש היום] גורם איסור אכילה קודם הקידוש, וא״כ אם היה סמוך לחשיכה כ״כ דיעבור זמן תפלה, בודאי גם תפלה הוה הפסק כמו קידוש, כמו שכתב המג״א בס״ק הקודם, והוה אמינא דכמו דבקידוש אם אמר בואו ונקדש הוה הפסק יהא גם הדין בתפלה כן, היינו אם אמר בואו ונתפלל, ע״ז כתב דאפילו הכי אין צריך לברך שנית משום דעכ״פ טעימה מותר כמ״ש בסק״ט במוסגר. (אהל ברוך)

רי) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳ צריכים לחזור ולברך תחלה בורא פרי הגפן. וכתב המג״א (סק״י), ומכל מקום נראה לי דעל כוס של קידוש אין צריך לברך, דהא לא אסחו (מ)דעתייהו מיניה. ובעולת שבת [סק״ה] כתב דבאמירה צריך לברך על כוס של קידוש, וקשה וכו׳. ע״ש. ואמר אדמ״ו דלק״מ, דהכי קאמר העולת שבת, בשלמא לעיל בסעיף ד׳ מיירי בשישב לאכול היה דעתו למשוך סעודתו עד הלילה, ומסתמא היה בדעתו כשיגיע זמן קידוש שיהא אסור לאכול עד שיפרוס מפה ומקדש ולאכול אח״כ, א״כ בודאי היה דעתו לצאת בברכת היין זו גם על הקידוש, אבל כאן בסעיף ה׳ שהוא לשון הרמב״ם [הלכות ברכות פ״ד ה״ח], מיירי בספק חשיכה כמ״ש הכסף משנה, שלא היה ממשיך סעודתו עד הלילה, וא״כ בשעה שישבו לאכול לא היה בדעתו לומר בואו ונקדש ולא היה בדעתו כלל לצאת בברכת היין שלפניו, לכך צריך לברך גם על הכוס של קידוש. וגם הקושיא ראשונה של המג״א, הא דלא כתב הרמב״ם דין זה על הקידוש, י״ל משום אידך דינא דהב לן ונברך שמביא ג״כ שם דלא שייך רק אשתיה, ולכך כתב גם בקידוש כן. וק״ל. (מתוק מדבש)

ריא) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳ צריכים לחזור ולברך תחלה בורא פרי הגפן. כתב במג״א (סק״י), ואמרו בואו ונקדש וכו׳, ועיין סוף סימן קע״ט. פירוש, דשם מבואר דהב לן ונברך צריך לחזור ולברך, כן נמי הכא מבסימן רצ״ט [ס״ב] יש שתי דיעות בזה אם צריכין לברך. ומ״ש ובעולת שבת [סק״ה] כתב דבאמירה צריך לברך על כוס של קידוש, ז״ל העולת שבת: נאסר עליהם לשתות, והטעם משום דכיון שאמרו בואו ונקדש הוי היסח הדעת וצריכין לקדש תחילה, אע״ג דאם (הוי) [היו] מקדשין לא היו צריכין לברך בורא פרי הגפן, מכל מקום השתא שלא אמרו קידוש ואסור עליהן לשתות, משום הכי צריכין לחזור ולברך, אע״ג דבסמוך פסק דאינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, שאני הכא דמיד שאמר בואו ונקדש [ה]סיחו דעתם מלשתות וצריכין ברכה מחדש. ולפי זה מה שכתב המחבר קודם שיקדשו, לרבותא כתב כן, דאפילו הכי צריכין לברך, ומכל שכן לאחר קידוש, ובסעיף ד׳ מיירי שלא אמר כלום ולא הוי היסח הדעת, משום הכי אפילו מקדש אין צריך ברכה מחדש על היין כיון שלא הסיח דעתו מלשתות. עכ״ל. א״כ דבריו של טעם הן, דהוי נמלך מלשתות. ואינו דומה לתפילה דבאמרו בואו ונתפלל אפילו הכי אינם נאסרים מלשתות, משא״כ באמרו בואו ונקדש. ואע״ג דבלאו

אוצר ההלכה

אמירתם [נ]אסרו לשתות, מ״מ לא הסיחו דעתם משתיה, ומאחר שתחילת אמירתם צריכים לברך בורא פרי הגפן לכך הם פטורים מברכה זו, משא״כ באומרו בואו ונקדש הוי נמלך ועקרו דעתם לשתות. וקשה על המג״א, דמאי ראיה מייתי לדבריו דא״כ למה כתב הרמב״ם וכו׳, הלא זה תירץ העולת שבת לרבותא נקט וכו׳, כמו שתירץ לשון המחבר שהוא לשון הרמב״ם, וא״כ מתורץ לשון הרמב״ם, ובודאי אם ברכו ושתה אינם צריכים לברך על הקדוש, שהרי עקרו הנמלך שעשו וחזר הדין למקודם, וכ״כ הט״ז [סק״ה] כמ״ש העולת שבת. ומה שסיים, וגם הכסף משנה לא הוי צריך לאוקמי בספק חשיכה, אלו דברי תימה, הנה לא מוקי בספק חשיכה רק מדמה לספק חשיכה, כמו שספק חשיכה נאסר כן הוא בקבלתם. (בגדי ישע)

ריב) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳ צריכים לחזור ולברך תחלה בורא פרי הגפן. וכתב המג״א (בסק״י) וז״ל: ומ״מ נראה לי דעל כוס של קידוש אין צריך לברך וכו׳, עד ובב״י משמע קצת דצריך לברך. עכ״ל. כלומר מהא דכתב הב״י אהא שכתב הטור גבי פורס מפה ומקדש, דיש אומרים דצריך לברך על היין, שזהו דעת הרמב״ם [הלכות ברכות פ״ד ה״ח] מוכח כן. ועיין במה שכתבתי בס״ק הקודם[109] בס״ד. (אותות השמים – דרישת ארי – סק״ד)

ריג) שם שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש וכו׳ צריכים לחזור ולברך תחלה בורא פרי הגפן. כ״כ הר״מ (בפ״ה [בפ״ד] מהלכות ברכות [ה״ח]. וכתב בב״י דלדעתו בפורס מפה ומקדש נמי צריך לברך בורא פרי הגפן. אבל בש״ע דין ד׳ פסק דאין צריך לברך על יין דקידוש, וכאן פסק (דכתב דבהב לן ונברוך) [דבבואו ונקדש] צריך לברך. וכתב הרב לחם משנה דהטעם דלא אסח אדעתיה אלא מיין דקודם קידוש, אבל איין של קידוש לא אסח דעתיה, וכ״כ המג״א [סק״י]. וקשה לי מגמרא בפרק ערבי פסחים [פסחים] דף ק״ג ע״א, דרבא (פריך) [בריך] אכסא קמא ואכסא דברכתא, וקאמר אנא עבדי כתלמידי דרב דאמרי הב לן ונבריך והדר אמרי הב לן ונשתה, ואמר להו כיון דאמריתו הב לן ונבריך איתסר לכו למשתי. ואי איתא מהיכא למד לברך אכסא דברכתא, הא אפילו דאסחו דעתייהו איין שלפני ברכת המזון מכל מקום מכסא דברכתא לא אסחו דעתייהו, כמו דלא אסח דעתיה מיין דקידוש. ועוד, דמהר״י קולון (שורש צ״ו) למד מדברי הר״מ הללו דצריך לברך על כוס של הבדלה באמצע הסעודה במקום שצריך להפסיק כמו ודאי חשיכה. ע״ש. ואי איתא, הא לא אסח דעתיה מיין של הבדלה כמו קידוש. ועיין להעולת שבת [סק״ה] והט״ז [סק״ה]. (שלחנו של אברהם)

ריד) שם אף על פי שאינם רשאים. עיין ט״ז (סק״ו) הקשה, דלמה בהב לן ונברך אם רצה לברך יכול לאכול, ואין עליו איסור, רק בלא ברכה שלפניה, וכאן אסור אף כשמברך. ותירוצו אינו מובן. אך כוונתו פשוט, דשם דאינו רשאי הוא רק משום היסח הדעת, ואין ההיסח עושה יותר רק דמה שברך כבר לא יועיל, וא״כ כשמברך שנית מותר. אבל כאן אמירת בואו ונקדש עושה שיצטרך לקדש, דקבליה לשבת, ואף אם יברך לא מהני ופשוט. (גנזי חיים – סק״ז)

רטו) שם צריכים לחזור ולברך. במג״א (סק״י) צריכים לחזור ולברך וכו׳. נ״ב: [110][כאן מתחיל הס״ק]. (חדושי מוהרמ״ז)

רטז) שם הגה אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא וכו׳ יקדש על הפת ואחר כך יאכל. כתב הטור (דף קע״ו ע״א שיטה ד׳), ומיהו בירושלמי יש כו׳. נ״ב: שכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואחר כך יאכל. ספר המפה. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ב)

ריז) שם הגה אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא וכו׳ יקדש על הפת ואחר כך יאכל. אבל בספר הבתים כ״י (ריש בית ד׳ בית מנוחה [אות ו׳]) כתב וז״ל: מי ששכח ובירך המוציא קודם שיקדש ועד שלא טעם כלום נזכר, יש מי שכתב שמקדש קודם שיאכל, ואין הקידוש מפסיק בין ברכת המוציא ואכילה, כיון שאסור לטעום כלום קודם שיקדש הקידוש גם כן צורך אכילה הוא. ויש מי שאמר דכיון דדעת הרי״ף [פסחים יט:] שהקידוש הפסק בסעודה, הרי הוא הפסק לברכת המוציא, וצריך שיאכל קודם שיקדש שלא יהיה ברכתו לבטלה, וצריך לחזור ולברך המוציא. ויש מי שאומר דכיון שבירך המוציא יכול הוא לקדש על הפת, ואינו נראה, כיון שמתחילה לא בירך המוציא לשם קידוש הרי הקידוש הפסק, דכיון שהוא הפסק אף תוך הסעודה, כל שכן שהוא הפסק בין ברכה לאכילה. עכ״ל. ועמ״ש הרב ט״ז [סק״ז]. ודוק. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״א)

ריח) שם הגה אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא וכו׳ יקדש על הפת ואחר כך יאכל. אבל בספר הבתים כ״י [בית מנוחה שער א׳ אות ו׳] הביאו הרב שיורי ברכה [סק״א][111] כתב וז״ל: ויש אומרים דכיון שבירך המוציא יכול הוא לקדש על הפת. ואינו נראה, כיון שמתחלה לא בירך המוציא לשם קידוש הרי הקידוש הפסק, דכיון שהוא הפסק אף בתוך הסעודה, כל שכן שהוא הפסק בין ברכה לאכילה. יע״ש. הנה מבואר מדבריו דאף כשמקדש על הפת צריך לחזור ולברך המוציא, ואף אם הוא בתוך הסעודה, מ״מ כיון שלא בירך המוציא לשם קידוש הפסק, וא״כ ה״ה אם היו שותים יין מבעוד יום צריך לחזור ולברך בפה״ג אם מקדש על היין, כיון שמתחלה כשבירך בפה״ג לא לשם קידוש בירך, דמה

הערות וציונים

109. נדפס לעיל אות קפ״ה. **110.** סוגריים אלו במקור. **111.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

לי אם קידש על הפת או קידש על היין וכמו שמבואר בטור. ולפ״ז אפשר דזה דעת יש מי שאומר שהביא הטור, ודלא כהב״י שנדחק בזה. יע״ש. ולפ״ז לפי מאי דקי״ל דא״צ לחזור ולברך המוציא היכא שמקדש על הפת, א״כ ה״נ שפיר מקדש על הפת ולא הוי הקידוש הפסק, וכוותיה דהגהה נקטינן. והרב ט״ז [סק״ז] כתב, נראה פשוט דגם לאחר שאכל קצת הוה כן, שיקדש ולא יצטרך שנית לברך המוציא, ואפילו לאותה דיעה דסעיף ד׳ דצריך לברך המוציא, היינו כיון שאכל כבר מבעוד יום, אבל כאן שבירך המוציא לאחר שנכנס שבת, ודאי לא צריך שנית להמוציא. יע״ש. ולכאורה לא היה צריך לזה, דבלאו הכי כיון שמקדש על הפת כ״ע מודים שאין צריך לחזור ולברך וכמו שמבואר בסעיף ד׳. ואפשר לומר דחידש לנו הרב ט״ז בזה התירוץ, דגם אם הוא מקדש על היין, מ״מ א״צ לחזור ולברך המוציא לאחר שקידש, כיון שבירך לאחר שנכנס השבת. אבל מדברי ספר הבתים אין נראה כן וכמו שמבואר שם. וכן נראה מדברי המג״א [סקי״א], דגם שבירך לאחר שנכנס השבת צריך לחזור ולברך. ועיין להרב אשל אברהם ז״ל [סקי״א].

(שלמי תודה)

ריט) שם הגה אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא וכו׳ יקדש על הפת ואחר כך יאכל. עיין שואל ומשיב חמישאה (סימן י״ח) במי ששכח בשבת בבוקר ובירך בורא מיני מזונות קודם שקידש, ואחר שבירך נזכר שעדיין לא קידש, יקדש על היין ויאכל תיכף לאחר ששתה הכוס של קידוש, דזה לא חשוב הפסק כיון דאסור לטעום קודם קידוש, והוה ליה כאומר הבו מלח או מאכל לבהמה [ברכות מ.]. ע״כ. ועיין במג״א (סקי״ב) דצריך לחזור ולברך המוציא, דלא דמי לגביל לתורי, דהתם אסור מדאורייתא, א״כ הכא נמי צריך לברך. ולרמ״א שכתב דיאכל קודם שיבדיל הכא נמי יאכל תחלה, דבשחרית אין מקדשין על הפת, ואפשר דבקידוש של שחרית דלא חמיר כל כך, גם מהר״ם [דפוס פראג סימן ש״ב] שהביא המג״א מודה דיאכל תחלה ואח״כ יקדש. (באר יעקב – קרויזר – סק״ט)

רכ) שם הגה אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא וכו׳ יקדש על הפת ואחר כך יאכל. עיין מג״א (סקי״א) כתב, ומ״מ צריך להביא לפניו לחם משנה. ועיין מחצית השקל, היינו דמסתמא כבר חתך הלחם קודם המוציא, לכן צריכין להביא לחם משנה. ולא אבין למה לא יצא בלחם משנה שהיה לפניו, ונראה דמסתמא כיון דשכח לא היה לחם משנה לפניו, אבל מה שחתך נראה דאינו מזיק אם היה לחם משנה.

(גנזי חיים – סק״ח)

רכא) שם הגה אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא וכו׳ יקדש על הפת ואחר כך יאכל. בכנסת חכמי ישראל (קונטרס ב׳ סימן י״ח), הובא דברי השואל ומשיב [חמישאה סימן י״ח] בענין מי שבא לקדש ביום השבת והיה לפניו יין ופת כיסנין, וטעה ובירך בורא מיני מזונות על הפת כיסנין, ונזכר שלא קידש על היין מקודם. ופסק דיקדש על היין וישתה את הכוס, ואח״כ יאכל הפת כסנין בלא ברכה על סמך שבירך מקודם על זה, ולא הוי הפסק משום דכיון דאסור לאכול עד שיקדש וישתה היין הוי כצורכי הסעודה. ויצא רב גדול אחד להקשות עליו דזהו נגד דברי המג״א בסימן רע״א (סקי״ב) בשם הריצב״א [בשו״ת מהר״ם דפוס פראג סימן ש״ב], דמה דאסור לאכול קודם הבדלה, כיון דהוי רק איסור דרבנן לכן הוי הפסק. ע״ש במחצית השקל. וא״כ גם בקידושא רבא של יום השבת בבקר דהוא רק מדרבנן, הוי הפסק הקידוש על היין בין ברכת בורא מיני מזונות ובין האכילה. עכ״ל. ע״ש, וגם בקונטרס ה׳ סימן פ״ו. ע״ש.

ולענ״ד נראה הנה בעיקר הדין דהמג״א בשם הריצב״א, חולק על הרמ״א בסימן רע״א סעיף ה׳ לענין הבדלה, יעוין על זה בשו״ע אדמו״ר [הגר״ז] סימן רצ״ט (סק״ב) דפסק כהרמ״א, דיאכל תחילה ואח״כ יבדיל. ע״ש. ואפשר דטעמו כיון דמה דטועם מתחילה הוא משום שלא תהא ברכת המוציא לבטלה, א״כ אינו עובר כלל על האיסור דטועם קודם הבדלה, כמו שכתבו התוספות פסחים (דף ק״ב [ע״ב]) ד״ה מניחו לאחר המזון וז״ל: אלא י״ל דודאי בחנם אין לו לאכול קודם הבדלה, אבל כשאין לו אלא כוס אחד מותר כו׳, כדי לעשות על הכוס ברכת המזון. עכ״ל. והמג״א הגם דהביא דעת הריצב״א, אפשר דלדינא אינו חולק על הרמ״א. וממילא נדחים גם דברי הרב המשיב שם בכנסת חכמי ישראל (סימן י״ח), דהכי נמי לענין קידוש יאכל מקודם כדי שלא יהיה ברכה לבטלה, כמו שכתב הרמ״א לענין הבדלה. ע״ש. ועל פי הנ״ל, לא דמיא קידוש להבדלה, דלענין הבדלה במה דטועם כדי שלא יהיה ברכתו לבטלה ליכא איסורא כלל, אבל לענין קידוש בכל גווני אסור לטעום קודם קידוש, לדעת הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״י] דאסור לטעום גם קודם קידוש דיום.

ונדון דהכא שפיר פסק השואל ומשיב דיקדש וישתה ואח״כ יאכל הפת כסנין על סמך ברכה שבירך מקודם, והקידוש לא הוי הפסק אפילו לדעת הריצב״א דמחלק בין דאורייתא לדרבנן, ומה דאסור מדרבנן חשוב הפסק דהיינו דוקא לשאר עניינים, אבל לענין קידוש שאני, על פי מה שכתב במרדכי פ״ב דמגילה [סימן תשצ״ח] בשם הרב רבינו טוביה, דבקידוש מחויב מדרבנן שוה למחויב מדאורייתא, הובא בפרי מגדים לאו״ח סוס״י רע״ג [משבצות זהב סק״ד], ובישועות יעקב סימן רע״ג [סק״א]. [וכנראה שבעל הישועות יעקב לא ראה בפנים בהמרדכי, רק בב״י שהביא דברי המרדכי הנ״ל, דהקושיא שהקשה בעל הישועות יעקב מברכות (דף כ׳ [ע״ב]) גבי נשים בברכת המזון, מבואר כן במרדכי גופא שם. גם תירוצו דנשים לעולם לא יגיעו לכלל חיוב דאורייתא, גם כן מבואר במרדכי. והקושיא שהקשה הישועות יעקב מקטן שאינו מוציא את הגדול, לא קשיא להמעיין בגוף דברי המרדכי בסיום דבריו, יראה להדיא דהמרדכי מחלק קידוש משאר עניינים, כמו שכתב הפרי מגדים הנ״ל וז״ל:

אוצר ההלכה

והטעם הוא, הואיל ועיקר המצוה זכירה די בכך. עכ״ל. גם תירוצו דבעל ישועות יעקב דקטן אין עליו חיוב אפילו מדרבנן, רק על האב מוטל לחנכו כו׳, זהו נגד דברי המרדכי שם [בלאו הכי יש הרבה ראשונים שחולקים ע״ז, דמה שכתב הישועות יעקב דקטן אין עליו חיוב, הוא דעת הרמב״ן [במלחמות ברכות יב.] לבד] לענין קריאת מגילה, מה דהביא בשם התוספות [מגילה יט: ד״ה ורבי] לחלק בין קריאת מגילה דפסול קטן ובין מה דקאמר הש״ס ברכות [כ:] בן מברך לאביו באכל שיעורא דרבנן. ע״ש]. ועל פי זה לענין קידוש אין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ואיסור דרבנן שוה לדאורייתא דלא הוי הפסק.

עוד י״ל דקידוש לא הוי הפסק, כיון דקידוש צריך להיות במקום סעודה הוי צורך סעודה, כמו דפסקינן בסימן רע״א סעיף י״ב ברמ״א דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, ולא הוי הקידוש הפסק כיון דלצורך סעודה הוא. ע״ש במג״א. וכמו לחם משנה לא הוי הפסק, עיין במג״א סימן רע״א (סק״א) ובפרי מגדים שם. ולא דמי להבדלה, דבהבדלה אין צריך סעודה, ושפיר פסק השואל ומשיב דיקדש וישתה ואח״כ יאכל הפת כסנין בלא ברכה על סמך ברכה שבירך מקודם, ומה שכתב בכנסת חכמי ישראל (סימן פ״ו) להקשות על הריצב״א. ע״ש. אינו קושיא, דהיא הנותנת, דדוקא היכא דיש איסור דאורייתא לא העמידו דבריהם, אבל במקום איסור דרבנן העמידו דבריהם.

ובתוך כתבי זה עלה על רעיוני לולי דברי המחצית השקל, דפשט דברי הריצב״א הנ״ל מה דמחלק דלא דמי לגביל לתורי דהתם אסור מדאורייתא, דלכאורה דבריו הם מחוסרי הבנה, דהתם לענין גביל לתורי הטעם הוא משום דהוי צורך סעודה ולא משום איסור, כמו שכתב בשו״ע סימן קס״ז [סעיף ו׳] והוא לשון הרמב״ם [הלכות ברכות פ״א ה״ח], וגם הרמב״ם גורס תנו לאכול לפלוני אין צריך לברך, ועיין בב״ח [שם אות ח׳] דגרסתו בש״ס טול כרוך, בכף. ועל כרחך צריך לומר דצורך סעודה לא הוי הפסק, והוי כמו הבא מלח הבא ליפתן, ואינו דומה לאיסור אכילה קודם הבדלה דלא הוי כלל צורך סעודה. על כן היה נראה לי דפשט דבריו כך, דקשיא ליה להריצב״א מגביל לתורי דזה לא הוי גם כן צורך סעודה ואפילו הכי האיסור מחשבו לצורך סעודה, וא״כ הכא נמי נימא לענין הבדלה. ועל זה תירץ שפיר, דהתם אסור מדאורייתא, כוונתו דהתורה החשיבה אכילת בהמתו צורך סעודה והוי כמו תנו לאכול לפלוני, לכך לא הוי הפסק, אבל בהבדלה לא שייך לומר דהאיסור יחשבו צורך סעודה, דענין דהבדלה לא הוקבע כלל לענין סעודה, דוקא דגם בלא סעודה צריך להבדיל, וכמו כן אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל, ואין כוונת הריצב״א כלל לחלק דאיסור דרבנן לא חשיב למיהוי צורך סעודה ואיסור דאורייתא יחשב למיהוי צורך סעודה כמו שהבינו האחרונים, דמנ״ל להריצב״א לחלק כך, ואין טעם כלל לזה.

(מגיני אברהם)

רכב) שם בהגה ונזכר קודם שאכל? בט״ז (סק״ז) ודאי לא צריך לברך [שנית] המוציא וכו׳. לא ידעתי טעם לחלק. ומן הנראה דין אחד אם אכל מבעוד יום או משחשיכה קודם קידוש, דזה וזה אף אם היה דעתו לאכול ולא הסיח דעתו, אפילו הכי צריך לברך המוציא לדעת הרי״ף [פסחים יט:]. ולטעם דכתב הרא״ש [שם פ״י סוף סימן ב׳] כמ״ש הט״ז (סק״ד), ולא הוצרך הרב ליתן טעם למ״ש רמ״א ונזכר קודם שאכל, דודאי אחר שאכל צריך לקדש על היין, ואם שתה יין מקודם נמי תליא בפלוגתא שהביא הטור, עיין בט״ז (סק״ד), וכן לענין ברכת המוציא נראה דאין חילוק. (חמד משה – סק״ד)

רכג) שם בהגה ונזכר קודם שאכל? כלומר דאם לא נזכר עד שכבר טעם המוציא, יקדש על היין. ולא ידענא למה נדחק בזה הרב ט״ז [סק״ז] וכתב דנקט קודם שאכל משום סיפא. ע״ש. (נהר שלום – סק״ה)

רכד) שם בהגה ונזכר קודם שאכל? י״ל דוקא קודם שאכל המוציא, אבל לאחר פריסות המוציא חייב לקדש על היין, דקיימא לן [פסחים קז.] טעם מקדש, וזהו דלא כט״ז (בסק״ד [סק״ז]). ע״ש. וק״ל. (מתוק מדבש)

רכה) שם בהגה ונזכר קודם שאכל? כתב הט״ז (סק״ז), נראה דגם כשאכל קצת הוה כן, שמקדש ולא יברך המוציא אפילו לדיעה השניה בסעיף ד׳, כיון שבירך המוציא אחר שנכנס שבת. נראה סברתו כמו כל מקדש על הפת שאסור לאכול קודם שיאמר קידוש, ואפילו הכי הקידוש לא הוה הפסק כיון שמברך על דעת זה. ודוקא בשאכל מבעוד יום אמרינן דהשתא הוה סילוק סעודה, א״כ כשבירך המוציא גם בשכחת קידוש, מכל מקום אין הברכה נפקעת והרי ברך לאכול. והגרע״א [סק״ן] כתב שאין טעם לזה. וצ״ע. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רכו) שם בהגה ונזכר קודם שאכל? עיין ט״ז (סק״ז) דאף לאחר שאכל יקדש, ואין צריך לברך המוציא, אף לאותה הדיעה שבסעיף ד׳ דהמוציא צריך לברך, כאן שבירך אחר שנכנס שבת ודאי אין צריך שנית לברך המוציא. ועיין במנורה הטהורה [קני מנורה סק״ח], שכל האחרונים תמהו דאין שום סברא לחילוק זה. ולי נראה פשוט, דהא אם מקדש על הפת אין צריך לברך המוציא, ורק כשמקדש על היין ס״ל לדיעה אחת דמברך, וכבר תמהתי שם [סק״ה][112] דמאי היכר הוא שמקדש על היין, נימא דמקדש על שתיהן. אך יהיה מה שיהיה על כרחך צריך לומר דדעה זו דסוברת דהוי היכר דמקדש על היין. אכן כאן דבירך המוציא לאחר שנכנס שבת, ואף דאכל אחר ברכה, מ״מ אותו ברכת המוציא קאי גם על הקידוש ואף דמברך אח״כ על היין, מכל מקום י״ל דמברך המוציא וגם בפה״ג על הקידוש אין מזיק כלל. לכן הוי ברכת המוציא כאילו מקדש על הפת

הערות וציונים

112. נדפס לעיל אות קצ״ז.

אוצר ההלכה

דא״צ לברך המוציא שנית, כיון דברך קודם אכילה, ועיין בסמוך ודו״ק.

עוד כתב הט״ז בס״ק הנ״ל, דלכן נקט קודם שאכל משום סיפא. וכל האחרונים תמהו עליו, דאם כבר אכל יקדש על היין, ולכן נקט קודם שאכל דאז יקדש על הפת, עיין אליה רבה [סקי״ג] ותוספת שבת [סקי״ג] ומנורה הטהורה [קני המנורה סק״ח]. והנה ודאי דבריהם אמת לדינא, אף דבסעיף י״ב מבואר דאם כבר נטל ידיו (וקדש) [יקדש] על הפת, היינו כמבואר שם הטעם דגלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, אבל כאן דשכח לקדש, אין כאן גילוי דעת, ושפיר יכול לקדש על היין. אכן הרי הרמ״א ציין מקור לדין זה מהגהת אלפסי, והיינו השלטי גיבורים [על המרדכי ברכות סימן קמ״ג אות ט״ו], והשלטי גבורים הרי סבר דלכן נטל ידיו (וקדש) [יקדש] על הפת הוא משום דהנטילה קובע הקידוש על הפת, א״כ אף דשכח, הקבע על הפת, לכן הוצרך הט״ז לטעם אחר. ודו״ק. (גנזי חיים – סק״ט)

רכז) שם בהגה ונזכר קודם שאכל וכו׳. כתב הבאה״ט (סק״י), פירוש, שלא אכל עדיין פרוסת המוציא. ואם כבר בצע הפת לשנים, יביאו לו לחם משנה אחר לקדש, ולא יאכל ממנה רק מהפת שבירך עליו, דדמי לסימן ר״ו [ס״ו] דאם בירך על הפרי והיה דעתו רק על זה, שאין רשאי לאכול אחרים, הכא נמי מסתמא היה דעתו רק על זה ולא לאכול משאר שלמים, שצריך לו על שאר סעודות, לכן יאכל מהלחם שבירך עליו, ומה שאין אוכל מהלחם שקידש עליו לא איכפת לן בדיעבד, ודמי לנשפך כוס של קידוש שטועם מכוס אחר כבסעיף ט״ו. דרך החיים [סימן ע׳ ס״ז].

שם ומכל מקום צריך להביא לפניו לחם משנה. ואפילו אם יצטרך לומר שיביאו לו לחם משנה לא הוי הפסק כיון שהוא צורך סעודה. מחצית השקל [סקי״א].

(באר יעקב – קרויזר – סק״י–י״א)

רכח) שם בהגה ונזכר קודם שאכל וכו׳. מחצית השקל (סקי״ב) בחסר כל שהוא הלחם אי נקרא שלם. ועיין חולין (י״ח [ע״א]) פגימת מזבח בטפח וה[א] דתני כל שהוא לא קשיא, בסידא בטפח, באבנא בכל שהוא, ופרש״י ז״ל משום דכתיב ״אבנים שלימות״ [דברים כ״ז, ו׳]. (רכוש הים)

רכט) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. ודברי המג״א שם (סקי״ב) דאסור מדאורייתא, פירוש לאכול עד שיתן לבהמתו. (מאורי אור ח״ג – דף ל״ג ע״ד)

רל) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. המג״א [סקי״ב] משם תשובת מהר״ם [דפוס פראג סימן ש״ב] כתב דיבדיל ואח״כ יברך המוציא, דלא דמי לגבילו(י) לתורי [ברכות מ.], דהתם איסורא דאורייתא. ע״ש. ומדברי התוספות בפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ו ע״ב בד״ה מקדש) נראה דאפילו באיסורא דרבנן לא הוי הפסק ודמי לגבילו(י) לתורי. ע״ש. (שלחנו של אברהם)

רלא) שם בהגה אבל הבדלה יאכל תחילה. עיין להרב מג״א ז״ל (סקי״ב) שהביא משם ריצב״א [הובא בתשובות מהר״ם דפוס פראג סימן ש״ב] דיבדיל ואחר כך יברך שנית המוציא ויאכל, דהא אסור לאכול קודם שיבדיל. ולא דמי לגבילו לתורי [ברכות מ.] דאין צריך לברך, דהתם אסור מדאורייתא. עכ״ל. מדברי ריצב״א ז״ל הללו תמהתי אני עני ס״ט בפתח הדביר ח״א (סימן קס״ז אות ד׳) על דברי הרב מוהר״י אשכנזי ז״ל בסידור בית מנוחה (דף נ׳ ע״א) [דף נ״ו ע״ב] אות יו״ד. עש״ב. ועיין בהשמטות כ״י השייכים לסימן קס״ז, ששם הבאתי שהגיעו לידי כתיבותיו של הרב הנזכר, וראיתי לו בגזע ישי ח״ב כ״י (מערכת ה״א) דשקיל וטרי טובא אי איסור זה דאסור לאכול עד שיתן מאכל לבהמתו הוי דבר תורה, דדעת הרמב״ם סוף הלכות עבדים, והסמ״ג ז״ל [סוף עשין פ״ז] דאינו אלא מדרש חז״ל, ופשטיה דקרא נמי לא נאמר דרך צווי ואזהרה, ומכח זה תמה על דברי ריצב״א הללו דכתב דהוי דאורייתא והניחו בתימה. וכתבתי דמכל מקום לא פלט מהקושי, דבבית מנוחה היה לו להביא גם מחלוקת זה ולומר דפסק דינו הוי כהרמב״ם והסמ״ג דלא כריצב״א. ע״ש. וכן ראיתי להרב ספר החרדים ז״ל במצוות עשה התלויות בווושט, שמנה איסור קדימת אכילתו לענף מצוה ד״אחרי ה׳ אלוקיכם תלכו״ [דברים י״ג, ה׳], מה הוא רחום וכו׳. ע״ש. וזה כדעת הרמב״ם והסמ״ג דהוי מדרש חז״ל מצד רחמנות.

(פתח הדביר ח״ג – סק״ז)

רלב) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. כתב במג״א (סקי״ב), יאכל כו׳ ולא דמי לגבילו לתורי. פירש מחצית השקל, דכיון דאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו וקודם הבדלה לא הוי הפסק. ולפענ״ד אי אפשר לומר שאיסור האכילה גורם שלא יהיה הפסק, דהא תוספות בחולין (דף פ״ו ע״א ד״ה משתא כו׳) כתבו, דתפלה לא הוי היסח הדעת ומשום הכי לא הוי הפסק, ולא כתבו דמשום שאסור לאכול קודם תפלה דלא הוי הפסק, ואדרבה הרב ב״י כתב פה דאיסור האכילה גורם לקידוש דהוי הפסק. לכן נראה דלהכי גביל לתורי לא הוי הפסק, משום דשייך לאכילה, כמו דאיתא בברכות (דף מ׳ ע״א) דיליף מדכתיב ״ונתתי עשב בשדך״ כו׳ [דברים י״א, ט״ו], דמצוה שיתן לבהמה קודם שיאכל הוא, והוי האכילת בהמה צורך סעודה כמו הבא מלח כו׳ בגמרא שם, אבל שאר דברים שגורמים שאסור לאכול ולא שייכים לסעודה הוי הפסק. (דברי צבי)

רלג) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. ואע״פ דאסור לאכול שום דבר וכו׳ עד שיבדיל, כמו שכתוב לקמן (סימן רצ״ט ס״א), כאן דשכח ובירך ברכת המוציא תחילה, הוי ליה כמו טעה ואכל קודם שהבדיל דיכול להבדיל אח״כ כמו שכתב שם בס״ה, דהרי כיון שבירך הוי ליה כמו שאכל, שהרי צריך לאכול מיד אחר ברכתו שלא תהיה ברכתו לבטלה, ופוק חזי מה שכתב בכנה״ג לעיל (סימן ר״ד בהגה״ט) בשם ספר החסידים [סימן תתנ״א] ויעש״ב. ודוק. (יפה ללב ח״ב – סק״ד)

אוצר ההלכה

רלד) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. נ"ב: ומוהר"מ מרוטנבורק ([דפוס פראג] סימן ש"ב) כתב דיבדיל תחילה ויחזור ויברך. כתיבת יד רמ"ה בגיליון הש"ע.
(יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"ט)

רלה) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחלה. וכ"כ בספר הבתים כ"י [בית מנוחה שער א' אות ו'] גבי קידוש, כיון דהקידוש מקרי הפסק וצריך לחזור ולברך המוציא, צריך שיאכל תחלה כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. יע"ש. א"כ לדידן בהבדלה כן הוא, דאע"ג דאסור לאכול קודם שיבדיל, מ"מ כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה יאכל תחלה ואח"כ יבדיל, ולאחר הבדלה יברך שנית המוציא לפי דעת מרן, ודלא כתשובת מהר"ם [דפוס פראג סימן ש"ב] שהביא המג"א [סקי"ב]. ועיין להאליה רבה ז"ל [סקי"ג].
(שלמי תודה)

רלו) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. מג"א (סקי"ב) הביא דעת ריצב"א [הובא בתשובות מהר"ם דפוס פראג סימן ש"ב] בבירך המוציא קודם שהבדיל ונזכר, (ועשה) [יעשה] הבדלה [ו]יברך שנית המוציא. ולכאורה הוא תמוה מאד, דהרי מבואר בברייתא [פסחים קה:], הובא במחבר סימן רצ"ו [ס"ג], דמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס ואין לו אלא כוס אחד, אוכל קודם שיבדיל, ואומרים על כוס אחד, הרי בשביל מצות כוס של ברכה הותר לאכול בלא הבדלה. ובודאי דלא שרינן בשביל כוס של ברכה לברך ברכה לבטלה, וע"כ דאיסור זה דברכה לבטלה חמיר מלאכול בלא הבדלה, וא"כ היכי נאמר שיעשה ברכה לבטלה בשביל זה שיאכל בלא הבדלה. ויש לדקדק הוכחה לזה דעל כרחך לא שרינן משום כוס של ברכה הן דברכה לבטלה, דהרי כוס של ברכה לא עדיף ודאי מכוס של קידוש, והרי פסקינן דמברך על היין ואח"כ מברך על היום, ועיין ריש פרק אלו דברים ברכות [נא:]. ואי היה הדין נותן שיכול לקדש אף שלא יהיה יכול לברך על הגפן, א"כ ודאי היה לנו להקדים ברכות היום שהוא הקידוש, וע"כ כשלא יכול לברך על הגפן אינו רשאי לקדש, דאסור להנות בלא ברכה מדחה קידוש. וז"ב. וא"כ הא איסור ברכה לבטלה על כרחך חמיר מאיסור נהנה בלא ברכה, דהרי קיי"ל בסוף סימן ר"ט דאפילו ספק אם בירך בתחילה אינו מברך, וע"כ דזה חמיר יותר לברך לבטלה מלאכול בלא ברכה, וכיון דזה שיהנה בלא ברכה מעכב הקידוש, כל שכן ברכה לבטלה, וכל שכן שהוא דוחה כוס של ברכה, וכיון שזה דברכה טעונה כוס דוחה איסור דלאכול בלא הבדלה, כל שכן דאיסור ברכה לבטלה דוחה איסור דלאכול בלא הבדלה. וצע"ג.

עוד כתב במג"א שם, ולא דמי לגביל לתורא, דהתם אסור מדאורייתא. צ"ע דמכל מקום לא גרע מהביא מלח ולפתן שם [ברכות מ.] דגם כן אין צריך לברך, והכא נמי כאן ברכת היין והבדלה לא להוי הפסק. ולולי שאיני כדאי היינו טעמא דאי אפשר לברך על הנהנין ולא יהנה ויברך על דבר אחר. וצ"ע.
(חבל יוסף – גנזי חיים)

רלז) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. ועיין מג"א (סקי"ב) דאחר הבדלה יברך שנית המוציא, דהא אסור לאכול קודם שיבדיל. ולא דמי לגביל לתורא דלא הוי הפסק דהוי צורך אכילה, והכא נמי הרי ההבדלה צורך אכילה, כיון דאסור לאכול עד שיבדיל, דהתם אסור מדאורייתא. ע"כ. ולא הבנתי החילוק. גם אין זה דבר פשוט דאסור מדאורייתא אף טעימה, והט"ז כתב בפירוש בסימן קס"ז [סק"ז] דטעימא אין אסור מדאורייתא. וגם מה שראיתי בלבושי שרד [סקכ"ג] דמסביר כיון דכאן אין איסור רק מדרבנן א"כ מדאורייתא הוי הפסק, צ"ע, כיון דכל ברכת המוציא הוא דרבנן, ולמה יברך שנית, דהא מדאורייתא אין צריך לברך, ומדרבנן לא הוי הפסק כיון דאסור לאכול. אך היה נראה לחלק דגביל לתורא הוא מצרכי סעודה, דאכילה שלו מטיל עליו להאכיל קודם לבהמתו, אבל הבדלה אינו מצרכי סעודה. ואין להאריך, כיון דכל האחרונים פסקו כהרמ"א שיאכל תחילה ולא יפסיק שיהיה ברכתו לבטלה, ואחר שיאכל אין הבדלה הפסק שיצטרך לברך שנית, כמו שמשמע מדברי הרמב"ם [הלכות ברכות פ"ד ה"ח].
(גנזי חיים – סק"י)

רלח) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. כתב במחצית השקל (סקי"ב), דהתם איסור דאורייתא כנזכר לעיל דכתיב "ונתתי עשב" [דברים י"א, ט"ו] כו'. נ"ב: נלענ"ד להסביר דבריו בטוב טעם, על פי המבואר בחו"מ סימן רל"ד [ס"ב - ג'], במכר לחבירו דבר האסור מן התורה אפילו אכלו מחזיר לו הדמים, דאכילת איסור תורה לא הוי אכילה, דנפשו קצה בהם, משא"כ איסור דרבנן. ע"ש בנתיבות [חידושים סק"ד]. א"כ ממילא נמשך איסור תורה מצרכי סעודה, דבלא זה לא יהיה נקרא כלל אכילה, משא"כ איסור דרבנן. אף דהתם הוי איסור חפצא מה שאין כן כאן, מכל מקום עכ"פ משם נראה החילוק בין דאורייתא לדרבנן. ובלאו הכי צריך לומר דכאן לענין הפסק בהבדלה שיהא רק קצת מצורך סעודה, ובמקום אחר כתבתי דלענין מצוות לאו להנות ניתנו אפילו איסור דרבנן הוי הנאת הגוף, עיין בספר נחלת... (סימן קנ"ט), ובמ"ש שם. שוב נתעוררתי מדברי הט"ז (סימן קצ"ו [סק"א]) דכתב לענין ברכה לבטלה הוי אפילו איסור דרבנן כאילו אינו ראוי לאכילה, ועל כן אין לברך עליו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דלמה לא יאכל כאן.
(יגל יעקב)

רלט) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחלה. כתב מג"א (סקי"א) [סקי"ב], מה שכתב רמ"א יאכל תחלה, ר"ל פרוסת המוציא ואח"כ צריך להפסיק ולהבדיל שם. ובתשובת מהר"ם ([דפוס פראג] סימן ש"ב) כתב ריצב"א דיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא ויאכל, דהא אסור לאכול קודם שיבדיל. ולא דמי לגביל לתורא דאין צריך לברך, דהתם אסור מדאורייתא. עכ"ל. פירוש, דבסימן קס"ז סעיף ז' אמרינן שאם הפסיק ואמר ליתן מזון לבהמתו לא מקרי הפסק, דמקרי צרכי סעודה, דאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו, וא"כ לכאורה הכא נמי נימא כיון דאסור לאכול קודם הבדלה, נקרא ההבדלה צורך סעודה ולא יהיה הפסק. על זה כתב ריצב"א דאינו דומה, דבסימן קס"ז איסור

באר הגולה

ל. טור בשם הרי"ף [פסחים דף כ' ע"ב] מהא דפסחים ק"ב [סוף ע"א] וכן כתב הרמב"ם בפרק כ"ט מהלכות שבת [הלכה י"ג; ארחות חיים הלכות קדוש היום סימן כ']: מ. הרא"ש שם [פ"י סימן ז']: נ. טור בשם יש אומרים והרא"ש שם:

ו [ל]אם גמר סעודתו וקדש היום קודם שבירך ברכת המזון, מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני, [מ]וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון אף על פי שמברך קודם קידוש: הגה ויש מומרים למינו מזכיר של שבת למוצאי שבת בתחלת הסעודה [מרחוב מייס הלכות קדוש היום סימן כ' בשם המוספות], וכן עיקר כמו שנתבאר לעיל סוף סימן קפ"ח. ויש מחלוקת אם יעשוה מכוס של ברכת המזון קודם שיקדש, גם אם צריך לאכול מעט תחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה [דרכי משה אורח חיים סוף סימן כ']: **[נ]ויש אומרים דאף בגמר סעודתו אינו מברך ברכת המזון תחלה, אלא פורס מפה ומקדש ומברך המוציא ואוכל מעט ואחר כך מברך ברכת המזון:** הגה ומכי נהוג להוציא את נפשיה מפלוגתות שנתבארו למעלה:

אוצר ההלכה

דאורייתא הוא לאכול לפני בהמתו, כדכתיב "ונתתי עשב בשדך לבהמתך" [דברים י"א, ט"ו] ברישא והדר "ואכלת ושבעת", לכן מקרי גביל לתורא צורך הסעודה, ולא הוי הפסק, משא"כ דאסור לאכול לפני הבדלה מדרבנן, ובשביל זה הוי הפסק מן התורה. ע"כ. מוכח מריצב"א דס"ל דאינו ראוי מדרבנן אכתי ראוי מן התורה, דאל"כ כיון דרבנן אסרו לאכול לפני הבדלה תו אינו ראוי לאכול אף מן התורה ושפיר הוי מצרכי הסעודה ולא הוי הפסק. אך קשה על הריצב"א, הא הא דלא הוי הפסק זה בדיעבד אם הפסיק כבר, אבל לכתחלה בודאי אסור להפסיק בין ברכה למוציא אפילו בתנו מאכל לבהמה (וכמ"ש הכלבו [סימן כ"ד י"ז ע"א] ופסק ברמ"א כוותיה בסימן קס"ז (ס"ז) [ס"ן]), וא"כ מאי קשיא ליה לריצב"א לדמות הכא לדהתם, הא הכא דיינינן אלכתחלה אי שרי להפסיק בהבדלה או לא. וצ"ל דהריצב"א באמת חולק על רמ"א וכלבו דהתם, וס"ל דאפילו לכתחילה מפסיק בגביל לתורא, דהא מן התורה אסור לדידיה לאכול לפני שיתן לבהמתו, והאיך נחלק בדאורייתא בין לכתחלה לדיעבד, ורמ"א וכלבו ע"כ ס"ל דגביל לתורא מדרבנן, דאי מן התורה אסור לאכול אין חילוק בין דיעבד ללכתחילה, וא"כ לריצב"א בגביל לתורא אפילו לכתחלה מפסיק, ובהבדלה אפילו בדיעבד הוי הפסק, דגביל לתורא הוי דאורייתא והבדלה דרבנן, אבל להרמ"א בשניהם דרבנן, לכן כתב רמ"א הכא דאוכל תחלה, דבדידיה התם והכא דרבנן, ובדיעבד לא הוי הפסקה, ולכתחלה לא יפסיק בין הכא ובין התם, ולפי זה אם הפסיק הכא בדיעבד בהבדלה לרמ"א לא הוי הפסק ואין צריך לברך שנית המוציא. כנלענ"ד בס"ד. ובעיקר ענין אי אסור לאכול לפני בהמתו דאורייתא או דרבנן, הארכתי בס"ד בספרי מסדר חילוקים ושיטות. ע"ש. (שלחן אש)

רמ) שם בהגה אבל בהבדלה יאכל תחילה. כתב במג"א (סק"ב), ולא דמי לגביל לתורי דאין צריך לברך דהתם אסור מדאורייתא. עיין ט"ז לעיל סימן קס"ז (סק"ז), ובמ"ש שם. ועיין בספר שדי חמד [ח"א] מערכת א' אות ק' אריכות דברים בענין זה. (מגיני חיים)

סעיף ו

רמא) סעיף ו' אם גמר סעודתו. בב"י: ואם גמר סעודתו וקדש עליו היום כו' אמר רב הונא אמר רב ששת לפי שאין כו'. כצ"ל. כן מצאתי מוגה בדפוס דיהרנפורט.

עוד שם: לא מסתבר לי טעמיה בהאי. כצ"ל. (שמן המאור)

רמב) שם אם גמר סעודתו וכו'. כתב המג"א (סק"ג), דוקא כשנטל ידיו וכו', אבל אם לא נטל ידיו עדיין, כ"ע מודו דפורס מפה ומקדש וכו'. ע"ש. וקשה לפ"ז גם היש אומרים דבסמוך מיירי בנטילת ידיו, וגם הרמ"א שכתב והכי נהוג, ולעיל (סוף) [ריש] סימן קע"ט אין חולק בדבר דבנטל ידיו ודאי צריך לברך ברכת המזון. ואמר אמ"ו נר"ו, דודאי המחבר מיירי בלא נטל ידיו רק דאמרו הב לן ונברך, והדיעה ראשונה ס"ל דודאי אין מחויב לברך ברכת המזון, רק אם רוצה לברך ברכת המזון ולא לאכול אחר הקידוש כלום רשאי, דזה הוי קידוש במקום סעודה כמ"ש הר"ן [פסחים כ: ד"ה כוס ראשון] לדעת הרי"ף, וא"כ (אינו זקוק לאכול עד לאחר) [אינו נזקק לאכול אחר] הקידוש כיון דכבר אכל ויוצא בזה משום סעודת שבת. והיש אומרים סבירא להו דלא יצא בסעודה שאכל כבר, וצריך לאכול אחר הקידוש כדי שיהא קידוש במקום סעודה, לכך אינו מברך ברכת המזון, על זה כתב הרמ"א שפיר והכי נהוג, אבל הכא מיירי בלא נטל ידיו, ולא צריכנא לדוחק של המג"א. אך לשיטת המג"א צ"ל שלא לעשות דברי (הש"ך) [הרמ"א] כסותרים אהדדי, דהא [ד]פסקינן בסימן קע"ט דצריך לברך בנטל ידיו היינו בזמן הגמרא שהיו מקפידין על מים אחרונים, אבל בזמן הזה שאין אנו מדקדקים כל כך במים אחרונים לא הוי אלא כהב לן ונברך, ולכן כתב רמ"א והכי נהוג. וק"ל. (מתוק מדבש)

רמג) שם אם גמר סעודתו וקדש היום קודם שבירך ברכת המזון וכו'. עיין ש"ע או"ח לקמן סוף סימן תע"א, ובחק יעקב שם [סקי"א], דדין זה שייך גם אפילו התחיל לאכול ערב שבת בבוקר ולא בירך עד הלילה. ע"ש. (חדושי מהרי"ו)

אוצר ההלכה

רמד) שם מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום. זה דעת הרי"ף [פסחים כ:]. והרא"ש פרק ערבי פסחים סימן (ח') [ז'] הקשה עליו, כיון דצריך לאכול מיד אחר קידוש שיהא הקידוש במקום סעודה, למה ליה ברהמ"ז. ועיין מחצית השקל [סקי"ג], דהפוסקים[113] כתבו דס"ל להרי"ף דמה שאכל במקום הזה הוי קידוש במקום סעודה, דהיתה קריאה במקום עונג, אף דהרא"ש כתב דלא מסתבר. ובעניי לא זכיתי להבין במה דחו דברי הרא"ש, ואף דהרא"ש קיצר בלשונו ולא כתב רק ולא מסתבר לי, מ"מ ודאי דדבר זה תימה, דהא גמרו מקמי (דקדוש) [דקדיש] יומא, וכי סעודת חול עונג מיקרי, ועוד הא קרא כתוב "וקראת לשבת עונג" משמע דהעונג היה בשבת, ואף כי היו מוכרחין לתרץ דברי הרי"ף, אולי היה לו תירוץ אחר, אבל לא דנאמר דשוב אין צריך לסעוד בשבת.

ובעניי לא אדע דכי כעורה מה שכתבו רש"י [ד"ה כיון דאמריתו והרשב"ם [ד"ה אסור לכו] פסחים (דף ק"ג (ע"א) [ע"ב]), דאם נתחייב בברכת המזון אסור לאכול אף ברוצה לברך שנית המוציא, רק מחוייב לברך ברהמ"ז תחילה. וכן הא הרי"ף איירי בכבר משו ידייהו, כמ"ש המג"א (סקי"ג), א"כ כהאי גונא ס"ל לרש"י ורשב"ם דמברך תחילה ברהמ"ז. ואף דהפוסקים לא פסקו כן, מ"מ אין תימה אם גם הרי"ף יסבור כן, ויותר י"ל דס"ל כן מלומר דסעודת חול שקדמה מיקרי קידוש במקום סעודה. ונראה לבאר דמשום דהרא"ש בפרק כיסוי הדם [חולין פ"ו סימן ה'] דחה דברי רש"י והרשב"ם, לא רצה לפרש דאף הרי"ף ס"ל כן, כיון דבלאו הכי לא ס"ל כן, לא רצה לתרץ דבריו. אבל אנן ודאי דיכולין לתרץ דבריו כן, ולא ללמוד ממנו דין חדש. ואך מה לזבוב קצוץ כנפים לשום קינו בין נשרי שמים, לכן אשים ידי למו פי. (גנזי חיים – סקי"א)

רמה) שם מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. כתב הטור, אבל שתיהן על כוס אחד לא לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות וכו'. ראיתי בספר ארעא דרבנן [מערכת האל"ף אות ב'] שהקשה למה שכתב הרשב"א [ח"א סימן תנ"א], דשני חתנים בבית אחד, אחד מברך לכולן, דמאי שנא מאין משקין שתי סוטות כאחת [סוטה ח.]. ותירץ, דכיון שהוא לפטור אותם אין כאן חבילות. וכוונתו, דבשלמא בסוטות מחזי כמשוי, מכיון שצריך להשקותם בבת אחת לזה בכוס אחד ולזה בכוס אחד, מחזי כמשוי, דמה צורך להשקותם בבת אחת לעשות שני מעשים כאחד, אלא ודאי דרוצה לפרוק עול ולעשותן שעה אחת קודם, לא כן הכא דהברכות שמברך לחתן אחד בזה יוצא חבירו אין כאן חבילות. והקשה בספר הנזכר, דהא משום ההבאה היה לו לאסור, שכן כתבו התוספות [שם ד"ה אין]. ע"ש. ולפי מה שכתבתי אין כאן קושיא, מכיון דבמעשה אחד יכול לפטור את שני, אף ההבאה אינה אסורה, מידי דהוה אש"ץ אחד שמוציא עשרה בני אדם ויכול לקרות עוד מאה אנשים כדי להוציאן. עוד הקשה ממ"ש הלקט הקמח [הלכות שבת דף ל"ג ע"ד] על בן ארץ ישראל ובן חוץ לארץ שיש להם כוס אחד בליל שמיני של פסח כו', כתב דהא ודאי שתי קדושות הן ויקדש בן חוץ כו'. והקשה עליו דהא באין לו שרי אפילו בשתי קדושות. ותירץ, דכיון דאפשר לתקן מתקנינן. וקשה דא"כ יום טוב שחל להיות במוצאי שבת ואין לו אלא כוס אחד, אמאי לא יעשה התיקון הנזכר. גם מה שהקשה לאותו טעם שכתבו התוספות משום שיהא לבו פנוי למצוה אחת מסוגיין, לא קשיא כלל, דכיון דעל כוס אחד צריך לעשות שתי מצוות אין לבו פנוי.

ומדברי הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט הי"ג] נראה דהא דאין עושין מצוות חבילות היינו כששניהם של תורה, אבל אם האחד של תורה והאחד של דבריהם אין כאן משום חבילות. ויש לתמוה דהא יום טוב שחל להיות במוצאי שבת שהוא אחד של תורה והאחד של דבריהם, ואעפ"כ הוקשה להש"ס [פסחים קב:] משום אין עושין מצוות חבילות, דהיינו הקידוש של יום טוב הוא מדבריהם וההבדלה הוא מן התורה כמו שכתב הרב המגיד בפרק כ"ט [הי"ב].

ובמה שהביאה הגמרא ראיה מיום טוב שחל במוצאי שבת דיש לו, פי' רש"י כו', ונראה שהכריחו לפרש כן ממה שתירץ דכל מה דהוה ליה אכיל ליה, ואי כפירוש רשב"ם לא הוה ליה למימר אלא בשביעי של פסח עסקינן, מכיון דכל כך הגמרא לא היתה אלא בחושבו שהיה ליל פסח ולא יפחתו לו אפילו לעני שבישראל, וכיון שהכרחנו דלא מיירי בליל ראשון של פסח ממילא אין כאן קושיא. (יד המלך)

רמו) שם מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. כתב הרי"ף [פסחים כ:] כו' אבל שתיהן על כוס אחד לא לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות כו'. עיין בהרמב"ם פרק כ"ט מהלכות שבת [הי"ב - י"ג] שחילק בין קידוש להבדלה, שסובר דברכת המזון והבדלה חדא נינהו ולא בעינן כוס אחר אפילו יש לו. ונראה לי להביא ראיה לדבריו מדאמרינן לקמן (דף ק"ה ע"ב) על האי ברייתא הנכנס לביתו במוצאי שבת, ושמע מינה טעם מבדיל ושמע מינה אומר שתי קדושות על כוס אחד, ופשטא דגמרא משמע דאפילו ביש לו מיירי, דומיא דמאי דקאמר טעם מבדיל, ומשם הוכיח הרמב"ם דלפי האמת דקאמר הגמרא אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא כו', הוא הדין ברכת המזון והבדלה חדא מילתא היא. ועיין שם בראיה שהביא הרב המגיד שצריך לישב בדבריו. וכן יש לעיין לפי דברי הרמב"ם דברכת המזון והבדלה הוי חדא מילתא, משום דהכא בא על מה שעבר וא"כ קידוש והבדלה למה אמר הגמרא דהוי חדא מילתא, הרי קידוש הוי להבא והבדלה הוי לשעבר. ועיין שם בדברי הרמב"ם שסיים שמצות קידוש וברכת המזון שתי מצוות של תורה הן, ולא ידעתי מנא ליה להרמב"ם

הערות וציונים

113. עיין להר"ן בפסחים שם ד"ה כוס ראשון.

אוצר ההלכה

לחלק בהא דאין עושין מצוות חבילות בין מצוות מן התורה לדרבנן. ועיין בארעא דרבנן למהר"י אלגאזי ז"ל [מערכת האל"ף אות ב']. (ידיו של משה)

רמז) שם מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. כתב הטור, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות כו'. נ"ב: עיין מה שכתבתי לקמן בס"ד בסימן רע"ג בהגב"י [סק"ג]. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ד)

רמח) שם מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. והיינו מטעם אין עושין מצוות חבילות חבילות. אבל באין לו אלא כוס אחד, אומרים שתי קדושות על כוס אחד, כמו שיתבאר בסימן רצ"ט ס"ד, ועיין אשל אברהם שם (סק"ז), עיין מה שכתבתי שם (סק"ג). (תהלה לדוד – סק"ח)

רמט) שם מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. יעוין בפרי מגדים (אשל אברהם סק"ח) לענין אין עושין מצוות חבילות, דלא שייך זה כשאינם בזמן אחד, וכן עמא דבר שעל הכוס שמברכין בסעודה שלישית מבדילים אח"כ, והואיל דאיתעביד ביה חדא מצוה יתעבד ביה מצוה אחריתא. ועיין בגמרא (שבת) [פסחים] (דף ק"ה ע"ב) הנכנס לביתו במוצאי שבת וכו', ומשמע אפילו בדיש לו דומיא המבדיל, וזהו מקור הר"מ בפרק כ"ט [הי"ג], ויעוין בגמרא פסחים (דף ק"ב ע"ב), סוטה (דף ח' ע"א). וצ"ע במגילה (דף ז' ע"א), קיימת בנו משלוח מנות ומתנות לאביונים, ובמהרש"א שם[114]. ומה שכתבתי בהגהותי לעיל (סימן קמ"ז סעיף ח'). (נפש חיה – מרגליות)

רנ) שם וצריך להזכיר של שבת. כתב במג"א (סקי"ד), וצריך להזכיר וכו' דאין קפידא אם מזכיר וכו'. ואם כן לפי זה אינו יוצא בסעודה זו לשבת וצריך עדיין לאכול שלש סעודות. (בגדי ישע)

רנא) שם וצריך להזכיר של שבת וכו'. כתב ט"ז (סק"ח), מידי דהוה אמי שלא התפלל מנחה. ע"ש כו'. בדברי מהרי"ל [סימן נ"ו אות ו'] במג"א סימן קפ"ח (סקי"ז) נסתר הוכחה זו. ע"ש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רנב) שם וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון וכו'. עיין מה שכתבתי בס"ד סימן קפ"ח [סק"י]. (נהר שלום – סק"ו)

רנג) שם וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון וכו'. נ"ב: זה היפך ממה שפסק לעיל בסוף סימן פק"ח. ועיין בסימן תרצ"ה (דין ג'). עד כאן מצאתי כתוב מכתיבת יד רמ"ה בגליון הש"ע. ולק"מ, דהכא מיירי שהתפלל של שבת תחילה קודם ברהמ"ז, וכיון שכבר קבל שבת בתפלה צריך להזכיר של שבת אף ע"ג שלא קידש עדיין על הכוס. ולעיל בסס"י פק"ח ולקמן בסימן תרצ"ה ס"ג, איירי בבירך ברהמ"ז תחילה קודם תפילת ערבית, וכל זמן שלא התפלל ערבית אזלינן בתר ההתחלה שהיה ביום, באופן דבין בזו ובין בזו בתר תפלת ערבית אזלינן להקל ולהחמיר. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סק"י)

רנד) שם וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון וכו'. כתב עוד המחבר, וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון אע"פ שמברך קודם קידוש. ע"כ. וכתב ע"ז הרמ"א ז"ל: וי"א דאינו מזכיר של שבת, וכן עיקר, כמו שנתבאר לעיל בסימן קפ"ח. ע"כ. ולפי דעת הר"ן ז"ל [פסחים כ: ד"ה כוס ראשון] שהביא המג"א (סקי"ז), דאע"פ שאינו אוכל אחר קידוש היום, כיון שגמרו שם סעודתן מקום סעודה מיקרי. ע"כ. ומשמע לכאורה דיוצא בזה סעודת שבת, ופשיטא דצריך להזכיר של שבת בבהמ"ז. ולא דמי להא דסס"י קפ"ח. ואם לא הזכיר של שבת ופתח בהטוב והמטיב צריך לחזור לראש לפי זה. אלא דיותר נראה דאף לדעת הר"ן ז"ל אינו אלא דחשיב קידוש במקום סעודה, אבל אינו יוצא בזה ידי סעודת שבת, וא"כ אף לדעת הר"ן ז"ל איכא למימר דאין צריך להזכיר של שבת וכמ"ש הרמ"א ז"ל.

ואם אכל גם בלילה צריך להזכיר של שבת אליבא דכו"ע, כמ"ש המג"א (סקט"ו). ואם שכח ולא הזכיר ופתח בהטוב והמטיב, נראה דאליבא דכ"ע צריך לחזור לראש, דמה שאכל בלילה יצא בזה סעודת שבת. ואף אי נימא דלדעת הר"ן ז"ל אליבא דהרי"ף יצא ידי סעודת שבת במה שאכל קודם קידוש, ולכן אין צריך לאכול בלילה, עיין מ"ש בס"ק שלפני זה, הא אי נימא הכי צריך לחזור לראש אף בלא אכל משחשיכה, ודברי האשל אברהם (סקי"ד) אינם מדוקדקים. ועיין מה שכתבתי סימן קפ"ח (סק"ח), ומה שכתבתי כאן נראה ברור. (תהלה לדוד – סק"ט–י')

רנה) שם וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון וכו'. כתב במג"א (סקי"ד), ומספיקא בכל ענין צריך להזכיר, דאין קפידא אם מזכיר. לפי זה איך נעשה אם חל ר"ח במוצ"ש, לפי מה שכתב המג"א בסימן קפ"ח (סקי"ח) וז"ל: ומכל מקום צ"ע, דאם יזכור שניהם מחזי כסתרי אהדדי, וא"כ הי מינייהו לידחי. עכ"ל. ולפי זה לדעת המג"א דהוא מספק, א"כ אם יזכור של ר"ח ולא של שבת אזלינן בתר הגמר, ושמא נכון לילך אחר ההתחלה. וכן אם יזכור של שבת לבד ולא של ר"ח, איכא קפידא שמא נכון לילך אחר הגמר, ולהזכיר שניהם הוי כסתרי אהדדי. ועיין בב"ח [סימן קפ"ח אות י"ב] הקשה עוד מסימן תרצ"ה שכתב המחבר שתי הסברות ולא מכריע. ע"ש. ועיין בתשובות ר"ח כהן ראפפורט או"ח (סימן ג') האריך בזה, ותורף דבריו, דכאן פסק כהתוספתא [ברכות פ"ה ה"ד], דאע"ג דהתחלת הסעודה הוי בחול, מכל מקום כיון שקדש היום נבדלת היא מסעודת חול וחשובה סעודת שבת, ושפיר מזכיר של שבת בבהמ"ז, ובסימן קפ"ח פסק

הערות וציונים

114. והב"ח והגר"א שם מחקו תיבות "ומתנות לאביונים", ושכן מוכח מפרש"י. ולפ"ז ניחא.

אוצר ההלכה

דאזלינן בתר ההתחלה, מאחר דקאי במוצאי שבת, אע״ג דגמר סעודתו לאחר שהחשיך, מכל מקום עדיין סעודת שבת חשובה ומברך של שבת. ולקושית הב״ח, כתב דאישתמיטתיה מה שכתב בתשובות מנחם עזריה [סימן צ״ז], הובא בחלקת מחוקק באבן העזר (סימן א׳ [סקי״א]). וכתב שם עוד, דאם חל ר״ח בערב שבת ונמשכה סעודתו עד חשיכה, דמזכיר של שבת ולא ר״ח, שהשבת קובעת להיות נבדלת מסעודת חול ואין להזכיר יעלה ויבא. (מגיני חיים)

רנו) שם הגה ויש אומרים דאינו מזכיר של שבת. ואם אכל משחשיכה לכ״ע צריך להזכיר. מג״א [סקט״ו].
(באר יעקב – קרויזר – סקי״ב)

רנז) שם הגה ויש אומרים דאינו מזכיר של שבת. כתב במג״א (סקט״ו), וי״א דאינו מזכיר וכו׳ אם אכל משחשיכה וכו׳. עכ״ל. עיין פרי מגדים [אשל אברהם סקט״ו] דהיינו כזית. ולכאורה מה חידוש הוא זה. וי״ל משום שהיה מקום לומר דמה שאוכל אחר כך הוא נמשך אחר התחלת הסעודה שהוא מבעוד יום. ועיין דגול מרבבה (סימן קס״ז סק״ז במג״א), ועיין אשל אברהם להגאון מבוטשטש זלה״ה שם. (זרע יעקב – זלזניק)

רנח) שם הגה ויש אומרים דאינו מזכיר של שבת. כתב מג״א (סקט״ו) וז״ל: וא״כ אם אכל משחשיכה לכ״ע צריך להזכיר וכו׳. לפענ״ד יש להוכיח זה מלשון הרמ״א שכתב וז״ל: והכי נהוג להוציא נפשיה מפלוגתות סברא ראשונה. עכ״ל. והנה בין הנך פלוגתי נקט נמי הא דאינו מזכיר של שבת בבהמ״ז, ומשמע דאם יאכל מעט אחר הקידוש שיברך לכ״ע עם הזכרת שבת. ודו״ק. (אמת ליעקב)

רנט) שם בהגה ויש מחלוקת אם יטעום. במג״א (סקט״ז) אם יטעום וכו׳. ונראה לי דעדיף לעשות כמו שעושין בשבע ברכות וכן יעשה הכא, כי דינייהו שווין וטעמייהו שווין, שלוקחין שתי כוסות משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ויקדש על כוס שני בלא בורא פרי הגפן ואח״כ יאמר בורא פרי הגפן על כוס ברכת המזון וישתה משניהם. וכ״כ בב״י.
(בגדי ישע)

רס) שם בהגה ויש מחלוקת אם יטעום. כתב במג״א (סקט״ז), ונראה לי דמי שיטעום מברך בפה״ג עליו ואינו מברך בפה״ג על כוס קידוש כו׳. נ״ב: בחדושי מהרש״א פסחים (דף ק״ב ע״ב תוס׳ ד״ה שאין) כתב דצריך לברך שתי פעמים, ואולם ברשב״ם (דף ק״ג ע״ב בד״ה ואמר רב יקנ״ה) מפורש כדברי המג״א, ודברי מהרש״א תמוהים. ועיין בחדושי רש״ש שם. הנה לכאורה יפלא גם על המג״א מדוע תלה הדבר בנראה לי, אחרי שהמחבר פסק בפשיטות בסעיף ד׳ דאין צריך לברך על היין, ולכאורה כאן הוא כל שכן, דבשעת ברכת בורא פרי הגפן דעתו גם על כוס קידוש. אכן לפי מה שכתב הדרישה [אות א׳] לחלק בין ההוא דסעיף ה׳ דסובר הרמב״ם [הלכות ברכות פ״ד ה״ח] דצריך לברך משום דלא היה להם קביעות סעודה, ע״ש, א״כ ממילא הכא נמי יש לחלק כן, ולכן תלה בנראה לי. וממילא מיושב גם המהרש״א, דאיהו ס״ל באמת חילוק זה, ולכן פסק דצריך לברך שתי פעמים. ומרשב״ם הנ״ל אין ראיה לפי מה שפירש הוא בעצמו שם בכוונת תירוץ הש״ס, התם עקר דעתא ממשתיא כיון שכבר שתה. ע״ש. וא״כ י״ל דהרשב״ם סובר דאין צריך לטעום מכוס ברהמ״ז קודם קידוש, וא״כ לא עקר דעתא ממשתיא, ולכן שפיר אין צריך לברך שנית, משא״כ כשכבר טעם יש לומר שפיר דיברך שתי פעמים, ומיושבין היטיב דברי מהרש״א. ודע שמדברי רשב״ם שם מוכח להדיא דבההוא דינא דסעיף ד׳ צריך לברך על היין שלפני קידוש, כיון דעקר דעתו ממשתיא לפי פירושו שם, ע״ש ותבין. ומיושב היטב הטור, דאיהו היש אומרים שהביא הטור, וכוונתו על רשב״ם הנ״ל. ועיין בתוספות (שם ק״ב ע״ב ד״ה יקנ״ה), שלדברי הרשב״ם הנ״ל ישאר קושית התוספות. וצע״ג ואין כאן מקומו. (יגל יעקב)

רסא) שם בהגה ויש מחלוקת אם יטעום. כתב במג״א (סקט״ז), אם יטעום, ונ״ל וכו׳ ואינו מברך בפה״ג על כוס קידוש עכ״ל. לכאורה פשיטא. וי״ל דהוה אמינא דהקידוש ליהוי הפסק, ואין דומה לדלעיל סעיף ד׳ דאין צריך לברך בפה״ג אם שתה יין בתוך הסעודה, דהתם לא נסתלק מהסעודה, אבל הכא כיון דברכת המזון הוי סילוק א״כ נאמר דהקידוש ליהוי הפסק בין בפה״ג דברכת המזון ליין דלקידוש, ויצטרך לברך בפה״ג על כוס של קידוש, קמ״ל לא. (זרע יעקב – זלזניק)

רסב) שם בהגה ויש מחלוקת אם יטעום וכו׳. עיין בהגר״א ז״ל (סקט״ו). ועיין בדמשק אליעזר. ולענ״ד י״ל על פי מה שאמרתי[115] בהסבר דברי המג״א [סק״ט] במה שצריך להפסיק, מפני שהוא דבר אחד עם הסעודה ולא מקרי מפסיק, או כפי (המיסבר) [המוסבר] במחצית השקל [שם]. עכ״פ היין שהוא שותה אינו סעודה, ובפרט אם נאמר דאין צריך לאכול אחר הקידוש א״כ מקרי מפסיק, ולא שייך לומר משום דסעודה דלהבא, דהא לא יאכל סעודה, לזה אין צריך להפסיק, והוי כמו גבי לולב הנזכר במג״א [סק״ו]. (זרע יעקב – זלזניק)

רסג) שם ויש אומרים דאף בגמר סעודתו וכו׳. בט״ז (סק״ט) וי״א כו׳, וא״ל א״כ גם בפה״ג צריך לברך. כצ״ל.
(שמן המאור)

רסד) שם ויש אומרים דאף בגמר סעודתו אינו מברך וכו׳. אמר הב ונברך, בין שאמר כן קודם זמן קידוש בין אחר זמן קידוש, צריך לברך בורא פרי הגפן על הכוס של קידוש, אבל אין צריך לברך המוציא, דהב לן ונברך הוי הפסק לענין שתיה ולא לענין אכילה. ואם כבר נטל ידיו מים אחרונים, חשוב

---

115. נדפס לעיל אות קצ״ח.

אוצר ההלכה

היסח הדעת גם לענין אכילה, ואף שלכתחלה טוב שלא לאכול ולשתות אחר שנטל ידיו אע״פ שמברך על אכילתו ושתייתו, מכל מקום כאן יקדש מיד ויאכל מעט כדי שיהא קידוש במקום סעודה כדי להוציא עצמו מפלוגתא כמ״ש רמ״א. תניא [ש״ע הגר״ז סי״ב]. (באר יעקב – קרויזר – סקי״ג)

רסה) שם ומברך המוציא. במג״א [סקי״ח] ד״ה ומברך המוציא, היינו כשנטל ידיו. פירוש, מים אחרונים. (שיורי לקט)

רסו) שם ומברך המוציא. במג״א (סקי״ח) עיין סעיף ד׳. נ״ב: עיין ריש סימן קע״ט. (חדושי מוהרמ״ז)

רסז) שם ומברך המוציא. במג״א (סקי״ח) ומברך המוציא כשנטל ידיו. פירוש, מים אחרונים.
(מאורי אור ח״ג – דף ל״ג ע״ד)

רסח) שם ומברך המוציא. וכתב המג״א [סקי״ח] היינו כשנטל ידים ע״כ. ועיין בהרב ז״ל [ש״ע הגר״ז סי״ב]. ועיין מה שכתבתי בסימן קע״ט (סק״א). (תהלה לדוד – סקי״א)

רסט) שם ומברך המוציא וכו׳. כתב הרב באר היטב ז״ל [סקי״א], קשה הא בסעיף ד׳ הביא דיעה דאין צריך לברך המוציא. וצ״ל דהכא איירי שנטל וכו׳. ולי נראה דהכא איירי שגמר סעודתו כמבואר בלשונו דהסיח דעתו מלאכול, ולכך צריך לברך מחדש המוציא, משא״כ בסעיף ד׳ שלא גמר סעודתו, משום הכי דקדק וכתב צריך להפסיק, דהיינו באמצע סעודתו, וכיון שלא הסיח דעת מסעודתו לכך אינו מברך המוציא. ועיין מה שכתב הרב מאמר מרדכי (בסק״ח), ולעד״ן נכון כדכתבתי לחלק בין גמר ללא גמר, וכדמשמע מדקדוק לשונו כמדובר. (יפה ללב ח״ב – סק״ה)

ער) שם ואוכל מעט. היינו כזית, דפחות מזה לא יצא ידי קידוש, כמ״ש מורנו הרב כנסת הגדולה בסימן זה (הגה״ט)[116] בשם הרשב״א בתשובה ([ח״א] סימן תשל״ד) בשם רבינו סעדיה ז״ל, והרב באר היטב לקמן סימן רע״ג (סק״ה), והרב ברכי יוסף בשיורי ברכה לקמן בסימן ער״ב [סק״א][117] בשם ספר הבתים כ״י [בית מנוחה שער א׳ אות ז׳]. (יפה ללב ח״ב – סק״ו)

רעא) שם ואוכל מעט. היינו כזית, כדי שיהא קידוש במקום סעודה, וגם שיוכל להזכיר של שבת. אשל אברהם [סקי״ח]. (באר יעקב – קרויזר – סקי״ד)

ערב) שם בהגה והכי נהוג להוציא את נפשיה מפלוגתות שבספרא ראשונה. כתב הטור (שיטה ג׳), ולזה הסכים אדוני אבי ז״ל וכו׳. נ״ב: והכי נהוג להוציא נפשיה מפלוגתא [ש]בספרא ראשונה. ספר המפה. וכן פסק הב״ח [אות ז׳], וכתב, מיהו צריך להוסיף על דבריו, דכשפורס מפה ומקדש צריך לברך על הכוס ולברך עליו בפה״ג, דכיון דנטל ידיו או אמר הב לן וניברך, אסור לשתות עד שיברך בפה״ג, ולכן צריך לברך אח״כ המוציא לכ״ע כיון שגמר סעודתו, אע״פ שלא בירך וכדפירשנו. ואע״ג דאכתי אינו יוצא לגמרי ידי סברא הראשונה, דצריך לברך ברכת המזון תחלה מטעמא דאמרן, אין זה עיכוב בדיעבד, וכיון דעבדינן הכי לצאת י״ח כל הגאונים כדיעבד דמיא.
(שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ג)

רעג) שם בהגה והכי נהוג להוציא את נפשיה מפלוגתות שבספרא ראשונה. (עיין בקונטרס אחרון [ש״ע הגר״ז] סק״ד) ועיין במשבצות זהב (סק״ט) דחשיב הפלוגתות. א׳. אם יאכל מעט אח״כ דהוי ברכה שאינה צריכה. ע״ש. והרב ז״ל [ש״ע הגר״ז] לא חשיב הך פלוגתא דלהזכיר של שבת. וכן נראה מדברי הרמ״א ז״ל, דכיון דגם דעת המחבר דרק מספיקא צריך להזכיר, דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך כמ״ש המג״א (סקי״ד). וע״ז הגיה הרמ״א ז״ל דאינו מזכיר, וכן עיקר. ע״כ. משמע דאין שום ספק בדבר. ולענין הפלוגתא אם יטעום מכוס של ברכת המזון, היינו למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס, אבל למ״ד אינה טעונה כוס נראה דפשיטא דאסור לטעום מכוס של בהמ״ז. וראיה לזה, דהא דעת מהר״י טראני [פסחים ק.] שהביא הרא״ש ז״ל [שם פ״י סימן ב׳] דדוקא לר׳ יוסי [שם] דאמר גומר סעודתו ומתיר לאכול ולשתות קודם קידוש, מותר לשתות הכוס, דהוי כגומר סעודתו, אבל לדידן דס״ל פורס מפה ומקדש ואסור לאכול ולשתות קודם שיקדש, איך ישתה כוס של ברכת המזון קודם קידוש. ע״כ. ועפ״ז כתב המג״א בסימן רצ״ט (סק״ז) דבהבדלה דגם לדידן אין צריך להפסיק, גם לדעת מהרי״ט מותר לשתות הכוס. ואעפ״כ כתב שם המג״א דמי שאינו נזהר בכל השנה לברך על הכוס דס״ל כמ״ד דאינה טעונה כוס, גם עתה אסור לשתות ממנו. ע״כ. א״כ כל שכן בקידוש. ולפ״ז לדידן דנוהגין כמ״ד דאינה טעונה כוס כמ״ש המג״א בסימן קע״ד (סק״ב) אין שום ספק מפלוגתא אם יטעום מכוס בהמ״ז. ופשיטא דלא ישתה מכוס של בהמ״ז, דלא עדיף מהבדלה, ויניחנו לאחר שישתה כוס של קידוש. ולא נשאר ספק פלוגתא אלא אם יאכל מעט אח״כ דהוי ברכה שאינה צריכה. וכ״כ הרב ז״ל [ש״ע הגר״ז סי״ב], דאפילו אם מיסב ביחידי ומברך ברכת המזון בלא כוס, מוטב לפרוס מפה ולקדש להוציא את עצמו מפלוגתא זו. אלא שצ״ע כיון דהכא מיירי כשיש לו שני כוסות כמו שכתבתי (בסק״ח)[118], ויניח כוס של ברכת המזון לאחר שישתה כוס של קידוש, א״כ יצא בזה ידי קידוש במקום סעודה לדעת הגאונים בסימן רע״ג ס״ה. והרא״ש ז״ל לא הקשה על הרי״ף ז״ל מקידוש במקום סעודה אלא למאי דסבירא ליה ששותה כוס של ברכת המזון קודם קידוש לדעת הרי״ף ז״ל. ודוחק גדול לומר דכיון שהכוס הוא מברכת המזון אינו יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה. ועוד עדיין לא יתיישב דברי הרב ז״ל במיסב יחידי.

הערות וציונים

116. נדפס לקמן אות תקנ״ח. **117.** נדפס לקמן בסימן ער״ב אות קע״ו. **118.** נדפס לעיל אות רמ״ח.

סימן רעא סעיף ז

ז אף על פי שאסור לו לטעום קודם קידוש, [ס]אם טעם מקדש: באר הגולה

ס. פסחים ק״ז [ע״א]:

אוצר ההלכה

וצ״ע. ולכאורה מדברי הרא״ש ז״ל אלו ראיה שלא די בשתית כוס אחד שיש בו רביעית לצאת בו ידי קידוש במקום סעודה, עיין סימן רע״ג בט״ז (סק״ד) ובמג״א (סק״ח), דאי סבירא ליה דיצא בזה ידי קידוש במקום סעודה מאי קשיא ליה להרא״ש ז״ל ישתה כל הכוס של קידוש. וצ״ע. (תהלה לדוד – סקי״ב)

רעד) שם הגה והכי נהוג להוציא את נפשיה מפלוגתות שבסברא ראשונה. כתב המחבר, אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך בהמ״ז, מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואח״כ אומר קידוש היום על כוס שני, וצריך להזכיר של שבת בבהמ״ז. וע״ז הגיה הרמ״א וז״ל: וי״א דאינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר התחלת סעודה וכן עיקר כו׳. ויש מחלוקת אם יטעום מכוס של ברהמ״ז כו׳. גם אם צריך לאכול מעט אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה (ע״כ הגה). וי״א דאף בגמר סעודתו אינו מברך ברכת המזון כו׳ ומברך המוציא ואוכל מעט ואח״כ מברך ברכת המזון. הגה והכי נהוג להוציא נפשיה מפלוגתת סברא הראשונה. עכ״ל.

וכתב הרעק״א [סק״ח] וז״ל: קשה לי הא מכניס עצמו לפלוגתא, דלדיעה ראשונה צריך לברך ברכת המזון מיד, דכיון שנטל ידיו אסור לו לאכול עוד קודם ברכת המזון וכדפסק המחבר לעיל סימן קע״ט [ס״א], וא״כ לכאורה ראוי לעשות כדיעה ראשונה לברך ברכת המזון תחלה, וספיקות הראשונות יכול לתקן שלא יטעום מכוס ברכת המזון עד שיקדש על הכוס שני, ויחזור ויאכל שיהיה בודאי קידוש במקום סעודה. ולענין הזכרת רצה, הא הכריע הרמ״א דלא יזכיר, וא״כ לכאורה זהו דרך סלולה ויוצא אליבא דכ״ע וצ״ע. עכ״ל.

והנראה לי, דהנה לקמן (סימן תע״ז ס״ב) פסק בשו״ע דאם שכח ולא אכל אפיקומן עד שנטל ידיו כו׳, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא ומשום דאתכא דרחמנא סמכינן, וכיון שכן אין נטילת ידים הפסק ומכל שכן הב לן ונברך. והנה הא דפסק הרי״ף [פסחים כא.], דזהו מקורו של המחבר לעיל סימן קע״ט, דאסור לו לאכול קודם ברכת המזון, היינו מטעם דכיון דהסיח דעתו מאכילה כבר נתחייב בברכת המזון, ואסור באכילה כמו קודם מצוה דאורייתא אחרת, ולפיכך ס״ל כאן דאסור לו לאכול עד שיברך ברכת המזון ואח״כ יקדש, וזהו דוקא אם נסבור דא״צ לאכול מעט אחר הקידוש, וקידוש במקום סעודה כבר יצא ע״י סעודה זו שאכל כבר, משא״כ אם נסבור דצריך לאכול מעט אחר הקידוש, א״כ מכיון שנתחייב בקידוש הרי הוא חייב באכילה, וא״כ עדיין לא חלה עליו חובת ברכת המזון, וגם הרי״ף יודה בזה להך מאן דאמר דמותר לו לאכול קודם ברכת המזון. ודו״ק.

ונבין בזה דמלשון הרמ״א בהגה משמע דנקיט בדעת המחבר בפשיטות דסבירא ליה דאין צריך לאכול מעט אחר הקידוש, ולכאורה ממה שלא הזכיר הא אין הכרח, דילמא סמך עצמו אהא דקי״ל [סימן רע״ג ס״א] דאין קידוש אלא במקום סעודה וכדפירש הרא״ש [פסחים פ״י סימן ז׳] בדברי הרי״ף. ולפי מה שכתבתי ניחא שפיר, דלדעת הרא״ש בודאי היה טוב יותר לעשות כדברי הרעק״א, אלא ודאי דהמחבר מפרש בדעת הרי״ף כפירוש הר״ן [פסחים כ: ד״ה כוס ראשון] בדבריו וכמו שכתבתי.

ובזה יש ליישב מה שהקשה המג״א (סקי״ד), דאמאי פסק כאן המחבר דצריך להזכיר של שבת, הא לעיל סס״י קפ״ח פסק דאזלינן בתר התחלת הסעודה. וע״ש שתירוצו דחוק קצת, שהרי לעיל כתב בהחלט דאזלינן בתר התחלת הסעודה. אבל לפי מה שכתבתי י״ל דשאני הכא דחשבינן לה לסעודת קידוש של שבת לדעת הרי״ף לפי דעת הר״ן בדבריו, ושכן פסק המחבר. (אמת ליעקב)

סעיף ז

ערה) סעיף ז׳ אף על פי וכו׳ אם טעם מקדש. כתב ב״י (דף קע״ו ע״ג שיטה ד׳), וצריך לקדש קידוש של לילה כו׳.

נ״ב: ורשב״ם [קו: ד״ה טעם] כתב, דאם (טעה) [טעם] בלילה לא יקדש עד למחר קודם סעודה, והכי נקטינן. ב״ח [אות ח׳].

(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ב)

רעו) שם אף על פי וכו׳ אם טעם מקדש. כתב במג״א (סקי״ט), והב״ח [אות ח׳] שגג בזה. כמ״ש בט״ז (סק״י).

(בגדי ישע)

רעז) שם אף על פי וכו׳ אם טעם מקדש. עיין בב״ח [אות ח׳] שכתב וז״ל: ומיהו מפירוש רשב״ם [פסחים קו: ד״ה טעם] מבואר דהא דאמר טעם מקדש, אין פירושו דאם אכל בתחלת הלילה ונזכר יקדש אח״כ או למחר כו׳, אלא אפילו נזכר בלילה לאחר שטעם לא יקדש עד למחר קודם שיאכל, שכך כתב טעם אם אכל לא יקדש כל הלילה אלא למחר קודם סעודה. עכ״ל. ולא ידעתי מנין לו, גם משמעות שאר הפוסקים אינו וכו׳. עכ״ל הב״ח. ולפענ״ד דיש לפרש בכוונת הרשב״ם, דמשום הכי צריך להמתין עד (הערב) [הבוקר], משום דקי״ל [סימן רע״ג ס״א] דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון שאכל כבר סעודת הלילה ע״כ שצריך להמתין עד זמן סעודה דלמחר. ואולי י״ל דס״ל לרשב״ם כדעת הגאון רב עמרם [סדר רב עמרם גאון ח״ב סימן ט״ז] דמטעם השלמה הוא דמקדש למחר, וא״כ דוקא למחר דאז זמן קידוש דיממא הוא. (אמת ליעקב)

רעח) שם אף על פי וכו׳ אם טעם מקדש. אף על פי שאסור לטעום קודם הקידוש, אם עבר וטעם, ואפילו אכל סעודה גמורה, כשיזכור חייב לקדש מיד, ולא ידחה את הקידוש

אוצר ההלכה

למחרת, ומיד כשנזכר שעדיין לא קידש, אסור לו לטעום כלום עד שיקדש, ואחר שיקדש יאכל כזית פת כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. (ש"ע הגר"ז סימן רע"א סעיף ט"ו, בן איש חי בראשית אות י"ט, וכף החיים אות מ"ט).

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הכ"ג)

רעט) שם אף על פי שאסור לו לטעום קודם קידוש אם טעם מקדש. כתב הטור, ואם שכח וטעם שום דבר כו'. עיין שם [פסחים קו:] בתוספות ד"ה טעם אינו מקדש כו' וז"ל: למאי דפירשתי לעיל [קא. ד"ה ורבי יוחנן] אף ידי יין יצאו כששתה בבית הכנסת, א"כ איך יקדש שוב בביתו כו'. ועיין במהרש"א מה שהקשה על תוספות. ונ"ל ליישב קושיתו, שהכריחו התוספות ז"ל הוא מהא דאקשינן לעיל [קא.], ושמואל למה לי לקדושי (גבי) [בבי] כנישתא כו', משמע מלשון הגמרא דהקושיא לשמואל היא למה לי דאכלי שם כו', למה לנו לעשות דבר שלא לצורך, ואם איתא דאסור (לאכול) [לקדש] אח"כ, ליקשי הגמרא דנפקא מינה חורבא לס"ד דלא ידע הא דאורחין, דאסור (לאכול) [לקדש] אחר כך בביתו כיון דטעם. ודו"ק.

ועיין במרדכי [שם דף ל"ז ע"ג] שכתב וז"ל: טעם אינו מבדיל, וא"ת והא אמרינן לעיל [קה:] משלשלן כולן לאחר המזון כו'. היינו דוקא היכא דטעם באיסור, אבל לעיל כו' היינו טעם בהיתר כו'. ולא הבנתי דבריו, דא"כ היאך קאמר סתמא דתלמודא התם על הך ברייתא שמע מינה טעם מבדיל, הרי הפלוגתא של האמוראים הוא בזה, דלמ"ד (טעה) [טעם] אינו מבדיל מחלק בין הך ברייתא דהוי בהיתר לטעם באיסור, ואם סתמא דתלמודא רוצה לפסוק כמאן דאמר טעם מבדיל כך הוה ליה למימר, הלכה כמאן דאמר טעם מבדיל, ואיך הביא ראיה משם כיון דפלוגתא דאמוראים הוי בזאת הברייתא גופא, אלא ודאי משמע משם דאין לחלק בכך, ומאן דסבר טעם אינו מבדיל לא שמיע ליה הך ברייתא דלעיל, ועיין בדברי מהרש"א לעיל (דף ק"ב ע"ב בתוספות ד"ה מניחו לאחר המזון כו').

ועיין בדברי הרי"ף [שם כא:] שכתב וז"ל: (מהא) [מיהא] שמעינן (דאילו) [דאי לא] אבדיל אכסא בליליא, אע"ג דטעם מצי לאבדולי למחר, כדאמרינן כו'. ולא ידעתי למה נקט למחר, הרי אפילו בלילה יכול להבדיל, שהרי להבדיל למחר אין מחלוקת כלל כמו שמשמע בהדיא מדברי רשב"ם ותוספות ז"ל.

(ידיו של משה)

רפ) שם אף על פי שאסור לו לטעום קודם קידוש אם טעם מקדש. בפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק"ו ע"ב) סבירא ליה לשמואל טעם אינו מקדש. וכתבו התוספות [ד"ה טעם], פירוש, עד למחר קודם אכילה. ואם תאמר למאי דפרישית לעיל [קא. ד"ה ורבי יוחנן] אף ידי יין יצאו כששתה בבית הכנסת, א"כ איך יקדש שוב בביתו. וי"ל דלא מקרי טעם, כיון דלא טעמו אלא מכוס של ברכה. עכ"ל. ומפרש מהרש"א דקושייתם הוא דכיון דרבי יוחנן אמר אף ידי יין יצאו מיירי בששתו בבית הכנסת, א"כ לשמואל דאמר אף ידי קידוש לא יצאו דאין קידוש אלא במקום סעודה, בכהאי גוונא מיירי בששתו בבית הכנסת, א"כ איך יקדש שוב בביתו בלילה כיון שטעם. וקצת קשה, דמאי קושיא, דאימא דקושטא הוא לשמואל דאף ידי קידוש לא יצאו, ולא יקדש בלילה כיון שטעם עד למחר ביום. ויש ליישב. עכ"ל. וכתב באור חדש ליישב, דכוונת התוספות היא, כיון דאמר שמואל אף ידי קידוש לא יצא וכל שכן דידי יין לא יצא וצריך לברך בביתו על היין שישתה, והא כיון דטעם ואסור לו לקדש בלילה, א"כ בלאו הכי אסור לשתות בביתו בלא קידוש, דמוכרח להיות בת טוות, דאסור לאכול קודם קידוש, ולמה ליה לשמואל לאשמועינן דבר זה דידי יין לא יצאו, ועל כרחך דמקדש בלילה בביתו, ושפיר הקשו תוספות. וכתב דברור דזהו כוונת מהרש"א במה שכתב ויש ליישב. ע"ש.

והנה המרדכי [שם דף ל"ה ע"א] בשם השר מקוצי הקשה במה דאמר שמואל אף ידי קידוש לא יצאו, והיינו מכל שכן ידי יין, א"כ על כרחך מיירי ששתה מיין קידוש, דאל"כ פשיטא דלא יצא ידי יין דהוי הפסק בין ברכה לשתיה, והאיך שתה הא כיון דלא יצא ידי קידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה א"כ אסור לו לשתות קודם קידוש, וכיון דלא שתה פשיטא דלא יצא ידי יין דהוי הפסק בין ברכה לשתיה, ומזה הוכיח דשתיה מותר קודם קידוש, ודוקא אכילה אסור. ע"ש. הובא בב"י ובמחצית השקל סימן רס"ט. וכתב המחצית השקל שכן דעת הרשב"א ז"ל[119] דשתיה מותר מדינא קודם קידוש. ע"ש. והשתא לפי פירוש האור חדש בקושית התוספות תקשי ממה נפשך, האיך ס"ל לתוספות בקושייתם, אי ס"ל דגם שתיה אסור קודם קידוש וכפירוש האור חדש, דכיון דטעם אסור, א"כ לא יקדש בלילה ואסור לו לשתות יין בביתו קודם קידוש. א"כ יותר הו"ל להקשות האיך מותר לו לשתות מיין קידוש בבית הכנסת כקושית השר מקוצי. ואי ס"ל כהשר מקוצי דשתיה מותר, א"כ שוב קשה קושית המהרש"א, דאימא קושטא הוא דלא יקדש בלילה עד למחר. ואי איך ישתה בביתו יין קודם קידוש, הא שתיה מותר קודם קידוש. ונראה דצ"ל דתוספות הוי ס"ל דגם שתיה אסור קודם קידוש, ואי דא"כ האיך שתה מכוס של קידוש, צ"ל דשמואל אשמעינן דאף אם שתה באיסור או שטעה ושתה מכל מקום ידי יין וידי קידוש לא יצא. ושפיר הקשו דא"כ האיך יקדש בביתו, דהא טעם לא יקדש ס"ל לשמואל. ונראה לי דהדבר מוכרח לומר כן דהוי ס"ל בקושייתם דשתה מכוס של קידוש באיסור, דאי ס"ל דמותר לשתות, א"כ מאי קושיא לשמואל דאמר טעם לא יקדש, הא י"ל דשמואל ס"ל טעם לא יקדש היינו דוקא בטעם באיסור כגון שאכל לא מקדש, אבל שתה בהיתר שפיר מקדש. ועל כרחך דסבירא להו דעל כרחך לשמואל דס"ל

הערות וציונים

119. עיין להרשב"א בח"א סימן שכ"ג. ובח"ג סימן רס"ד כתב להדיא לאסור.

סימן רעא סעיף ח

ח **אם לא קידש בלילה** ע*בין בשוגג בין במזיד, **יש לו תשלומין למחר כל היום:** הגה ומומר כל

הקידוש של לילה (ב"י) **מלבד ויכלו** (מרדכי פייס [הלכות קדוש היום סימן ג'] נמצא מוספות):

באר הגולה

ע. שם: **ע*.** רמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט הלכה ד':

אוצר ההלכה

דידי קידוש נמי לא יצא ע"כ דשתה באיסור, דאסור לשתות קודם קידוש א"כ איך יקדש בביתו. וע"ז תירצו דלא מקרי טעם, כיון דלא טעם אלא מכוס של ברכה. ודו"ק. אמנם כל זה כתבתי ליישב דברי האור חדש, אבל לענ"ד נראה בכוונת המהרש"א שכתב ויש ליישב, דהא הש"ס קאמר אלא לרב למה ליה לקדושי בביתיה, להוציא בניו ובני ביתו, ולשמואל למה ליה לקידושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחים י"ח וכו', משמע בהדיא דלשמואל אתי שפיר דמקדש בביתו להוציא את עצמו י"ח, אלמא דלשמואל נמי מקדש בביתו בלילה כמו לרב. וזה פשוט וברור בכוונת המהרש"א ז"ל. (אורח לחיים – זוודסקי – סק"ד)

סעיף ח

רפא) סעיף ח' אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד. זה דעת הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"ד] דאף במזיד ולא קידש מקדש ביום, אמנם דעת הטור[120] דדוקא בשגג ולא קידש בלילה דאז יש לו תשלומין ויקדש ביום, אבל במזיד ולא קידש בלילה אין לו תשלומין. וכתב הב"ח [אות ח'] דנחלקו בזה למאי דקיי"ל [סימן ק"ח ס"ז] גבי תפלה, טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים, דדוקא בטעה ולא במזיד, והוא הדין בקידוש סובר הטור דדמי לתפלה. והרמב"ם ס"ל דבכאן במקדש ביום קיים עיקר מצות קידוש, רק דלכתחלה מקדש בלילה דהיינו תיכף בשעת כניסת השבת, אבל אם לא קידש בלילה מקדש ביום ויש לו שכר קידוש בזמנו, ולכך אינו דומה לתפלה. ולענ"ד נראה להביא ראיה לדעת רבינו הגדול, עד שנראה לי ברור דמכאן יצא לו לרבינו דין זה, דהנה בש"ס ריש פרק ערבי פסחים (דף ק' ע"א) (נחלטו) [נחלקו] רבי יהודה ורבי יוסי בקידוש היום בהיה אוכל מבעוד יום וקידש עליו היום, אי מפסיק או לא, ועיין בר"ן [שבת ד. ד"ה ומיהו] שנתקשה בדבר, דאי נימא דקידוש היום דבר תורה אמאי אינו מפסיק, דהרי קיי"ל [סוכה לח.] דבדאורייתא מפסיק. ע"ש מה שתירץ מזה. ואמנם קשה, דהרי בש"ס דשבת (דף י' [ע"א]) קאמרינן, הני חברי בבלאי למאן דאמר תפלת ערבית רשות מכי שרי הימיניה לא מטרחינן ליה ולמאן דאמר חובה מטרחינן ליה, ופריך והרי תפלת מנחה דלכ"ע חובה ותנן אם התחילו אין מפסיקין, ומשני בערבית שכיחא שכרות, אי נמי בערבית כיון דכל הלילה זמנה אתי למיפשע, הרי דאפילו במידי דרבנן בהיכי דיש חשש שיעבור הזמן פוסק, ואמאי בקידוש היום אינו פוסק, והני תרי טעמי דשייכי בערבית שייכי נמי בקידוש. אלא ודאי דאם לא קידש בלילה יוכל לקדש ביום לקיים מצות קידוש בזמנו, א"כ אין חשש בזה, דבודאי לא יעבור שני זמנים, ועוד דבשחרית לא שכיחא שכרות. ועוד כיון דבלאו הכי יקדש ביום קידושא רבא יזכור על ידי זה לקדש כל ענין הקידוש כראוי ויוצא ידי קידוש, אבל בתפלה אף אם יתפלל שחרית שתים לתשלומין מכל מקום מצות תפלה בזמנו לא קיים, ולכך צריך להפסיק, משא"כ בקידוש דקיים מצות קידוש בזמנו. וזה ראיה ברורה לשיטת הרמב"ם ז"ל. (ישועות יעקב – סק"ד)

רפב) שם אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד. בגמרא בפרק ערבי פסחים (דף ק"ו) [פסחים קז.] איתא דיש לו תשלומין. ודעת הר"מ [הלכות שבת פכ"ט ה"ד] אפילו במזיד יש לו תשלומין, אבל דעת רב עמרם [סדר רב עמרם גאון ח"ב סימן ט"ר] הביאו הטור, דדוקא בשוגג ואונס, וכן נראה דעת התוספות שם (דף ק"א ע"א בד"ה ובקידושא) שכתבו דאין לו תשלומין, ועל כרחך במזיד קאמרי, וסבירא להו דהתם לא הוי אונס דהיה להם ליתן דעתם שלא לאחר. (שלחנו של אברהם)

רפג) שם אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד. מבואר דאין דין הקידוש ביום מטעם תשלומין, (אלא) דאל"כ לא הוי מועיל תשלומין למזיד, אלא שמצות קידוש הוא כן שכל יום השבת זמנו. אולם בחיבורינו חשבונות של מצוה הארכנו בס"ד לומר דאולי מדאורייתא מהני תשלומין גם למזיד, ואין הכרח דאין במצוה דאורייתא תשלומין כמ"ש בענין ק"ש.

ושם נסתפקתי במי שלא קידש כל השבת וקרוב למוצאי שבת מבעוד יום הבדיל על הכוס כבברכות (דף כ"ז ע"ב) וסימן רצ"ג [ס"ג], ושוב נזכר שלא קידש עדיין, אם מחויב הוא לקדש, דהא מן התורה עדיין שבת הוא, או דכיון שכבר מבעוד יום אף שלא הניח תפילין כל היום לא יניח עוד [סימן ל' ס"ה], וכל שכן הכא. והעליתי שי"ל דכיון דאסור במלאכה כמו שכתבו שם התוספות [ד"ה צלי], אם כן כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, גם על זמן השמירה, וכהאי גוונא בחמץ כבפסחים (דף כ"ה ע"ב), וחייב לקדש. ובזה אתי שפיר קושית הטורי אבן (ראש השנה דף כ"ז ע"א), דלאביי דסבירא ליה בברכות (דף כ' ע"ב) כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, לדידיה למה שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו. ע"ש. ולדברינו ידרוש לזמן השמירה שחייב בזכירה. עוד דנתי לומר דאם אין מצ"כ [מצוות צריכות כוונה] י"ל דבהבדלתו שאמר המבדיל בין קודש לחול אולי כבר יצא ידי חובת הקידוש גם כן, וכמו שכתב הגרע"א ז"ל בחידושיו, שמן התורה יוצא גם כשאומר שבת טוב. אלא שבאמת מדברי הר"מ ריש פרק כ"ט לא משמע כן. ואכמ"ל. (עובר אורח)

הערות וציונים

120. בשם רב עמרם גאון (סדר רב עמרם גאון ח"ב סימן ט"ר).

אוצר ההלכה

רפד) שם אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד. עיין במהר"ם שיק לתרי"ג מצוות (מצוה ל"א בד"ה בש"ע סימן רע"א וכו'), קושיא עצומה על דעת המחבר. ועיין עוד בתשובות מהר"ם שיק חיו"ד (סימן שמ"א) הביא ג"כ קושיא זו והניחה בצ"ע. ע"ש. [עיין בתשובת חתם סופר (או"ח סימן י"ז) מה שכתב בזה][121]. (ילקוט הגרשוני – סק"ד)

רפה) שם אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד. הנה ז"ל הרמב"ם (פרק כ"ט ה"ד): עיקר הקידוש בלילה בכניסתו, ואם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, מקדש והולך כל היום כולו. ע"כ. וכן פסק מרן בש"ע (סימן רע"א ס"ח). והטור כתב, רב עמרם [סדר רב עמרם גאון ח"ב סימן ט"ו] כתב, שאם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס, יקדש למחר, אבל הרמב"ם כתב בין בשוגג בין במזיד. והכי מסתבר טפי. וכתב הב"ח [אות ח'], דמשמע דלרב עמרם דוקא בשכח או נאנס, אבל במזיד אין לו תשלומין, כדקי"ל בברכות (כו.) בדין תפלה. אבל לדעת הרמב"ם הקידוש זמנו כל היום, ולא מתורת תשלומין נגעו בה, אלא עדיין הוא זמן הקידוש. והגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (סימן קס"ו אות ד') כתב, דעת רבינו השאלתות (סימן נ"ד) שכתב וז"ל: והיכא דלא קדיש ביני שמשי, מקדש כולי יומא. משמע דס"ל כדעת הרמב"ם, דהיינו בין בשוגג בין במזיד, ומה שכתב רבינו כאן, דמאן "דאתניס" ולא קדיש ביני שמשי, כי מקדיש למחר נפיק ידי חובתיה, לאו דוקא הוא, כי באמת אין מקום לחלק בזה בין שוגג למזיד, דכולי יומא זמניה הוא וכו'. ע"ש. אבל הגאון ר' ישעיה ברלין בספר שאילת שלום שם הקשה, שמכיון דבשאלתות (סימן קס"ו) כתב, "מאן דאתניס", הרי שמצאנו חבר לרב עמרם גאון, והוה ליה הרמב"ם יחידאה נגדם, וזה שלא כפסק הש"ע. איברא דהטור הסכים גם כן לדעת הרמב"ם, ולא גילה טעמו, מי יתן ואדע. ע"כ. והנה גם אם נאמר שאין להוכיח בבירור מדעת השאילתות דס"ל כדעתו של רב עמרם, דדוקא בשוגג או באונס מקדש והולך כל היום כולו, הנה מצאנו לרבינו יצחק אבן גיאת (בהלכות קידוש עמוד ח') שכתב, מי שלא קידש בליל שבת כגון ששכח או נאנס מקדש והולך כל היום כולו. אלמא דס"ל כרב עמרם. וכן כתב במחזור ויטרי (סימן ק"ט עמוד פ"ו). ואם כן צריך להבין אמרי בינה על מה שמרן פסק כהרמב"ם, שאף במזיד מקדש והולך כל היום כולו.

ונראה דה"ט דאיתא בפסחים (קה.), בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק, מי שלא קידש בע"ש מהו שיקדש כל היום כולו. א"ל מדאמרי בני רבי חייא, מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולה, ה"נ מי שלא קידש בע"ש מקדש והולך כל היום כולו. נמצא שדין הקידוש ילפינן מהבדלה. והנה מרן הב"י יו"ד (סימן שמ"א) הביא מ"ש הרא"ש (ריש פ"ג דברכות סימן ב'), שרבינו יהודה היה אונן במוצ"ש ואכל בלי הבדלה, ולמחר לאחר קבורה א"ל תלמידיו מפני מה אינך מבדיל, והא קי"ל טעם מבדיל. והשיב, מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה מפני שהייתי אונן, גם עתה פטור אני, וכדקי"ל בחגיגה (ט.) חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, דלר' יוחנן דאמר כולן תשלומין לראשון הן, כיון שנדחה בראשון פטור גם ביום שני. ומהר"ם מרוטנבורג בהלכות שמחות כתב, שלאחר קבורה אסור לאכול עד שיבדיל, דקי"ל טעם מבדיל. ואמרינן מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה (פסחים דף ק"ה). וסיים הרא"ש, ונ"ל כדברי ר' יהודה, דהא דאמרינן מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך וכו', היינו כשלא היה לו יין במוצאי שבת, או שאירעו איזה אונס שלא היה יכול להבדיל, אבל אונן שבשעת חיוב הבדלה היה פטור נפטר לגמרי ותו לא מחייב. ע"כ. וכתב הב"י, שהרא"ש עצמו בתשובה [ריש כלל כ"ז] עשה מעשה כדברי מהר"ם וכו'. וכן המרדכי סוף מועד קטן [סימן תתק"ל] והגהות מיימוניות פ"ד מהלכות אבל [אות ה'] הביאו להלכה דברי מהר"ם. וכן הלכה. ע"כ. וכן כתב הסמ"ק (סוף סימן צ"ז עמוד ע"א). וכן פסק מרן בש"ע. ולפ"ז י"ל שמרן הש"ע ס"ל כמהר"ם שכך הוא עיקר דין הבדלה, שזמנה נמשך ג"כ עד ליל רביעי שאחר השבת, ואין זה מתורת תשלומין כלל, וכמ"ש כן להדיא בט"ז יו"ד (סימן שצ"ו), שטעמו של מהר"ם משום דס"ל שזמן ההבדלה נמשך גם אחר מוצאי שבת, ולא מתורת תשלומין. ע"ש. וכן מבואר בדברי המאירי בספר מגן אבות (בענין הרביעי עמוד ל'), דהא דקי"ל מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך אחר השבת, לאו מחמת תשלומין הוא, אלא שעד שלישי בשבת קרוי זמנה. ולכן גם כשחל ט' באב במוצאי שבת, מבדיל במוצאי תשעה באב, ולא דמי למאי דקי"ל בחגיגה (ט.) חיגר ביום ראשון ונתפשט בשני פטור, שמכיון שבשעת חיובו היה פטור, אין לו תשלומין, אבל כאן אינו משום תשלומין, אלא זמניה הוא. ע"ש. וכן הוא במאירי (תענית ל. עמוד ק"י), שכל הימים שאחר ליל מוצאי שבת שמבדיל בהם, לא מתורת תשלומין הם אלא שכל ימים אלו נקראים "מוצאי שבת". ע"ש. וכן כתב מהר"ם חלאוה (פסחים קז. עמוד שכ"ז), בשם הרמב"ן, דמה שאמרו מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל היום כולו, אינו מתורת תשלומין, אלא כל היום כולו זמנו הוא. ע"ש.

ולפי זה הדברים קל וחומר, שאם ההבדלה שבאה כדי להבדיל בין קודש לחול נמשך זמנה מן הדין גם אחר השבת, ולא מתורת תשלומין, כל שכן הקידוש שבודאי 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, וכן דעת המהר"ם והמרדכי והגמ"י והסמ"ק. (וזהו טעמו של הטור (בסימן רע"א) שהסכים לדעת הרמב"ם, כפי שהרא"ש עשה מעשה כדעת מהר"ם). וכן פסקו להדיא רבינו אשר בן חיים בספר הפרדס (שער ט' עמוד

הערות וציונים

121. תוספת הרב המחבר מסימן ער"ב סוף סק"ד.

ק״ח), והסמ״ק (סימן רפ״א), והכל בו (סימן נ״ח), ובספר הפרנס (סימן שס״ד), דמי שלא קידש בליל שבת בין בשוגג ״בין במזיד״ מקדש והולך כל היום כולו. וכן מוכח בפירוש רשב״ם (פסחים (ק״ח) [ק״ה] סע״א) ד״ה דאי לא קתני, ובדברי ספר המכתם (קו.) סוף ד״ה ליקדיש. ע״ש. וראה להראב״ד בהשגות (פרק כ״ט מהלכות שבת הלכה י׳), שכתב, דהא דדרשינן בפסחים (דף 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 ביום ״מן התורה״. אלמא זמניה הוא. וכן ראיתי להערוך השלחן יורה דעה (סימן שמ״א סעיף כ״ה), שכתב, שמהר״ם וסיעתו ס״ל דמה שאמרו מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך, לאו משום תשלומין הוא, אלא מעיקר החיוב. וכן מוכח מדברי הר״ן פרק ערבי פסחים, בשם בה״ג, שההבדלה שאחר מוצאי שבת אינה מתורת תשלומין, וראיה לזה מפסחים (קה.), שמדמה קידוש להבדלה, שמקדש והולך כל היום כולו, ובקידוש בודאי שאינו מדין תשלומין שכל יום השבת בקדושתו, וה״נ בהבדלה, כדמוכח ממאי דיליף קידוש מהבדלה. ע״כ. וכ״כ בשו״ת ארץ צבי תאומים (חלק או״ח ס״ס כ״א), דמה שאמרו מי שלא קידש, מקדש והולך כל היום כולו, לאו מתורת תשלומין הוא, דהא לאו רחמי נינהו כתפלה, וכמ״ש בברכי יוסף (סימן תרפ״ז), שאין תשלומין למקרא מגילה, וכדין ק״ש שפסק בש״ע (סימן נ״ח), שאין לו תשלומין. ובע״כ שבקידוש ה״ט משום דזימניה הוא. ע״ש. וכן כתב בפשיטות הגרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ג (חיו״ד סימן כ״ח) בד״ה והנה. ע״ש. וכן כתב בשו״ת כפי אהרן אפשטיין (סימן ה׳), שהקידוש של הלילה ביום השבת אינו מתורת תשלומין. ואע״פ שהמנחת חינוך (בסימן ל״א) ד״ה שוב נתיישבתי, לא כתב כן, לא זכר שר מהנ״ל. ועיין בשו״ת יד אליהו לוין (סימן י״א).

והן אמת שראיתי להרמב״ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה דף פ״ח ע״א) שכתב כדברי רבינו יהודה הנ״ל, שאפילו למ״ד דמי שלא הבדיל במוצ״ש מבדיל והולך כל השבת כולה, הני מילי היכא דבמוצאי שבת חזי להבדלה מבדיל והולך לאחר מכן, דכולהו תשלומין דראשון נינהו, אבל היכא דבמוצאי שבת לא חזי להבדלה, כגון שחל בליל ט׳ באב, לא מבדיל לאחר מכן. ע״ש. ולכאורה משמע דס״ל שכולהו תשלומין של מוצאי שבת הן. אולם כבר הבאנו לעיל דברי המהר״ם חלאוה (פסחים קז.) שכתב להדיא בשם הרמב״ן, דהא דמבדיל והולך כל היום כולו, אינו מתורת תשלומין, אלא כל היום כולו זמנו הוא. וקושטא קאי דאנן קי״ל כמ״ש מרן הב״י (סימן תקנ״ו) בשם הרא״ש, שכבר נהגו העם כדברי בה״ג [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״ז] להבדיל במוצאי ט׳ באב. וכ״כ הסמ״ק [סימן צ״ו עמ׳ ס׳]. והכי נקטינן. עכ״ל. וכ״כ בספר האשכול (הלכות ט׳ באב עמוד י״ח). וכ״כ רש״י בפרדס הגדול (סימן קנ״ה וסימן קס״ב), **ובמחזור ויטרי** (סימן רס״ז עמוד רכ״ח). וכ״כ בעל המאורות (תענית ל.). וכ״כ ראבי״ה (סימן תת״צ עמוד תרע״ו), **והאור זרוע ח״ב** (סימן תט״ז), **והמרדכי** (תענית סימן תרל״ח). 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 (סימן רס״ח), **ובספר הבתים** (עמוד קצ״ט). ועוד. וכן כתבו האחרונים שכן מנהגינו. (והובאו בחזון עובדיה, הלכות ארבע צומות עמוד של״ח). וע״ע בשו״ת מהר״ם שיק (חלק או״ח סימן שמ״א), **ובמ״ש המהר״ם שיק על המצות** (סוף סימן ל״א). ע״ש. **ובשו״ת משכנות יעקב** (חאו״ח סימן פ״ח) כתב להקשות על הרא״ש גבי הבדלה לאונן, דמנא ליה דהבדלה אחר מוצ״ש הויא מדין תשלומין, והא בפסחים (דף קה.) איתא דהויא דומיא דקידוש, ובקידוש פשיטא ודאי דהוי בתורת חיוב, ולא מדין תשלומין. ע״ש. וק״ק שלא זכר שר ממ״ש הטור דהוי מדין תשלומין. **ושו״ר בשו״ת עמודי אש** (סימן ה׳ אות כ״ב), שהעיר עליו כן, והוסיף, שיש לומר עוד שאפילו 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 נראה שאף ההבדלה לאחר מוצאי שבת היא משום דזמניה הוא. וכנ״ל. וכ״כ המשנה ברורה (סימן רצ״ט ס״ק ט״ו), 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. ועיין בישועות יעקב סימן רע״א (סק״ב) [סק״ד][122], ובאשל אברהם ניימרק (פסחים קא. עמוד קנג:), **ובנפש חיה מרגליות** (סימן רע״א סעיף ח׳)[123].

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הערה כ״ג)

רפו) שם אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד וכו׳. עיין מ״ש בביאור הלכה זו להלן סימן תרי״ח ס״י.

(אמת ליעקב)

רפז) שם יש לו תשלומין למחר. [הערת מהרש״ם: עיין מג״א (סימן רצ״א סק״ב), **ובפרי מגדים** סימן תצ״ד [אשל אברהם סק״ג] בדין קידוש של יו״ט. ועיין בשאלתות פרשת ברכה [שאילתא קס״ו] דדוקא בנאנס, משא״כ במזיד אין לו תשלומין, וזהו כדעת רב עמרם שבטור. (וביש״ש) [ובשאילת שלום] [אות קמ״ו] כתב דהרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״ד] יחיד נגד השאלתות ורב עמרם ותמה על הש״ע. ע״ש. וכיון דילפינן מתפלה כמ״ש הב״ח [אות ח׳] לשיטת רב עמרם, יש לעשות קודם קידוש היום[124] אח״כ יקדש שנית להשלמה. וצ״ע למעשה.

בפרי מגדים באשל אברהם (סקי״ח) בשם כנסת הגדולה [בשיירי, הגה״ט סק״ד][125] דמותר לקדש על כוס ולברך אח״כ עליו

הערות וציונים

122. נדפס לעיל אות רפ״א. **123.** נדפס לקמן אות רפ״ח. **124.** כלומר לברך בורא פרי הגפן ולאכול מיני תרגימא. כ״כ בדעת תורה למהרש״ם. **125.** נדפס לקמן אות ת״ח.

אוצר ההלכה

ברכת המזון, ולא שייך בזה משום מצוות חבילות כיון שהם בזמנים מתחלפים. ואני מצאתי כן במאירי לשבת (דף קי״ז [ע״ב]) דמהאי טעמא נהגו ליקח פת של עירוב לסעודת שבת כיון שאין נעשים בזמן אחד]. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ה)

רפח) שם יש לו תשלומין למחר. צ״ע אי מחויב לחזור ולקדש בשביל חובת היום כדין תשלומי תפלה, או כיון דחזינן שגם במזיד משלים משמע שאין לדמות לתפלה, ובכן קידוש אחד עולה לכאן ולכאן לפי ששניהם ענין אחד. עיין נזיר (דף ס׳ ע״ב), אילו זה לגדל וזה לגדל וזה להעביר וזה להעביר יפה אתם אומרים, שתגלחת אחת עולה לכאן ולכאן וכו׳, ויעוין בירושלמי שם (פ״ב סוף ה״י). ואין לדמות למה ששנינו בסוכה (דף כ״ז ע״א), מי שלא אכל לילי יו״ט הראשון ישלים לילי יו״ט האחרון במיני תרגומי כי היכי דלהוי ליה היכרא, דשם מטעם תשלומין הוא עושה, אבל הכא אין דינו כמשלים אך כמתאחר לעשות מצוה שזמנה כל היום, שלכן אומר מטבע(ת) קידוש היום של לילה, משא״כ בשאר תשלומין. וגם בההיא דסוכה שעושה היכר לאחר שכבר סעד משום חובת היום, וא״כ אינו צריך לקדש שנית לפי שעולה לכאן ולכאן, ולכאורה צ״ע מגמרא סוכה (דף מ״ד ע״א) גבי לולב וערבה כל שבעה. ע״ש. ואולי משום שנעשה לזכר צריך שיהיה בו היכר. ומצאתי במנחת חינוך (מצוה ל״א) שנסתפק בזה ולא התעורר מכל זה. וע״ע שם (מצוה ש״ו אות א׳) גבי ספירת העומר כששכח בלילה וספר ביום, שכתב שאין זו השלמה רק עיקר המצוה, ולכאורה צ״ע לפ״ז למה לא יברך ביום על הספירה. ונראה משום שעיקר מצותה בלילה, וכשספר ביום הרי אינו עושה מצוה כתקונה, אבל הכא מטבע(ת) הקידוש הרי היא עיקר המצוה. הבן. (נפש חיה – מרגליות)

רפט) שם יש לו תשלומין למחר. הנה נראה שהדבר פשוט שאם לא קידש בלילה, ומקדש ברכות הקידוש של הלילה ביום, בשחרית, די לו בקידוש אחד, שבכלל מאתים מנה. וכן כתב בערוך השלחן (סימן רע״א ס״ק כ״א), שכאשר מקדש למחר הקידוש של הלילה יוצא בו ידי חובת הקידוש של היום, שקידוש אחד עולה לכאן ולכאן. ע״כ. והוצרכתי לכותבו, כי ראיתי בארחות חיים החדש (סק״ה)[126] שכתב, שכיון דילפינן שאם לא קידש בלילה יש לו תשלומין ביום, כדין תפלה, הילכך יש לקדש קודם קידוש של יום, ואחר כך יקדש שנית להשלמה. ע״כ. והוא תמוה, דמוכח דס״ל שמקדש פעמיים, אולם הא ליתא. ושו״ר בשו״ת בצל החכמה ח״ג (סימן ג׳) שכתב ג״כ לחלוק על דברי הארחות חיים הנ״ל, והביא בשם הרב תולדות שמואל (מצוה ל״א סימן א׳ סוף אות ב׳) שכתב בפשיטות, דמי שלא קידש בליל שבת ומקדש ביום, יוצא בקידוש זה י״ח קידושא רבה. ע״ש. וכן דעת הכף החיים (סימן רע״א סק״נ). וכן העלה בשו״ת שערי דעה חלק ב׳ (סימן ב׳). וע״ש שיש להשיב על דבריו. וכן כתב הרב שמירת שבת כהלכתה ח״ב (פרק נ״ב סעיף כ״ו).

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הערה כ״ג)

רצ) שם כל היום. אם לא נזכר עד בין השמשות, לפי מה שכתב המג״א (סק״א) דכשקידש בתפלה הוי דרבנן על היין, יש לומר בין השמשות ספק דרבנן להקל. ואפשר יאמר בלא פתיחה וחתימה, ואם לא התפלל כל היום, אף בין השמשות מקדש דספק תורה הוא. משבצות זהב [סקי״א].

(באר יעקב – קרויזר – סקט״ו)

רצא) שם כל היום. כתב הרב בן איש חי ז״ל (שנה שניה פרשת בראשית [הלכה י״ט]), מי שהזיד או נאנס לקדש בליל שבת ונזכר בין השמשות מקדש (קידוש של לילה בלי הזכרת שם ומלכות רק יהרהר שם ומלכות בלבו), ולא אמרינן כיון דספק יום או לילה ספק דרבנן לקולא, דהא איכא מאן דאמר דכל שיש לו יין אינו יוצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה (וא״כ הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא). ע״ש. ולי נראה דיש לפוטרו מספק ספיקא, שמא כמאן דאמר קידוש על היין מדרבנן וממילא הוי ספק דרבנן לקולא, ואם תמצי לומר שהוא דאורייתא, שמא באמת הוא לילה. ואע״ג דאינו מתהפך נקרא ספק ספיקא, וכהאי גוונא ממש כתב הרב בן אברהם ז״ל (בסימן א׳). ע״ש. (שמחת כהן – סימן ער״ב סק״ג)

רצב) שם כל היום. ולענין אם שכח או נאנס ולא קידש כל היום, ונזכר בבין השמשות, הנה אם התפלל תפלה של שבת הן בלילה הן ביום, יצא ידי חובת קידוש מן התורה ואינו חייב עוד אלא מדרבנן, וכיון שהוא בין השמשות ספקא דרבנן לקולא, אך אם לא התפלל שום תפלה בשבת נמצא שהוא חייב בקידוש מן התורה לכו״ע, ולכאורה צריך לקדש על היין, ולברך ברכת הקידוש בשם ומלכות, כדין ברכת המזון שהיא מן התורה, שאם נסתפק בה חוזר ומברך. וכ״כ בספר בן איש חי ש״ב (פרשת בראשית אות י״ט). והוא כעין מ״ש הריטב״א (שבת כג:). וכ״כ הפרי מגדים (משבצות זהב סימן רע״א ס״ק י״א), שאם לא קידש בשבת וגם לא התפלל, ונזכר בבין השמשות בצאת השבת, צריך לקדש, דספיקא דאורייתא הוא. והביאו להלכה המשנה ברורה (סימן רע״א ס״ק ל״ט) ובשער הציון (ס״ק מ״ז). ע״ש. אולם י״ל שאין לדמות דין זה לספק בירך ברכת המזון ספק לא בירך, שחוזר ומברך ברכת המזון מספק, משום שספק דאורייתא לחומרא, וכדאיתא להדיא בירושלמי (ריש ברכות). ע״ש. וכן פסק הרמב״ם (סוף פרק ב׳ מהלכות ברכות), וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן קפ״ד סעיף ד׳). ואף על פי שכתב מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן מ״ו), שהאיסור של ברכה שאינה צריכה לדעת הרמב״ם בתשובה [סימן קכ״ד] ומרן השלחן ערוך [סוף סימן רט״ו] הוא מן התורה, מכל מקום יש לומר שזהו משום שמאחר שאכל ושבע מתחייב מן

הערות וציונים

126. נדפס לעיל אות רפ״ז.

סימן רעא סעיף ט

ט [ב]צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת [פ]*ומפה אחרת פרוסה על גביו:

באר הגולה
פ. שם בתוספות

[פסחים דף ק' ע"ב ד"ה שאין] וכן כתב ספר התרומה [במפתחות לסימן רמ"ו] והטור [הגהות מיימוניות הלכות שבת פרק כ"ט אות ק' בשם סמ"ג עשין ל' דף קט"ז ע"ג]:

פ*. שם; רא"ש שם פ"י סימן ו'; מרדכי שם דף ל"ד ע"ד:

אוצר ההלכה

התורה לברך ברכת המזון, גם משנסתפק אם בירך, מעמידים הדבר על חזקת חיובו, ומשום הכי חוזר ומברך, וכמו שהסביר בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חלק אורח חיים סימן ג'). וכן כתב בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (בדף צ"ט ע"ב), ובספר נחל איתן (בפרק ב' מהלכות ברכות). ע"ש. אבל חיוב קידוש שנוהג כל יום השבת, כיון שהגיע זמן בין השמשות אין כאן חזקת חיוב, כיון שהוא ספק לילה, ועבר זמן החיוב. וכן מבואר בערך השלחן (סימן תרנ"ב סק"א), שאפילו לדעת הסוברים ספק נטל לולב ביום טוב ראשון, ספק לא נטל, חוזר ונוטל בברכה, כיון שיש לו חזקת חיוב, מכל מקום בבין השמשות אין לברך, כיון שיש ספק בכלל אם חייב בשעה זו. ע"ש. וכן כתב הגאון בעל משמרות כהונה בשו"ת מצות כהונה (סימן ל"ה) בד"ה ודע. ועוד שבין השמשות הוא ספיקא דדינא, ולא שייך בזה חזקת חיוב. ועיין במה שכתבתי בשו"ת יביע אומר חלק ו' חלק יורה דעה (סימן כ"ג אות ב'). וכן כתב המהר"ם שיק (חלק אורח חיים סימן שכ"ח) ד"ה ועתה. ע"ש. ולפי זה לכאורה יש לחוש לספק ברכה לבטלה דהויא מן התורה, ושב ואל תעשה עדיף. וע"ע בחדושי המהר"ם שיק על המצות (סוף מצוה ל"א). ע"ש. אולם המשנה ברורה (סימן רע"א ס"ק ל"ט) ובשער הציון (שם ס"ק מ"ז) כתב ע"פ דברי הפרי מגדים הנ"ל, שאם לא קידש לא בלילה ולא ביום, וגם נאנס ולא התפלל, והגיע הזמן של בין השמשות יש לו לברך ברכת הקידוש על היין בשם ומלכות, משום דקי"ל ספקא דאורייתא לחומרא. ע"ש. וכדברי הבן איש חי ש"ב (פרשת בראשית הלכה י"ט) הנ"ל. אולם רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (ברכות מה: עמוד קל"ד) כתב, דאפשר דהאי קידושא דעבדינן בברכה, הוי מדרבנן, דמדאורייתא לא צריך ברכה. ע"ש. לפ"ז היה נראה לומר הקידוש בלא שם ומלכות. (ועיין במ"ש בשו"ת יביע אומר חלק ד' חלק או"ח ס"ס כ"ג בד"ה וראיתי). אולם בספרי לוית חן (סימן ט"ו עמוד כ"ד) כתבתי ליישב דבריהם, כי בבין השמשות שלנו שהוא מיד אחר שקיעת החמה, יש לנו ספק ספיקא שהוא יום, שמא הלכה כרבינו תם, שאין בין השמשות מתחיל אלא לאחר שלשה מיל ורביע משעת שקיעת השמש. שכדבריו כתבו הרבה ראשונים. וכן פסק מרן בש"ע (סימן רס"א). ושמא הלכה כר' יוסי דס"ל שכל משך זמן בין השמשות דרבי יהודה יום הוא, ובין השמשות הוי לאחר מכן כהרף עין. והמשנה ברורה בביאור הלכה (סימן תט"ו) כתב, שהעיקר יותר להלכה כרבי יוסי דבין השמשות דרבי יהודה יום הוא, [וכמ"ש בגמרא עירובין (מו:) ר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי, כי רבי יוסי נימוקו עמו (גיטין סז.). ע"ש], רק משום חומרא דשבת נקטינן בע"ש כר' יהודה. וע"ע להמשנה ברורה בשער הציון (סימן רל"ג ס"ק כ"א). ובביאור הלכה (בסימן שמ"ב) ד"ה ביה"ש. ושמא בין השמשות יום הוא. ולכן מן הדין אפשר לברך ברכת הקידוש בשם ומלכות בתוך שלש עשרה דקות וחצי לאחר שקיעת השמש. וכן העלתי בשו"ת יחוה דעת (חלק ה' סימן כ"ב עמוד ק"ח וחלק ו' סוף סימן מ'). וכבר הארכתי בס"ד בזה בספרי טהרת הבית ח"ב (עמוד רס"ח ותקנ"ג), להסביר שהספק ספיקא הנ"ל הוא ס"ס גמור, ולא הוי ס"ס משם אחד. ואע"פ שראיתי בספר מנוחת אהבה (עמוד קכ"ח) שכתב שאין לסמוך על ספק ספיקא זה, ולכן כל ששקעה השמש ביום שבת אין לקדש בשם ומלכות, אני על משמרתי אעמודה. וכבר כתב בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חאו"ח סימן ג', דף ז' ע"ב), דאע"ג דלא עבדינן ס"ס בברכות, מ"מ כל שיש ס"ס, כשם שמועיל ס"ס בעלמא למשרי כל איסורי תורה, כך מועיל ס"ס למשרי אריא דרביע עליה באיסור לא תשא. ע"ש. וראיתי להמשנה ברורה בשער הציון שהקשה, שאיך מותר לו לטעום קודם הבדלה, ולפי האמור לק"מ, שמכיון שיש ס"ס שיום הוא, מותר לו 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.

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הערה כ"ג)

רצג) שם בהגה מלבד ויכלו. נ"ב: פירוש, זולת ויכלו, וכמו שמבואר בב"י. (רב דגן – סק"ב)

רצד) שם בהגה מלבד ויכלו. אלא אומרים ושמרו בני ישראל במקום ויכלו. תשובת מהרי"ל [החדשות סימן ל"ג] ותמהני שלא הביאו הט"ז ומורי ורבי חמי (ומג"א) [המג"א]. חוקי חיים [אות ק' סק"ח]. (באר יעקב – קרויזר – סקט"ז)

סעיף ט

רצה) סעיף ט' צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו. עיין באר היטב (סק"ד). ועיין באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש שכתב, ששמע להקשות על הטעם שהוא זכרון למן, דא"כ גם בחול היה צריך לעשות כן. ומתרץ דכיון שבליל שבת קודש איזדמין ברכאן אכל שתא יומא דשבת כידוע מהזוה"ק [שמות דף פ"ח ע"ב], לזה עושים זכר למן בשבת קודש. וכן הוא בבחינת "ויברך את יום השביעי" [בראשית ב', ג'] והברכה שורה בסמוי מעין. וברכו במן דששי וקדשו במה שהיה משנה. על ידי זה נכון לכסות גם בשחרית וסעודה שלישית, כי אין הטעם מצד שלא יראה בשתו לבד, שזה לא שייך רק בשעת קידוש. משא"כ טעם דברכה שייך תמיד וכן הוא על הצד היותר טוב. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ו)

אוצר ההלכה

רצו) שם צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו. וכתב הטור, לעשות זכר למן שהיה מונח בקופסא טל למעלה וטל למטה. וכן כתב ספר התרומה (סימן רמ״ו). דמהאי טעמא גם בסעודת שחרית צריך כן. ועיין בתוספת שבת סוף סימן רמ״ב (סק״ה), דלכאורה תמוה הוא לרבים, דמה ראו על ככה ומה הגיע עליהם לעשות בשבת זכר למן, וכי מה ענין מן אצל שבת הלא לא ירד המן בשבת. ע״ש. ולענ״ד על פי מ״ש במשנת חסידים במסכת ליל שבת (פ״ד משנה זיי״ן) וז״ל: וכל המאכל שאוכל בשבת אע״פ שיאכל יותר מהצורך אינו הולך לחצונים כמו בחול, אבל כולו נבלע באברים. עכ״ל. וכן כתב המקדש מלך פרשת ויקהל (דף ריי״ח [ע״א]) ז״ל. וז״ל הרב בספר הכוונות[127]: דע כי כל מה שאדם אוכל בחול הרוב הולך לחצונים, ואין רוחניות כי אם מה שהוא הכרחי למזון הנפש כדי שלא תתפרד, והמותר מוסיף כח לחצונים וליצה״ר, וכל מה שאוכל בשבת הוא רוחני אע״פ שאוכל יותר מהצורך הכל נבלע באברים. יע״ש. והנה בפרשת חקת [במדבר כ״א, ח׳] פרש״י [ד״ה בלחם] דהמן היה נבלע באברים, וכ״כ בעבודה זרה (דף ה׳ [ע״ב ד״ה בלחם]), ועל כן שפיר עושין זכר למן, כי אכילות שבת דוגמא למן שהוא רוחני ונבלע באברים. ואולי מחמת שאין לחיצונים חלק בו צריך לבוא מכוסה שלא ישלט בו עין הרע, רק כולו קדש, והיינו נמי טעמא כי היכי דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא צריך לפרוס מפה, כי בדבר שאין להחיצונים חלק בו מתקנאים יותר, ואחר הקידוש תו אין חשש, אחר שכבר נתקדש בפה, ואולי הוא דוגמא ג״כ לקדושי כלה שמכסין פניה בשעת הקידושין, והמבין יבין. ואולי יש לומר גם כן כי הוא בחינת מקיף ומלבוש שמדחה החצונים כנודע, ואחר שהזמין הקדושה ועשה קידוש תו אין מקום לסטרא אחרא ואין פחד. ועוד, שהקידוש הוא בחינת אור מקיף כקדושי כלה וכמבואר בכתבי האר״י ז״ל, ואולי זהו גופא הכונה פורס מפה ומקדש, שממשיך אור מקיף ללחם שהיא המלכות (כהקידוש) [בהקידוש] בדיבור ומעשה, דהיינו פנימיות וחיצונית. וד׳ הטוב יכפר. (ערך שי)

רצז) שם צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו. עיין ט״ז (סקי״ב), דלטעם שכתב הטור משום זכר למן שהיה מונח (כקופסא) [בקופסא], טל למעלה וטל למטה, י״ל דגם במקדש על הפת צריך להיות כן. וע״ש בפרי מגדים במשבצות מה שכתב על זה. והנה פשוט דלטעם זה דוקא, לאו דוקא משום קידוש, דאין שייכות המן לקידוש דייקא, אלא גם בברכת המוציא (טרם הבציעה) מכסין (בפת) [במפה] על הלחם שהוא הפת זכר למן, וכן נהוג עלמא. אולם בסעודת שבת בשחרית כשכבר כיסו בשעת הקידוש (ובפרט כשיצאו כבר הקידוש בפת הבאה בכיסנין במקום סעודה, ויושבין אח״כ בשהיית זמן מה לסעודת שחרית), נהגו קצת שלא לכסות אז הפת כלל בשעת ברכת המוציא. וידענו ושמענו בקבלה ברורה בזה פלוגתא בין כמה צדיקים וקדושי עליון זי״ע, כי בהיות הגה״ק הר״ר מנחם מנדל מרימנוב זי״ע בש״ק בלובלין, אצל הגה״ק החוזה הרבי מלובלין זי״ע (כאשר ביקשו החוזה הרבי מלובלין לבא למחנתו ולהיות בצוותא בחברתו חמשה שבתות ויהיה תיקון עולם וכו׳ כו׳, ואחרי שבת השני נחלה הרה״ק מהרמ״מ זי״ע ובהכרח נסע לביתו. ופרטי הדברים שהיו אז ולתכליתן, נאמרו בסוד ה׳ ליראיו מפה לאוזן, ואינו ענין ועת האסף פה עובדות ומעשיות בדברים שנאמרו לדינא ולהלכה בזה בנמוקי שו״ע או״ח בעה״י). והרה״ק מרימנוב היה דרכו (בביתו) לגלות הפת בסעודת שחרית שבת קודש, והרה״ק מלובלין היה דרכו לכסות גם בשחרית, וכאשר הסיר הרה״ק מרימנוב (לפני הנטילת ידים) המפה מעל החלות של הרה״ק מלובלין ואמר בדרך פסק כי בשחרית א״צ לכסות הפת, ונענה הרה״ק מלובלין ואמר לא נאמר אנחנו בדרך פסק דוקא לכסות, רק (בשחרית שבת קודש) דעביד כמר (לגלות) עביד ודעביד כמר (לכסות) עביד. עכל״ה. (ובמוצאי ש״ק נתחרט הרה״ק מרימנוב על שהורה הלכה בקול ובהחלט כל כך נגד הרה״ק מלובלין ובבית מדרשו, ובמוצאי ש״ק הלך לפייסו [בדרך הכנעה כזה, אשר יראתי להציג פה], והדברים אמתיים שמענו מפה קדוש אדומו״ר הרה״ק משינאווע זי״ע שהוא קיבל רוב ענייניו בזה מחותנו הגה״ק זי״ע בעל אריה דבי עילאי שהיה מגדולי תלמידי לובלין. ואכמ״ל).

ועכ״פ תלוי בפלוגתא דאשלי רברבי המעניקים חמה בגודל קדושתם. ונחזי אנן אם הטעם משום זכר למן הלא שייך גם בשחרית שבת קודש, דהא חיוב גם בשחרית לבצוע על לחם משנה זכר למן (שהיה ביום הששי לחם משנה בעד ש״ק), ולא לבד בליל ש״ק צריכין לחם משנה, וא״כ למה לא יכסו הפת גם בשחרית מטעם זה. ואין לומר דליל ש״ק עושים זכר למן יותר, משום שאומרים אז ומתחילין בקידוש יום הששי וגו׳, וגם כתב ברמ״א (לעיל בסימן רמ״ב) בזה״ל: יש שכתבו שבקצת מקומות נהגו לאכול מולייתא שקורין פשטידא בליל שבת זכר למן שהיה מכוסה למעלה, והרי שדקדק וכתב זה ״בליל שבת״ זכר למן, והרמ״א כתב שלא נהגו לחוש לזה. ובשיירי כנסת הגדולה [סימן רמ״ב הגה״ט סק״ג][128] כתב על זה, שמנהג פשוט במדינתו ובמקומותינו לאכול פשטידא בליל שבת כנזכר. אך זה אינו ראיה, ואדרבה ראיה להיפך ממנהג העולם, דבאמת נוהגין העולם לאכול הפשטידא והמולייתא שקורין קוגעל רק בשחרית שבת קודש. ורק אצל אבותי הקדושים וכמה צדיקים זי״ע היו נוהגים לאכול בליל שבת ג״כ מולייתא, היינו מעי בהמה ממולא, או צואר עוף ממולא, לצאת דברי הרמ״א ז״ל שהביא (בשם מהרי״ל ז״ל [הלכות שבת עמ׳ ר״ד]) דמקצת נוהגין כן. עכ״פ העולם נוהגים העיקר כן ביומא דשבתא כנזכר, א״כ למה טעם המגלים הפת בשחרית. ובודאי כוונה על פי סוד היו להמגלים אז, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים.

הערות וציונים

127. לא מצאנו לשון זו שם, אלא במחברת הקודש (שער השבת דף ל״ד ע״ב). **128.** נדפס לעיל באוצר ההלכה שבת ח״א בסימן רמ״ב אות רכ״ו.

י [צ]**מקדש על כוס מלא יין שלא יהיה פגום, [ק]וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון, [ק*]ואומר ויכולו [ר]מעומד, ואחר כך אומר בורא פרי הגפן ואחר כך קידוש: הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש, ויותר טוב ליזהר** (כל זה [סוף סימן מ"ח]), **ונוהגים ליזהר לף בשעה שאומר ויכלו, (רק כשמתחילין) עומדין קצת לכבוד השבת, כי מתחילין "יום השבי ויכלו השמים" ונרמז השם בראשי תיבות. וכשמתחיל יתן עיניו בנרות** (מהרי"ל [הלכות שבת עמוד ר"ג] **ושכל טוב), ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה, וכן נראה לי (ועיין לעיל סימן קפ"ג סעיף ד'):**

באר הגולה

צ. הרי"ף [פסחים דף כ"ב ע"ב] מהא דפסחים ק"ו [ע"א] וכן כתב הרמב"ם בפרק כ"ט [מהלכות שבת הלכה ט"ז]

ותוספות בברכות דף נ"ב [ע"א ד"ה טעמו]: ק. הרמב"ם שם [הלכה ז']: ק*. רא"ש שם סימן ט"ו ר. ב"י לדעת הרמב"ם [הלכות סוכה פרק ו' הלכה י"ב]:

אוצר ההלכה

ועל כן נהג אאזמו"ר הרה"ק זי"ע אב"ד פה"ק [פה קהלתנו] לכסות (בשחרית) מקצת החלות ומקצתן מגולה. וי"ל טעמו לשבח הוא כעין שכתבו האחרונים בהלכות תפילין לענין תפילין של ראש שצריכים להיות מגולים על פי שו"ע [סימן כ"ז סי"א]. אכן על פי האריז"ל [שער הכונות ענין הציצית דרוש ו' ודרוש ז'] צריכים להיות מכוסים תחת הטלית, דע"כ צריכים לנהוג לכסות התיתורא וקצת דופן המערבי של בית התפילין ובזה יצאו ידי שניהם. וכעין כמ"ש הפוסקים לענין עמידת אלכסון הס"ת והמזוזה לצאת י"ח כשני הדעות אם מעומד או מיושב. ועיין בדברינו במנחת אלעזר (חלק א' סימן ל"ו).

שוב ראיתי מפורש בלשון הלבוש בזה (סימן רפ"ט [ס"א]) שיהיה מפה פרוסה על הפת גם בשחרית, ובשו"ע כתב בלשונו שם רק מפה פרוסה, והיינו יכולין לדחוק ולומר (לדברי אלו שאינן מכסין הפת בשחרית) דנמשך למ"ש "מטה מוצעת ומפה פרושה", והיינו משום כבוד שבת בשחרית גם כן, ולא בליל שבת בלבד, והכונה מפה פרושה על השלחן. אכן זקיני הלבוש כתב בפירוש מפה פרושה (בהוספות התיבות) "על הפת" כמו בסעודת הלילה, ומה שנהגנו על פי אאזמו"ר זי"ע מפה"ק כנ"ל לכסות מקצת ולגלות מקצת דעביד כן לצאת גם דעות הצדיקים שנהגו לגלות, דטעמם בודאי על פי סוד, י"ל כי הוא טוב גם לדעת זקיני הלבוש זי"ע הנ"ל דצריכים להיות מכוסין כשנוטלים, דהא י"ב חלות המסודרים על השלחן על כרחך לא ימלט (כשמכסין מקצתן ומגלין מקצתן כנזכר) שיש כמה חלות שלימות מכוסין לגמרי וכמה חלות שלימות מגולות, ובזה יוצאים לכל הדעות כמובן. (נמוקי אורח חיים – סק"ב)

רחצ) שם צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו. כתב הבאר היטב (סקי"ד), זכר למן. לפי זה גם בסעודה שלישית צריך לכסות במפה, והעולם אין נוהגין כן בסעודה שלישית. זכור לאברהם (אות ש').
(באר יעקב – קרויזר – סקי"ח)

רצט) שם ומפה אחרת פרוסה על גביו. עיין אליה רבה (סקט"ז) בשם צידה לדרך [מאמר ד' כלל א' פ"ה] לכסות הפת במפה לבנה. ע"כ. ואפשר כוונתו דהיינו כביסה ושלא אכלו עליה אבל במראה לבנה אין קפידא. (תהלה לדוד – סקי"ג)

ש) שם פרוסה על גביו. כתב הטור, שהוא מוקדם בפסוק כו'. עיין בספר מנחת יאודה בסדר עקב על פסוק ארץ חטה [דברים ח', ח'] שכתב בדרך אפשר. ועיין בספר ראשון לציון בחידושיו לברכות דף ט"ו ע"ב [על דף מא. ד"ה שם בגמרא כל], דובר מישרים פרק (כ"ה) [פ"ח] מהלכות ברכות [הי"ג], נוה צדק דף ד' ע"ב. (דברי מנחם – הגה"ט סק"ה)

שא) שם פרוסה על גביו. כתב בספר שבילי דוד [סק"א], בשבת בשחרית דרגילים לאכול מיני מזונות דמברכין עליהם בורא מיני מזונות, גם הם צריך לכסות קודם הקידוש, דבורא מיני מזונות קודם לפה"ג, עיין מג"א (סק"כ). וכבר קדמו בזה בספר חיי אדם הלכות שבת (כלל ו' סימן י"ג). ע"ש. [וע"ע בספר שבילי דוד הנ"ל [סק"ד], דהסכים להמג"א (סק"א) דאם אין לו אלא כוס אחד, של שבת קודם ליו"ט, ודלא כשאגת אריה (סימן ס"ב) וצ"ע בזה]. (ילקוט הגרשוני – סק"ז)

שב) שם פרוסה על גביו. ונראה שגם אם יש על השלחן עוגות יש לכסותם. וכן כתב הגאון בעל יד יצחק בירחון וילקט יוסף (שנה י"ב ס"ס רמ"ד). וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי קמא (חלק או"ח סימן מ"ו), שמכיון שאף הפת הבאה בכסנין הוא מוקדם בפסוק אכתי שייך הטעם שלא יראה הפת בושתו, הילכך צריך לכסותו במפה. ושכן הוא היה נוהג. ע"ש. וכן פסק בשו"ת באר משה ח"ו (סימן ס"ג). ואע"פ שבספר אז נדברו ח"ב (סימן ח' סוף עמוד י"ט) נטה קו להקל בזה במיני מזונות, אלא שסיים בסוף דבריו דלכתחלה נכון להחמיר. ע"ש. העיקר כמו שכתבנו. ודו"ק. ואין הכרח שתהיה המפה לבנה, כמ"ש בספר תהלה לדוד (סימן רע"א ס"ק י"ג)[129], ודלא כמ"ש בשו"ת באר משה ח"ו (סימן קל"ד אות ב') להקפיד על זה. וכשיש שלחנות רבים וכולם שומעים מאיש המקדש על שלחנו, נראה שכולם צריכים לכסות את הפת שעל שולחנם. (ועיין להמשנ"ב בביאור הלכה ר"ס רס"ב, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן ר'). והגרש"ז אוירבך בשלחן שלמה (סימן רע"א עמ' קפ"ד) כתב, שלמעשה נוהגים להקל. ע"ש.
(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש ה"ד והערה ה')

שג) שם על גביו. היינו על כל השלחן, דפת הוא לשון נקיבה, ומשום הכי פורס על השלחן דהוי כאילו אינו כאן, כדאיתא בפסחים (דף ק' ע"ב) אין מביאין השלחן כו'. משבצות זהב [סקי"ב]. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ז)

סעיף י

דש) סעיף י' מקדש וכו'. כתב הרב אליה רבה [סק"ב] משם מהר"ש ז"ל [מנהגי מהר"ש סימן תק"ח], דלא יקדשו

הערות וציונים

129. נדפס לעיל אות רצ"ט.

אוצר ההלכה

שנים בבת אחת, דתרי קלי לא משתמעי. ותמה עליו הרב אות אמת ז"ל (בדף קל"ו), מהא דאיתא בסוטה (דף ט"ל [ע"ב תוד"ה עד]) דגבי ברכות לא אמרינן הכי. ועיין בספר שמן המשחה (דף כ"א ע"א) שכתב דלק"מ, דלא אמרו אלא בברכת כהנים וכדומה דחביב לן כו', וכל דחביב לא אמרינן הכי דומיא דמגילה כו', וכמו שכתב מרן בסימן תר"ץ כו'. ע"ש. והנראה דהרב ז"ל לא הציץ במה שכתב באליהו זוטא לפנים (סק"א), שהביא משם מהר"ש, וכתב דלא דמי למגילה והלל בסימן תפ"ה, דשם יהבי דעתייהו משום זכרון הנס. וצ"ע. ע"כ. ועיין מה שכתבתי לקמן בסימן תקפ"ח [הגב"י סק"ב-ג'] ובסימן תר"ץ.

(דברי מנחם – הגב"י סק"ד)

שה) שם מקדש על כוס וכו'. הנה בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג סימן ל"ט) אסר לקדש על כוס העשוי מנייר עב, או קרטון, כיון שאינו אלא לשעה ואין לו שום חשיבות. והביא הא דקי"ל בש"ע (סימן קפ"ג ס"ג), שהכוס של ברכה צריך שיהיה שלם בלא שום פגם, וכתב, ורואה אני שכוס של נייר שהוא רק לשעה, הוא יותר גרוע מכוס פגום, מפני שאין לו שום חשיבות, ולא ראוי לא לכוס של ברכת המזון ולא לכוס הקידוש. ע"כ. ואין דבריו מוכרחים, מכיון שהכוס הזה הוא בשלמותו משעה שיצא מידו של היוצר, אין לנו כל מקור לאוסרו. וכ"כ בספר אז נדברו חלק ו' (עמוד קנ"ד) להשיב ע"ד האגרות משה, שהרי אפילו בקבוק של יין כשר לקדש עליו, והעלה במסקנתו להתיר. (וע"ע אז נדברו חלק ח' סימן ג' אות ו'). והגאון רבי יוסף גרינוואלד בשו"ת ויען יוסף (סימן ס"ה) פסק ג"כ להקל לענין כלי של נטילת ידים, שאע"פ שאחר תשמישם של כלי נייר אלו לשתיה בסעודה משליכים אותם, מפני שהם זולים מאד, מ"מ מכיון שכוסות אלו תשמישן הוא חשוב, שהכל שותים מהם משקים, ולשם כך נעשו להשתמש בהם למשקה, יש עליהם תורת כלי. ואף לפי מ"ש מהרש"ל [ים של שלמה חולין פ"ח סימן י"ב] דבעינן כלי חשוב, אין החשיבות תלויה אם נעשה בדבר זול או לא, אלא הכוונה שתשמיש שלהם חשוב, והלא בשעת סעודה תשמישן חשוב, שהכל שותים מהם, כאשר עינינו הרואות בסעודות גדולות. ע"ש. ובשו"ת שרגא המאיר ח"א (סימן נ"ה אות ב') כתב, שהגאון מסטמאר אמר לו שאין לקדש בכוס של נייר דלא חשיב כלי, שלאחר שתיה משליכים אותו. אבל הגאון מפאפא רבי יוסף גרינוואלד (הנ"ל) כתב להתיר לקדש בו אף לכתחלה, שכיון שנעשה לשתות בו, מה בכך שהוא עשוי מנייר ומחירו זול, עד שמשליכים אותו לאחר הסעודה, סוף סוף נעשה לשתיה. ע"ש. ובשו"ת מנחת יצחק חלק י' (סימן כ"ג) סמך סמיכה בכל כחו על דברי הגאון מסטמאר להחמיר. ע"ש. ובשו"ת באר משה ח"ג (סימן נ"ה) 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 מסטמר, 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 חלק ה' (סימן מ"ב), 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 (סימן ל"ד). וכן בשו"ת משנה הלכות חלק ז' (סימן קי"א) ד"ה ומכאן, ובשו"ת שאילת שאול (סימן ל"ו), ובשו"ת יצחק ירנן ח"ב (סימן י"ב). ע"ש. גם בשו"ת פאת שדך ח"א (סימן ל"א) כתב להשיג על המביאים ראיה 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 (זרגר) (חאו"ח סימן ס"ה) כתב, שכוסות מנייר או פלסטיק יש עליהם תורת כלי, ואין קפידא לקדש ולהבדיל בכוסות אלו, כיון שהם שלמים ונעשו לקבלת משקים. ויש ראיה 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 הסיב הפלפול לענין אחר כדרך כמה גדולים, והוא הבין שהגאון הודה לו, וליתא, שאין להביא משתיקתו ראיה שהודה לו בשום פנים. ע"ש. ובשו"ת חיי הלוי ח"א (סימן כ"ב) 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. וכן דעת הגרש"ז אוירבך, הובא בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מ"ז הערה נ"א). ע"ש. גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן ק"נ אות ב') הביא מדברי כמה רבנים שהובאו בחוברת "המאור" (אלול תשל"ד), שהעלו שאפשר לקדש על כוס נייר. וכן הביא שם בשם הגרש"מ להתיר, וכדין כלי אבנים שאינם מקבלים טומאה, וכלים הם לכל דבר וכו'. ע"ש. וכן כתב עוד שם (בסימן תע"ב דף רצ"ג סע"ב), והביא בשם הרה"ג ר' יוסף אליהו הנקין שכתב וז"ל: בדבר כוסות העשויים מנייר איני רואה שום חשש בזה וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב (סימן כ"ג), שכוסות הנייר שראויים להתקיים, ושותים מהם אפילו תה חם, בודאי שברור הדבר שמותר לקדש או להבדיל בהם. וכן כשרים הם לנטילת ידים, ולא איכפת לנו מה שאין נזהרים לקיימם, שהעיקר בזה מה שמצד עצמם ראויים הם להשתמש בהם פעמים רבות, ושם כלי עליהם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מקוה המים ח"ה (סוף סימן ל"ב). ונ"ל שכן עיקר להקל. ומיהו משום "זה אלי ואנוהו" נכון להדר לקדש על כוס של כסף וכיוצא בזה.

ומכל האמור שלדעת הרבה אחרונים יש תורת כלי גם על שימוש חד פעמי, נראה לי דכלי אלומיניום שעשויים לשימוש חד פעמי, צריכים טבילה בלי ברכה כשהם נקחים מהגוי, דכלי סעודה מקרו. ואע"פ שאין רגילים להשתמש בהם

אוצר ההלכה

אלא פעם אחת או מספר פעמים ואח"כ משליכים אותם, מ"מ כיון שיש עליהם תורת כלי חייבים בטבילה. ועיין בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד סימן רט"ז) 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.

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הערה י"ז)

שו) שם מקדש על כוס מלא יין וכו'. נ"ב: צריך למזוג הכוס קודם שתאמר הקידוש, וכשתקבל הכוס תחזיק אותו בשתי ידיך, ואח"כ תחזיק אותו ביד ימינך לבד בלתי סיוע מהשמאל, ויהיה הכוס נגד החזה כי משם יוצאת הנוקבא הנקרא כוס הברכה. פרי עץ חיים שער י"ח סוף פרק י"ד ופט"ו (דף ס"א ע"ג וריש ע"ד). **וע"ע שם בפרק ט"ז** (דף ס"ב ע"א). **ושם כתב וז"ל:** מהחברים, כשמקבל בשתי ידיו הכוס ומגביה מהארץ, יגביהנו בשתי ידיו ויכוין וכו', ושוב יתננו בימינו ויגביהם היד עם הכוס בשעה שמברך עליו. וכ"כ עוד שם בסוף דבריו, ומגביה היד עם הכוס של קידוש נגד לבו למקום שמתגלין החסדים וכו'. וכתב שם בע"ב הרב מהר"י צמח ז"ל, וכן אמרו לי החברים, שהרח"ו ז"ל היה נוהג למזוג הכוס וכו'. ועיין לקמן בסימן ער"ב ס"ה ובמה שכתבתי שם (אות ג')[130]. (יפה ללב ח"ב – סק"ז)

שז) שם שלא יהיה פגום וכו'. כתב ב"י (שיטה מ"ג), ולאו למימר עליה קידושא ואבדלתא כו'. נ"ב: אמר המאסף, דקדק לפרט ברכת המזון קידושא ואבדלתא, לומר דדוקא קידושא ואבדלתא וברכת המזון שטעונה כוס אין לברך על כוס פגום, אבל לשתות צריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום, דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה, וכמו שכתבו התוספות בפרק אלו דברים [ברכות נב. ד"ה טעמו] **בשם רשב"ם** [פסחים קו. ד"ה קפיד]. **ואע"פ** שהתוספות לא כתבו בשם רשב"ם אלא קידוש והבדלה, יראה דהוא הדין ברכת המזון למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס [פסחים קה:], ולאו דוקא קידוש והבדלה, דהא בגמרא בברכת המזון איירי, וקאמר טעמו פגמו. אבל מאי דכתבו התוספות שם בשם רשב"ם דאפילו קידוש והבדלה לא אמרן אלא במקום דאפשר, אבל בלא אפשר מברך אפילו אפגום ונותן לתוכו מים כדאיתא בירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה], וכן כתב המרדכי בפרק ערבי פסחים [פסחים דף ל"ז סוע"א], וכתב שכן פירש רש"י בכתובות, וכ"כ בשלטי הגבורים פרק ערבי פסחים [כב: אות ג'] בשם ריא"ז. יראה שהרי"ף ז"ל חלוק על זה מדסתם טעמו פגמו, ולא ביאר דהני מילי בדאפשר. ויראה דחיליה מההיא דפרק אלו דברים [ברכות נב.], דפריך והאמר מר טעמו פגמו, ולא משני דמתקן ליה במיא בדאי אפשר, ומההיא דגרסינן בפרק ערבי פסחים ושמע מינה טעמו פגמו בסתם, דמשמע אפילו בדאי אפשר. ורב אשי [פסחים קו.] ג"כ קאמר טעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור חדא מלתא היא, והכי קאמר מאי טעמא טעמו פגמו משום דכוס של ברכה צריך שיעור. ואי יכיל לאשלומי ליה במיא, אפילו לרב אשי יש להוכיח זה, דהא יכול להשלימו במיא, ומדלא מהני ודאי שטעמו פגמו אפילו שכוס של ברכה אין צריך שיעור.

ועלה דההיא דאמרינן בפרק ערבי פסחים [שם], רב אידי בר שישא קפיד אכסא פגימא, כתבו [תוד"ה קפיד], פרשב"ם [ד"ה קפיד] דקפיד לכתחלה דוקא, ואם אין לו אלא פגום יקדש עליו. ותימה, איך התירו לו לאכול קודם הבדלה משום קפידא דפגימא. מיהו ראוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק. ע"כ. ונראה שאין דברים אלו מסכימים למה שכתבו בפרק אלו דברים, שכתבו בשם רשב"ם כמו שכתבו בפרק ערבי פסחים, וחזקו דבריו מההיא דאיתא בירושלמי, ולא כתבו שראוי רשב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק, דהא לאו דרשב"ם הוא אלא מהירושלמי. ונראה דמה שכתבו בפרק אלו דברים לחוד ומה שכתבו בפרק ערבי פסחים לחוד, דבפרק אלו דברים אעיקרא דדינא קיימי אי מברכין אכוס פגום או אין מברכין, וכתבו דמן הירושלמי נראה דיכול לברך אכוס פגום, ולא הוצרכו בזה לומר דבשעת הדחק סמכינן אירושלמי, דודאי אם אין שם כוס אחר לא יניח מלברך אפילו אי פגים, אבל בפרק ערבי פסחים ענין אחר הוא, דאם דברי רשב"ם אמת דלא קפדינן אפגום אלא לכתחלה, היאך אמרו ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון, והיאך התירו לאכול קודם הבדלה משום קפידא דפגימא, כיון דבדיעבד יכול להבדיל ולטועמו ולברך אח"כ ברכת המזון, מכח קושיא זו היה לנו לומר או דפגימה פוסלת אפילו דיעבד, או אם אינו פוסלת (או) [אז יכול] להבדיל ולטועמו ואח"כ לברך ברכת המזון בכוס פגום, על זה הוא שראוי לסמוך על פרשב"ם בשעת הדחק (ולאכול) [מלאכול] קודם הבדלה אע"פ שיכול לברך על כוס פגום. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ה)

שח) שם שלא יהיה פגום וכו'. כתב ב"י (ע"ג שיטה מ"ג), ולאו למימר עליה קידושא והבדלתא כו'. נ"ב: עיין בשיירי ([הגב"י] אות ה'[131] ואות ז'[132]), ובספר לשון למודים חלק או"ח (סימן צ"ט), **ובספר דבר משה** ([ח"ג] חאו"ח סימן ז').

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ג)

שט) שם שלא יהיה פגום וכו'. ובשעת הדחק יכול לקדש על כוס פגום, כמו שפסק לעיל סוף סימן קפ"ב לענין כוס של ברכה. ועמ"ש הרב שיירי כנה"ג [הגב"י סק"ה][133] והרב אליה רבה [סקי"ח]. (ברכי יוסף – סק"ד)

שי) שם שלא יהיה פגום כו'. עיין בדברי הרא"ש בברכות דף נ"ב ע"ב [פ"ח סימן ב'], כתב בתוך לשונו וז"ל: ומיהו לפרשב"ם [פסחים קו. ד"ה קפיד] שפירש דוקא לכתחילה כו' וצריך לומר דאין בו אלא רביעית בצמצום כו'. ויש לדקדק עליו, דהתינח לרב אשי[134], אבל למאי דקאמר הגמרא תחילה שמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור ושמע מינה טעמו פגמו, וצ"ל

הערות וציונים

130. נדפס לקמן בסימן ער"ב אות ק"ו. **131.** נדפס באות הקודמת. **132.** נדפס לקמן אות ת"כ. **133.** נדפס לעיל אות ש"ז. **134.** דס"ל טעמו לא פגמו.

אוצר ההלכה

דהברייתא אירי לפי זה דיש יותר מרביעית, מה יתרץ הרא"ש ז"ל. ואולי י"ל לדעת הרא"ש שיסבור לדעת רשב"ם, דלעולם למאי דקאמר הגמרא (תחילה סו') [בתחילת הסוגיא] דטעמו פגמו אף בדיעבד, ומאי דקאמר רשב"ם דבדיעבד מהני, היינו למאי דקאמר הגמרא ר' יעקב בר אידי קפיד, משם דקדק רשב"ם מדקאמר קפיד, משמע דוקא לכתחילה, ולהאי סברא מתרץ הרא"ש הברייתא דמוקמינן לה כשאין בו אלא שיעור מצומצם. ועיין בדברי הרב המגיד פרק כ"ט מהלכות שבת [הט"ז] שכתב בדרך ב' לדעת הראב"ד, דהא דטעמו פגמו היינו דוקא כששותה מאותו כוס, אבל אם משליכו לכוס אחר מהני. ויש לדקדק לפי דבריו למה לא עשה הברייתא זה התיקון דמיירי שיש לו כוסות יותר, מדקאמר שמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור וכמו שכתבו התוספות שם [קה: ד"ה שמע מינה טעמו].

ועיין בדברי הרב שיירי כנה"ג הגב"י (אות ה')[135] שכתב בתוך דבריו וז"ל: יראה שהרי"ף ז"ל [פסחים כב:] חלוק על זה כו', ויראה דחיליה מההיא דפרק אלו דברים [ברכות נב.] כו' ולא משני דמתקן ליה במיא בדאי אפשר כו'. ולא הבנתי דבריו כלל, דאיך כתב בפשוט דההיא דאלו דברים מיירי באי אפשר, הרי התם מיירי שרוצה לשתות יין בסעודה משום הנאת גופו, ואיך הוי אי אפשר. וכתב עוד הרב, ומההיא דגרסינן פרק ערבי פסחים [פסחים קה:] כו', (ליכול) [ואי יכול] לאשלומי במיא אפילו לרב אשי יש להוכיח כו', ומדלא מהני ודאי שטעמו פגמו כו'. גם זה לדעתי הוא משולל הבנה, דא"כ אף דאמרינן טעמו פגמו יוכל להשלימו במיא, ומאי הרווחנו בהא דאמרינן טעמו פגמו, והוה ליה להרב לומר דראיתו של הרי"ף מכח הקושיא שהקשו תוספות [שם קו. ד"ה קפיד אכסא] והרא"ש [ברכות שם] לדברי רשב"ם.

וכתב עוד ז"ל שם וז"ל: אבל בפרק ערבי פסחים ענין אחר הוא כו' על זה הוא שראוי לסמוך על פירשב"ם בשעת הדחק ולאכול קודם הבדלה כו', גם זה לא הבינותי דבריו כלל, שהרי זה הדין הוא ברייתא מפורשת, ומפני שיש קושיא מזה לרשב"ם ז"ל אין אנו דוחין הברייתא, ובדין שכתב הברייתא בהדיא מה יש לסמוך על רשב"ם ז"ל.

ועיין עוד שם (אות ז')[136] שנראה שבתחילת דבריו יש טעות. ועיין שם שכתב בתוך דבריו, ומיהו למה שכתבו התוספות פרק ערבי פסחים [קה: ד"ה שמע מינה טעמו] כו', צ"ל דמ"ש רבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג] כו', ולא הבנתי דבריו כלל, שהרי רבנו ירוחם הוא בהדיא בתחילת דבריו היפך התוספות, שכתב וז"ל: ושופך ממנו לכלי אחר כו', אלמא דלא בעינן שתיה מכוס שיש בו רביעית, גם דברי הרב עוד לקמן צ"י ודרך הרב ז"ל נעלם ממני. (ידיו של משה)

שיא) שם וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון. כתב ב"י (דף קע"ו ע"ג שיטה מ"ז), וכתב עוד הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"ז] שיש לו כל דיני כוס ברכת המזון וכו'. נ"ב: יש לתמוה על הרמב"ם, שהרי בהלכות ברכות [פ"ז הט"ו] לעניין כוס של ברכת המזון כתב שאין צריך אלא ארבעה דברים בלבד דהיינו הדחה ושטיפה חי ומלא, משמע שפסק כר' יוחנן דאמר [ברכות נא.] אנו אין לנו אלא ארבעה דברים בלבד, ואילו הכא פסק כר' אבהו דבעינן עשרה דברים. ואפשר לומר כמו שכתב הרב המגיד ז"ל [הלכות שבת שם], דס"ל להרמב"ם דמה דאמרינן עשרה דברים נאמרו בכוס, עיקר הדבר בכוס של קדוש, וא"כ בקידוש דטעון כוס פסק דבעינן עשרה דברים, אבל בברכת המזון דאינה טעונה כוס די לנו שנפסוק כר' יוחנן דאמר אין לנו אלא ארבעה דברים בלבד. (יד אהרן – הגב"י)

שיב) שם וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון וכו'. שאלה.

נשאלתי מאחד הסמוך על שלחן אביו, והאב זקן מאד, וכאשר מקדש על הכוס בליל שבת קודש לא נשמע קולו בברכת הקדוש, ורק ברכת פה"ג אפשר שישמעו ממנו, אבל ברכת הקידוש להיותה ארוכה ואחרונה אין שומעים אותה כולה, כי אם מעט תיבות נשמע ממנו שלא כסדר, ועוד בולע תיבות ומדלג, והבן הנזכר מצטער על דבר זה, כי אי אפשר לו לקדש בפני עצמו, כי אביו הוא איש זקן וחלשא דעתיה, ואם יאמר לו שירים קולו, וגם יאמר הברכה במתון מלה במלה ולא יבולעו התיבות, לא יועיל בכך, ואדרבה יתכעס ויצטער, על כן הבן שואל איך יעשה, אם מותר לו לברך ברכת הקידוש הוא בעצמו בלחש, כי הוא רואה את הכוס ביד אביו, ונמצא גם הוא מקדש על היין, או דלמא בעינן שיאחז הכוס בידו, יורינו ושכמ"ה.

תשובה. נראה דהא דצריך לתפוס כוס הקידוש הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד היכא דלא אפשר מהני. וראיתי להגאון חכם צבי ז"ל (סימן קס"ח) שכתב, בכוס ברכת המזון אם אינו תופס הכוס בידו לא יאות למעבד הכי. וטעמא דידיה מדאמרינן ברכת המזון צריכה להיות על הכוס, על כרחך פירושו שהאומר תופסו וזה מקרי עליו, והאריך בזה, וסוף דבר כתב, הנראה בעיני דלעולם עליו ממש בעינן בכל מקום, אא"כ איכא סברא לאפוקי מפשטיה כההיא דשני כבשים וכו', אבל בכל מקום על ממש בעינן, וא"כ צריך המברך לתפוס הכוס בידו. ע"ש. ונראה דלא אמר כן אלא לכתחילה, אבל בדיעבד היכא דאיכא הכרח גדול כהא דנדון דידן, אה"נ מהני, וחשיב הבן מקדש על היין כמצות חז"ל, כיון דרואה הכוס ביד אביו, וכן ראיתי להגאון חיד"א ז"ל בברכ"י (סימן רצ"ה אות ד') שכתב בשם מהר"י זיין ז"ל בתשובה [שער ה' סימן י"א], מי שכיון בברכת ש"ץ בפה"ג של הבדלה, ושאר הברכות אמרם בפיו, ולא רצה לצאת בברכת ש"ץ, יצא בדיעבד, אף שהכוס ביד הש"ץ, והוא הבדיל ואין כוס בידו, מ"מ יצא כיון שכיוון להבדיל על היין שלפניו, כי הכוס ביד הש"ץ. והיינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה לא

הערות וציונים

135. נדפס לעיל אות ש"ז. **136.** נדפס לקמן אות ת"כ.

אוצר ההלכה

אריך למעבד הכי, דצריך לכתחלה לאחוז הכוס בידו. עכ״ל. והגאון חיד״א ז״ל עצמו שם באות ה׳ כתב וז״ל: והנה בנידון ההבדלה בפרטות שהכוס ביד ש״ץ, וזה כיוון לצאת מהש״ץ בברכת פה״ג והשאר בירך לעצמו, ודאי דלכתחילה לא נכון לעשות כן, דבעינן שהכוס יהיה בידו, ועל הכוס יבדיל, כמ״ש הרב הנזכר, וכיוצא בזה כתב הרב מהר״ר צבי אשכנזי בתשובותיו (סימן קס״ח), דאין לאורח נזיר לברך בהמ״ז והכוס יקח אותו (אחר) [אחד] מהמסובין, כיון שצריך שיהיה הכוס בידו ויתן עיניו בו, מלבד שאר טעמים דשייכי בנידון ההוא. עכ״ל. הרי גם הגאון חיד״א נקיט הכי, דרק לכתחילה צריך ליזהר בכך.

וכן מצאתי להגאון רבינו זלמן בש״ע שלו בסימן רע״א (סעיף כ״ח) וז״ל: ומ״מ אם בשעה שקידש על המים היה לפניו רביעית יין בכלי אחד על השלחן, או על הספסל אצלו מוכן לשתות, אז אין צריך לא לברכת בפה״ג, ולא לחזור ולקדש, אלא ישתה מיד מן המוכן שלפניו, שהרי זה כאילו קידש על היין ההוא, [שאף] שהכוס של קידוש צריך שיאחזנו בידו, מ״מ אין זה מעכב בדיעבד. עכ״ל. ולכן בנ״ד שהוא הכרח מאד חשוב בדיעבד, ויאמר הבן ברכת הקידוש בלחש כשאביו אומר הברכה, והוא יתן עיניו בכוס היין שביד אביו, והשי״ת יאיר עינינו באור תורתו. אכי״ר. (שו״ת רב פעלים ח״ב – סימן מ״א)

שיג) שם ואומר וכו׳. כתב הטור (דף קע״ה ע״ב שיטה י״ו), זכרהו על היין בכניסתו וכו׳. נ״ב: כתבו התוספות ז״ל בסוטה פרק אלו נאמרין (ד״ה ה״ג בסדר המשנה וכו׳) [לב. ד״ה קרית שמע], דקידוש דשבת נאמר בכל לשון אפילו אינו מבינו. ועיין בספר ברכת אברהם [טרויש] ח״ט מסימן רפ״ח עד סימן רצ״ח. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״א)

שיד) שם ואומר וכו׳. עיין תוספות סוטה (דף ל״ב ע״א [ד״ה קרית שמע]), דיכול לאמרו בכל לשון ולאו דוקא בלשון הקודש. ע״ש. ועיין מגילה (דף כ״ז ע״ב) ורש״א בחדושי אגדות שם, דקידוש על היין סגולה לאריכות ימים. ע״ש. (חדושי מהרי״ו)

שטו) שם ואומר ויכולו וכו׳. כתב מג״א (סקכ״א), [ואם שכח לאומרו, אומרו תוך] הסעודה על הכוס. נ״ב: ובליל פסח נראה דיאמרנו בלא כוס, דמחזי כמוסיף על הכוסות. (עזרת ישראל)

שטז) שם ואומר ויכולו מעומד. כן כתב בעל סדר היום (דף מ״ה [סדר קידוש ליל שבת עמ׳ צ״ח ד״ה ואסור]. מיהו, כשאומר בפה״ג צריך לישב כדי להוציא אחרים, דיין בעי הסיבה כדלעיל סימן ריי״ג [ס״א]. (גור אריה הלוי – סק״ב)

שיז) שם ואומר ויכולו מעומד וכו׳. כתב ב״י (עמוד שני שיטה ד׳), וסיים בו ולא הקפידו בו כל כך שיצטרך לאמרו מעומד וכו׳. נ״ב: וכן כתב הרב דוד אבודרהם [סדר מעריב של שבת עמוד קמ״ז] בשם ן׳ הירחי ז״ל. אבל בשם הרמב״ם ז״ל שצריך לאמרו מעומד. (כנסת הגדולה – הגב״י)

שיח) שם ואומר ויכולו מעומד וכו׳. עיין מה שכתבתי לעיל (סימן רס״ח ס[ק]״ח)[137] בס״ד. (פתח הדביר ח״ג – סק״ט)

שיט) שם ואומר ויכולו מעומד וכו׳. כמו בתפלה שכתב לעיל בסימן רס״ח ס״ז. והטעם כתב בספר הפרדס לרש״י (דף כ״ו ע״א)[138], לפי ששנינו כל האומר ויכלו במעלי שבתא מעיד להקב״ה שברא מעשה בראשית, ומאחר דהגדת עדות הוא, הא אמרינן במסכת שבועות [ל.] ״ועמדו שני האנשים״ וגו׳ [דברים י״ט, י״ז] בעדים הכתוב מדבר, למדנו שכל המעיד דבר צריך להעיד בעמידה ולא בישיבה, ומפני חיבת העדות חוזרין ומעידין עדיהן על השלחן ואומר ויכלו, ואח״כ מקדשין, העם נהגו בישיבה לפי שרובם יחידים הם בבתיהם ואין ראויין לעדות דאין עדות פחות משנים ושלשה, וכדי שלא יראה כשתי תורות אלו מעידים ואלו אינם מעידים, נהגו כולם על שלחנם בעמידה אפילו אם הם יחידים. ע״ש. ועיין נמי בבאר היטב שם בסימן רס״ח (סק״ח), ועיין מה שכתב בעולת שבת לקמן בסימן ש׳ (דף ס״א סע״ג וע״ד). ועיין בכנה״ג בסימן זה (בהגהב״י)[139] לקדש מעומד, אבל האשכנזים נוהגים לקדש מיושב וכמ״ש מור״ם בהגה בסמוך. ורבינו האר״י הקדוש, הגם שהיה אשכנזי היה נוהג כמנהג הספרדים לקדש מעומד, שכ״כ מספר הכוונות פרי עץ חיים למוהרח״ו בשער י״ח (פרק י״ד דף ס״א ע״ג) וז״ל: מורי ז״ל היה נוהג לומר כל הקידושין מעומד בשבת ויו״ט, ואח״כ יושב וטועם מן הכוס של קידוש. וכ״כ עוד שם מעץ חיים דישתה מהקידוש מיושב. וכ״כ בשכנה״ג כאן בהגהב״י (אות ד׳)[140], אף לדידן שאנו מקדשין מעומד נכון שלא לטעום עד שישב, וכן אני נוהג. והטעם דאין ראוי לתלמיד חכם לאכול ולשתות מעומד. ועיין בעניותי בח״א לעיל בסימן קנ״ה (אות ו׳) שהבאתי דלאו דוקא תלמיד חכם, הוא הדין לכל אדם שאין לו לאכול ולשתות מעומד. וכן כתב להדיא הרב אליה זוטא לקמן בסימן רצ״ו (סק״ו). (יפה ללב ח״ב – סק״ט)

שכ) שם ואומר ויכולו מעומד וכו׳. שכתב הרב מורה באצבע (סימן ד׳ אות קמ״ג), יכוין מאד בקידוש, ויהרהר בתשובה, כי אמירת ויכולו להעיד כי ה׳ ברא שמים וארץ ונח בשבת, ורשע פסול לעדות, על כן יהרהר בתשובה שיהיה ראוי לעדות. יע״ש. ועל כן צריך להיות מעומד, דדין העדים בעמידה, וכמ״ש בבאה״ט לעיל (סימן רס״ח סק״ח). יע״ש. והנה צורף עם מה שכתב הרב הנזכר בספר חומת אנך (פרשת בראשית אות ו׳) משם רבינו אפרים ז״ל, וישבת אותיות ותשבי גימטריא התשובה. ע״כ. שם רמז שיהרהר בתשובה באמירת ויכולו שאומר בשבת בערבית וקידוש.

הערות וציונים

137. נדפס לעיל בסימן רס״ח אות רכ״ג. **138.** בדפוס שלפנינו נמצא בסוף עמ׳ ש״ט. **139.** נדפס לקמן אות ש״מ. **140.** נדפס לקמן אות של״ח.

אוצר ההלכה

וטעם שמזכירין זכרון למעשה בראשית וכו׳ זכר ליציאת מצרים, דאיתא בשמות רבה (פי״ט [פסקא ז׳]), דאמר הקב״ה למשה, הזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר ״זכור את יום השבת״ [שמות כ׳, ח׳], כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים, וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר ״זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים״ וכו׳ [שם י״ג, ג׳]. ע״ש.

(יפה ללב ח״ט – סק״א)

שכא) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן. וקודם ברכה זו אומר המברך סברי מרנן, והשומעין עונין אחריו לחיי. והטעם נראה כמו שכתב הרב קרבן מנחה (סימן פ״ט). ועיין במה שכתבתי אני עני בח״א בסימן קע״ד (אות ד׳).

(יפה ללב ח״ב – סק״י)

שכב) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן. נ״ב: ומנהג ספרד לומר קודם סברי מרנן, וכל בני החבורה עונין לחיי, וכן בהבדלה וברכת המזון. והטעם, עיין בספר ארחות חיים (דף ס״ב ע״א [סדר תפלת ערב שבת] אות י״ד). וגם מטעם שנתבאר לעיל (סימן קע״ד ס״ח בהגהה) ויע״ש בנדפס בח״א, ובח״ב בסימן זה (דף ט״ז ע״ב)[141]. עוד נראה טעם במה שעונין לחיי, דאיתא בזוהר סדר שמיני (דף מ׳ ע״א), תא חזי ישראל קדישין, כל חיי עלמא דירתין כולא תליין בההוא עלמא דאתי, בגין דאיהו חיין דכולא לעילא ותתא, והוא אתר דיין וכו׳, ומתמן נפקין חיין וקדושאן לכולא, ויין דישראל בגין יין דישראל וכו׳ ביה נטיל יין, ובגין כך אקרי עץ חיים, עץ מההוא אתר דאקרי חיים ונפקי מתמן חיין, ועל דא מברכין ליה לקב״ה ביין וכו׳. ומ״ש שם, ובגין כך ביין אתבריך קב״ה יתיר מכולא בגין וכו׳. ע״ש. היינו טעמא דאומר בהרד״א שער ג׳ (דף ח׳ ע״ד) [עמ׳ י״ז]. (יפה ללב ח״ג – סק״ה)

שכג) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן. ומה שאומר המברך קודם זה סברי מרנן ועונין אחריו לחיי, היינו טעמא דאיתא בזוהר סדר שלח לך (דף קע״ג ע״א) וז״ל: כיון דישראל לתתא מקדשין, כדין איתער אילנא דחיי וכו׳. ע״ש.

(יפה ללב ח״ז – סק״ג)

שכד) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן. ומה שאומר המברך קודם זה סברי מרנן, כדי להוציא לכולם בברכתו, וכמ״ש הרב זכור לאברהם בח״א בחאו״ח ([דף ז׳ ע״א] אות ב׳ ד״ה ס״ה). (יפה ללב ח״ח – סק״א)

שכה) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן. המנהג שהמקדש או המבדיל, אומר לפני ברכת ״בורא פרי הגפן״: סברי מרנן, והשומעים עונים, לחיים. ונהגו כן על פי מדרש תנחומא (פרשת פקודי סימן ב׳): שליח צבור שיש בידו כוס לקידוש או להבדלה, הוא אומר סברי מרנן, והקהל עונה, ״לחיים״, כי מי שנתחייב מיתה בב״ד, היו משקים אותו יין חזק כדי שלא יצטער מאד בשעת המיתה, כדאמרינן (סנהדרין דף מח.), ברור לו מיתה יפה. ולכן הקהל עונים להש״צ, ״לחיים״, כלומר, לחיים יהא הכוס ולא למיתה. וכן הוא בספר תיקוני הזוהר (ריש תיקון כ״ד). וכ״כ בספר המנהיג (הלכות שבת סימן ע״ג), ובשבולי הלקט (סימן ק״מ). וע״ש. וע״ע בארחות חיים (הלכות ברכת המזון אות כ׳, דף ל״ג ע״ב, והלכות ערב שבת אות י״ד דף ס״ב ע״א), ובדברי רבי דוד אבודרהם (דף מ״א סע״ד). ע״ש. ובסידור רש״י (סימן תכ״א) כתב בשם רבינו יוסף טוב עלם, שהש״צ אומר סברי מרנן, כלומר תנו דעתכם על הברכה לצאת בה ידי חובתכם. וכ״כ בספר המנהיג (שם סימן ע״ד). וע״ע במחזור ויטרי (סימן פ׳ עמוד מ״ט). וע״ע בברכי יוסף (סוף סימן קע״ד). ע״ש. וכתב בספר שמחת הרגל (דף י״ח ע״ב), שהגם דלפי הפשט אין הטעם מתיישב כל כך, מ״מ צריך לאומרו, כי יש בו כוונות פרטיות במספר שמות הקודש. ע״כ. וע״ע בספר חיים לראש (דף מ״א ע״ב), ובגנזי חיים (מערכת ס׳ אות א׳). ע״ש. ובשבת (סז:) 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. ועיין בשו״ת ציץ אליעזר (חלק י״ח סימן ט׳), ובשו״ת שרגא המאיר ח״ב (סימן כ״ה), ובשו״ת גנזי יוסף (סימן קמ״ב עמוד שי״ז).

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הערה ז׳)

שכו) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן וכו׳. כתב המחבר (סעיף ט״ו), קידש וקודם שטעם הפסיק בדיבור חוזר ומברך בפה״ג ואין צריך לחזור ולקדש, והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. ע״כ. ולכאורה משמע מזה דאם הקדים קידוש לברכת היין יצא אף דעביד כבית שמאי [ברכות נא:], וכמ״ש התוספת שבת (סימן רצ״ח סק״ב). והרב ז״ל [ש״ע הגר״ז] בסימן תע״ג ס״ו כתב, דהקדים קידוש לברכת היין לא יצא י״ח. ונראה לחלק, דבהפסיק בדיבור או בנשפך הכוס, הא חזינן דלא עביד כב״ש. וגם ב״ה מודים בזה כיון שעשה הקידוש כהוגן, רק שמברך בפה״ג כדי שיוכל לטעום.

עיין בדרך החיים [סימן ע׳ ס״ב] שכתב במקדש על הפת צריכין השומעין שיתכוונו לצאת גם בברכת המוציא, דאם לא יתכוונו לצאת רק בקידוש היום והמוציא יברכו בעצמם בשעת אכילה, עבדי כבית שמאי, כיון שמחויב לאכול אחר קידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה. ע״כ. ואם כי אין הדבר ברור, דאף דשומע כעונה, אבל קדימת תדיר ומקודש לא מצאנו אלא במעשה ודיבור ולא במחשבה. ועיין בסימן רצ״ט במג״א (סק״ט) דמשמע להדיא דלא כהדרך חיים, ואי״ה יתבאר שם (סק״ה), אבל מכל מקום ראוי לחוש לדברי הדרך חיים לכתחלה, אבל בדיעבד נראה דיצא ידי חובה אף לדעת הרב ז״ל [ש״ע הגר״ז שם].

הערות וציונים

141. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

וכתב עוד הדרך חיים, ואם היה יודע שישתה יין והוא אינו מכוין לצאת בשעה שמברך המקדש, הוי כגורם ברכה שאינה צריכה דאסור. ע״כ. וכפי הנראה ירד לדעת הרשד״ם באו״ח (סימן א׳), אבל אנן קי״ל כפסק המחבר בסימן ו׳ ס״ד דאין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה, אלא מוטב שיצא בשמיעה משום רוב עם. ועיין ברכי יוסף סימן רצ״ה (סק״ה).
(תהלה לדוד – סקט״ו – י״ז)

שכז) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן וכו׳. עיין בש״ע הרב (סימן תע״ג סעיף ו׳) דאם הקדים קידוש ואח״כ בפה״ג, צריך לומר עוד הפעם ברכת קידוש, כיון דעשה כבית שמאי [ברכות נא:]. יעו״ש. ודבריו צע״ג, דלקמן סעיף ט״ו מובא איפכא[142]. (מנחת פתים)

שכח) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן ואחר כך אומר קידוש. זה לי ימים הייתי מפקפק בנשים שיוצאות בקידוש של בעליהן, או שהם אומרים גם כן ברכת קידוש ואחרי זה מברכין בורא פרי הגפן על היין, והא קיימא לן [ברכות נא:] ברכת היין קודם לברכת היום כבית הלל. והייתי רגיל בילדותי לפרש, דבאמת לכאורה קשה הא דקאמר הש״ס ברכות (דף נ״א ע״ב) הטעם דיין קודם, משום שהיין גורם לקידוש שתאמר, לכאורה לפי מה דקי״ל [רמב״ם הלכות שבת פכ״ט ה״ו] דקידוש דשבת דבר תורה, רק על היין הוא מדברי סופרים, ואם אין לו יין ואי אפשר לצאת ידי חובת קידוש מדברי סופרים, על כל פנים מחויב לצאת ידי קידוש דבר תורה בלי יין, וא״כ אין היין גורם לקידוש. וגם טעם השני דקאמר, ברכת היין תדירה וכו׳, הרי ברכת היום הוא דבר תורה וברכת היין מדברי סופרים, ודבר תורה לגבי דברי סופרים נקרא מקודש, ותדיר ומקודש הוא בעיא דלא איפשטא[143]. וגם ברכת היין, כיון דבלי ברכת היום איננה ברכה מחויבת, דלא לישתי ולא ליברוך, וא״כ אינו מיקרי תדיר אלא מצוי, ובוודאי מקודש קודם. וראיתי להרב בעל מג״א [סק״א] הביא בשם ר״ת [פסחים קו: ד״ה מקדש] שכתב דאם אין לו יין לא יקדש, ותמה עליו, וכתב דכיון שכבר התפלל ערבית והזכיר של שבת יצא ידי חובתו, וא״כ הקידוש שאח״כ הוא רק משום כדי לקדש על היין, ולכך כתב ר״ת דאם אין לו יין לא יקדש וסמכינן על מה שהזכיר שבת בתוך תפלתו. ולפי זה לפי מה שנתבאר לקמן סימן רצ״ט בסופו בהגה״ה, ונשים שלנו שאין מבדילין בתפלה, וכתבו האחרונים [מג״א סקט״ז] דאף דקי״ל [סימן ק״ו ס״ב] דנשים חייבות בתפלה, מכל מקום כיון דתפלת ערבית רשות והם לא קבלו עליהם חובה, לכך לא נהגו להתפלל ערבית כלל. ולפי זה עיקר הוא מה שמקדשין על היין בכניסתו, ואי לאו היה להם יין פשיטא דהיו מחויבין לקדש אף בלי כוס של יין לצאת ידי חובת קידוש דבר תורה, לכך יכולים לקדש ולברך ברכת היום ואח״כ ברכת היין. אמנם לפי זה באשה שמתפללת ערבית, צריכה לברך תחלה ברכת היין, ועל כן יותר טוב שגם ברכת היין של קידוש יכוין להוציאה בברכתו כמבואר לעיל סימן קס״ז בסופו. (ישועות יעקב – סק״א)

שכט) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן ואחר כך קידוש. בצל״ח ריש פרק אלו דברים [ברכות נא:] חידש שנשים שאין דרכן להתפלל ערבית ובקידוש חייבות דבר תורה, אם מקדשת לעצמה גם בית הלל מודו שתברך על היום ואח״כ על היין, דקידוש היום דאורייתא הוי מקודש נגד בורא פרי הגפן דרבנן. ע״ש. ובשו״ת אמרי אש חאו״ח (סימן נ״ג) הקשה עליו, דלא צריך לחדש בנשים, דגם באנשים דנמשכה סעודתן מערב שבת דפורס מפה ומקדש, ואם לא שתו יין עדיין, לכ״ע מברך על היין, ואז ברכת קידוש דבר תורה קודם לבורא פרי הגפן. ובאמת מבואר בטור סימן זה וברא״ש [פסחים פ״י סימן ז׳] דמברך פה״ג קודם. ע״ש. ולע״ד לק״מ, דודאי באנשים לא פלוג לשנות הסדר, כיון דפרי הגפן תדיר, ותדיר ומקודש איזה שירצה מקדים, וכמ״ש הרמב״ם בפ״ט מתמידין ומוספין [ה״ב]. ובירושלמי בפרק אלו דברים מבואר ג״כ לענין קדימת נר להבדלה דלא פלוג. ע״ש. משא״כ נשים דעם בפני עצמם הן כדאיתא בפרק במה אשה (דף ס״ב [ע״א]), ס״ל לצל״ח דלא שייך לא פלוג, כמו שכתב ביד מלאכי (סימן ש״ס), דבתרי מיני לא אמרינן לא פלוג, כמו שכתב הר״ן בריש פרק שואל [שבת סג: ד״ה תניא]. ומכל מקום לדינא צ״ע, כיון דעל פי רוב יוצאות בשמיעה מאנשים, דשומע כעונה, ועוד, דמשמע במג״א לקמן (סימן רצ״ט סקט״ז) דנשים דרכן להתפלל ערבית חוץ [מ]מוצאי שבת, וא״כ י״ל לא פלוג בנשים עצמן. (ערך שי)

של) שם ואחר כך אומר בורא פרי הגפן ואחר כך קידוש. בצל״ח ברכות (דף נ״א ע״ב) העלה דבר חדש, דנשים המקדשות לעצמן אומרים תחלה קידוש ואח״כ מברכים בפה״ג. ע״ש. ובהסכמה מהגאון דלבוב ז״ל לצל״ח הנ״ל דפוס יוזעפאף, חולק עליו. ע״ש. (ילקוט הגרשוני – סק״ה)

שלא) שם אומר בורא פרי הגפן ואחר כך קידוש. בירושלמי פ״ק דברכות [ה״ה] פריך, דברכת קידוש סמוכה ואמאי פותחת בברוך, ומשני דאם יושב ושותה מבעוד יום אין אומרים בורא פרי הגפן. והזכירו מרן בב״י סוף סימן זה. ומזה יש להעיר על מהר״י אלפנדארי במוצל מאש (סימן ט״ו) והר״ש בן הרשב״ץ (סימן ר״ן), וכמו שכתבתי בעניותי לפנים לעיל סימן קי״ג [סק״א]. ע״ש. ודוק. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ג)

שלב) שם ואחר כך קידוש. מה שאומרים בקידוש זכר ליציאת [מצרים], כתב הטור סימן רע״א שני טעמים, אחד דקאי למקראי שהם שאר מועדות. ולא משמע כן פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף קי״ז [ע״ב]). והתוספות [שם ד״ה למען] כתבו

הערות וציונים

142. עיין להרב תהלה לדוד (סקט״ו) מה שכתב ליישב בזה, נדפס באות הקודמת. **143.** עיין זבחים (צ:).

אוצר ההלכה

בשם מדרש, לפי שכתוב במצרים 'פרך' והוא בא"ת ב"ש 'וג"ל' כמנין ט"ל, וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מן אותם ט"ל מלאכות. ע"כ. וקשה, מה צריך לפרש בא"ת ב"ש, תיפוק ליה משום דכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת. וצ"ל דבמצרים היו עושים ישראל לפרעה ט"ל מלאכות ונרמז במלת פרך, וכשהזהירם לשבות בשבת מט"ל מלאכות היה זכר לט"ל מלאכות שעשו במצרים, וצודק לומר זכר ליציאת מצרים, מה שאין כן על מה שהזהירם על השבת כשנגאלו ממצרים אינו צודק לומר זכר ליציאת מצרים, כי אינו לזכר, וגם כמה מצוות אחרות הזהירם אז. (שו"ת בית דוד – סימן קי"ד)

שלג) שם ואחר כך קידוש. כתב הטור (ע"ב שיטה כ"ט), אפשר לומר שהשבת תחילה למקראי קדש כו'. נ"ב: לא משמע כן בפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף קי"ז ע"ב]). הרב מהר"י דוד ז"ל בספר בית דוד חאו"ח (סימן קי"ד)[144].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"ב)

שלד) שם ואחר כך קידוש. ונוסח קידוש זכר ליציאת מצרים, פירש הטור, שהוא ראש המועדים שהם זכר ליציאת מצרים. (והרמב"ם) [והרמב"ן] [עה"ת דברים ה', ט"ו] פירש, שבת ויציאת מצרים אחים וריעים הוראת אחדותו וממשלתו. ע"ש. ויש לרמז זב"ש [זה במה שאומרים] כי בנו בחרת, עיקר הבחירה בני בכורי ביציאת מצרים לקבל תורה, כפירוש רש"י פרשת שמות [כ', ב'], ושבת שקול ככל התורה, ומיד במרה נצטוה, וגם הוה מצי למימר כי אותנו בחרת וקדשת, רק שחילק לשונו, רישא עיקר בנתינת תורה לאנשים ולמדתם בניכם וקדושתם שוה.

(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ד ע"א)

שלה) שם ואחר כך קידוש. בטור (ורמב"ם) [ורמב"ן] [עה"ת דברים ה', ט"ו] טעמים רחוקים על זכרון יציאת מצרים בקדוש. תמהני, תיפוק ליה דכתיב בשבת "וזכרת כי עבד היית במצרים" [דברים ה', ט"ו]. ונראה טעמם, עיקר שבת זכר למעשה בראשית כי בו שבת וינפש, אבל שעבוד מצרים היה כל הימים, ומה ענין לשבת, אלא הא גופא טעמא דקרא כדבריהם. וגם נראה טעמא דקרא כפלים, בראשונות "ביום השביעי שבת" [שמות כ', י'], ובאחרונות "וזכרת כי עבד היית במצרים", כי משום שביתת השם דהיינו במאמרו אינו רק בתחלת היום ועכ"פ סגי בלילה, ומשום מצרים סגי ביום שלא עבדו בלילה. ורמז היטב זכור מסטרא דימינא, נקט ביום מדת לילה, ובשמור מדת נוקבא כמ"ש זוהר פנחס [דף רכ"ד ע"א] היא בשמאל, נקט מדת יום למכלל חסד בדין, ומהאי טעמא נוסח ברכת ערב ושחר כמו שאמרו ברכות דף י"א [ע"ב].

ועיין מה שכתבתי לעיל בחלק באר שבע הלכות קידוש [דף ק"ה ע"ב][145], שאמרו קידושא רבא להורות שמברכין גם מקדש השבת, ואולי אמרו כל הנוסח רק הזקנים דרך פשר בין הגירסאות אמרו בקצרה.

ובפסחים (ק"ז) [קו.], (זכור) [זוכרהו] על היין, פירשו תוספות [ד"ה זוכרהו] "זכרו כיין לבנון" [הושע י"ד, ח'] רמז יין מחזיק הזכרון, חמרא וריחנא פקחי [סנהדרין ע.], ולכך יין ישמח בתורה משמחי לב. (מאורי אור חלק בן נון – דף קנ"ד ע"א)

שלו) שם ואחר כך קידוש. כתב הטור, זכר ליציאת מצרים כו'. עיין מה שכתב הרב קול יאודה ישראל (בדף פ"ו ע"ג).

(דברי מנחם – הגה"ט סק"ז)

שלז) שם ואחר כך קידוש. בנוסח הקידוש זכרון למעשה בראשית וגו' זכר ליציאת מצרים. להודיע דשקולה יציאת מצרים כחידוש העולם, וכמו שכתב מהר"מ אלשיך פרשת בא (דף ק"ו ע"א) בטעם "מצות יאכל את שבעת הימים" [שמות י"ג, ז']. א"נ דאיתמר במדרשא [שמות רבה פרשה י"ט פסקא ז'], "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" גו' [שמות י"ג, ג'], אמר הקב"ה לך הזהר לישראל, כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית, שנאמר "זכור את יום השבת" [שם כ', ח'], כך יהיו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם, שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים". ועיין בספר קול יעקב (דף י' ע"ד).

(יפה ללב ח"ה – סק"ג)

שלח) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש וכו'. אף לדידן שאנו מקדשין מעומד נכון שלא לטעום עד שישב, וכן אני נוהג. והטעם, דאין ראוי לתלמיד חכם לאכול ולשתות מעומד, וכדרך שכתב מטה משה (סימן תק"ט) לענין הבדלה. ע"ש.

(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ד)

שלט) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש וכו'. שאלה. שמענו כי מנהג מעלתך כאשר תקדש בליל שבת מעומד, תשתה כוס הקידוש מיושב, ולא ידענו הטעם, ואם יש חיוב בזה על פי הסוד או לאו. עוד שמענו מפי רו"מ נר"ו, שדרשת ביום שבת בציבור בענין המזיגה של כוס קידוש ובהמ"ז, שטוב לעשות המזיגה ג"פ, דהיינו שיטיף המים לתוך הכוס בשלש הטפות זה אחר זה, ולא ידענו הטעם, ויורה לנו המורה לצדקה, ושכמ"ה.

תשובה. על שאלה הראשונה, דבר זה מפורש יוצא בספר פרי עץ חיים [שער י"ח סוף פי"ד] שכתב, ישב וישתה מכוס הקדוש. וגם עוד כתוב שם [בהגה] בזה"ל: מנהג מורי ז"ל לומר הקידוש דשבת ויו"ט מעומד, ואח"כ יושב וטועם מן הכוס, והיה נוהג להשאיר מעט יין בכוס הקידוש וכוס בהמ"ז, בסוד אסוך שמן להשאיר ברכה מליל שבת. עכ"ל. אבל בספר הכוונות

---

144. נדפס באות הקודמת. **145.** נדפס לקמן בסימן ער"ב אות ר"ב.

אוצר ההלכה

שסידר מהרש״ו ז״ל לא נזכר דבר זה שצריך לישב בשתיית כוס הקידוש, וגם בספר חמדת ישראל למהרש״ו ז״ל לא נזכר זה. מיהו בסידור רבינו הרש״ש ז״ל כתוב להדיא, אח״כ ישב במקומו וישתה מכוס יין הקדוש. ע״כ. נראה דרבינו הרש״ש ז״ל סמך בזה על ספר פרי עץ חיים הנזכר, ולכן גם אנכי העבד הצעיר נהגתי כן לשתותו מיושב.

ומה ששאלתם, אם יש בזה טעם ע״פ הסוד, נראה על הרוב שאין בזה טעם ע״פ הסוד, ורק מנהג זה הוא מתורת דרך ארץ של הסעודה, וכמ״ש הרב אליה רבא בסימן ק״ע (ס״ק כ״ג), בשם הרוקח (סימן שכ״ט), דרך ארץ לא יאכל אדם מעומד ולא ישתה מעומד, וראיתי שדבר זה הוא גמרא ערוכה בגיטין (דף ע׳ ע״א), שלשה דברים מזיקין גופו של אדם, ואלו הן, אכל מעומד ושתה מעומד ושמש מטתו מעומד. ע״ש. מיהו הרמב״ם ז״ל בהלכות דעות פ״ד לא זכר זה, ולא כתב שיגיע לו נזק לא באכילה ולא בשתיה מעומד, ואפשר דס״ל בזמן הזה נשתנו הטבעים מזמן חכמי המשנה והתלמוד, כאשר נמצא כזאת בדברים אחרים, ואפשר מהאי טעמא אין העולם נזהרים בזה לא ביין ולא במים, מפני שראו דהרמב״ם השמיט ענין זה בהלכות דעות. מיהו רבינו האר״י ז״ל היה מדקדק לקיים דברי חכמים, מאחר דנזכר דין זה בגמרא, ובודאי גם במים היה נזהר, וכן בכל מיני שתיה, ועל כן אני אומר, מאחר דליכא טרחא בהכי, ודאי טוב ליזהר, אחר שראינו שרבינו האר״י ז״ל היה נוהג בכך, ואולי יש לו טעם אחר נסתר בזה.

ועל שאלה השנית בענין המזיגה של יין הקידוש במים בג״פ, דבר זה כתוב בספר מעבר יבק [פכ״ח], ולא ביאר הטעם, ואנא עבדא אמרתי טעם נכון בס״ד לדבר זה, כי ידוע בסוד המזיגה שצריך לכוין המוזג את היין למתקו במים, שהוא מספר שלשה שמות י״ה במלוי ההי״ן, שעולים מספר תשעה יודי״ן דע״ב ס״ג מ״ה ב״ן, וכמפורש כוונה זו בדברי רבינו האר״י ז״ל, וגם בסידור רבינו הרש״ש ז״ל נמצא סוד הכוונה של המים שמוזג בהם היין היא בשלש פעמים יו״ד ה״ה, שעולים מספר מים, ולכן ראוי לעשות המזיגה ג״פ זה אחר זה.

והנה אע״ג שבדברי רבינו האר״י ז״ל לא נזכר למוזג ג״פ זה אחר זה, מ״מ גברא רבא אמר מילתא, הוא בעל מעבר יבק שהיה מקובל גדול, לכך ראוי לנהוג כן, ובפרט כי עלה בידינו טעם נכון בדבר זה, והשי״ת יאיר עינינו באור תורתו, אכי״ר. (שו״ת רב פעלים – ח״ב סימן מ״ה)

שמ) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.

כתב ב״י (דף קע״ו ע״ב שיטה ל״ב), ולי נראה דמקדש מעומד וכו׳. נ״ב: וכ״כ בתשובה כתיבת יד להר״ר חיים עובדיא ז״ל בשם הר״ר משה די ליאון ז״ל, והר״ר דוד בן הר״ר יהודה החסיד ז״ל, וכן מנהג פשוט בין הספרדים, אבל האשכנזים נוהגים לקדש (מעומד) [מיושב].

מה טעם אנחנו מקדשים מעומד ומבדילין מיושב, בקידוש אנו מקדשין מעומד לכבוד המלך כטעם הכלבו [סוף סימן מ״א], ובהבדלה אנו מבדילין מיושב מטעם שכתבו התוספות פרק כיצד מברכין [ברכות מג. ד״ה הואיל]. צ״ע קצת מהבדלה היאך אנו מבדילין מעומד, היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה אחר שאין אנו לא יושבין ולא מסובין. ע״כ. ובקידוש לא קשיא, דהוי מקום סעודה. מה״ר אליעזר דלימידיגו בתשובה כתיבת יד.

(כנסת הגדולה – הגב״י)

שמא) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.

כתב ב״י (שיטה ל״ב ול״ג), דמקדש מעומד וכו׳. נ״ב: ויותר טוב לישב. כל בו [סוף סימן מ״א]. ונוהגין לישב אף בשעה שאומר ויכולו, רק כשמתחילין עומדין קצת לכבוד השם, כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים [ונרמז] השם בראשי תיבות. וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת הקידוש בכוס של ברכה.

ספר המפה.

(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ג)

שמב) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.

כתב בש״ע, [ואומר] ויכולו מעומד. ובהגה, טוב לישב. נראה בהא עיקר כש״ע, כיון שדחה בב״י טעם הכלבו [סוף סימן מ״א], ולא זו בלבד אלא גם בברכת מקדש יש נוהגין לעמוד, ומסתברא הכי דראוי לעמוד בכל הברכות מלבד ברכת הנהנים כמ״ש בב״י (סימן ח׳) מהירושלמי[146]. ועיין מה שכתבתי בחלק ראשון מנחות [דף ע׳ ע״ב מדפי הספר].

(מאורי אור חלק בן נון – דף קנ״ד ע״א)

שמג) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.

כתב באשל אברהם [מבוטשאטש] הנ״ל, דמי דמבחין בעצמו דסגנון שלו מצד רגילותו לכבוד השי״ת לעמוד, שמכוין ביותר באמרו מעומד, אין קפידא עליו כלל בזה. וטוב יותר לו לעמוד בכל הקידוש כשאינו יגע ועיף על רגליו, וכ״ע מודים בזה שראוי לעשות בזה כמ״ש האריז״ל. ועיין בספר נזירות שמשון שהביא מספר עולת תמיד [עולת שבת] סוף סימן ש׳ בשם ספר המוסר [פ״ד ד״ה סוד הקידוש], שיש לעמוד בכל הקידוש של לילה. ובכוונות [פרי עץ חיים שער השבת פי״ד] כתב, שהאריז״ל אמר כל קידוש שבת ויו״ט מעומד.

ועיין באשל אברהם הנ״ל לענין נוסח הקידוש לענין התיבות, כי הוא יום וכו׳, ותיבת כי בנו בחרת, שהאריך בזה טובא. יעו״ש. ועיין בספר מנורה הטהורה [קני מנורה סקט״ו] שכתב טעם להנוהגים לדלג תיבת כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, משום דהא דאין אומרים אשר בחר בנו כמו ביו״ט, הטעם כמ״ש הב״י דהא לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה ושבת במרה נצטוו. וממילא נכון לדלג תיבות אלו גם כן.

(ארחות חיים – ספינקא – סק״ז)

הערות וציונים

146. לא נמצא בירושלמי לפנינו.

אוצר ההלכה

שדמ) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.
כל בו [סוף סימן מ"א]. ולפי מ"ש הרב ארחות חיים (תלמידו של הכלבו) שם (דף ס"ב ע"א [סדר תפלת ערב שבת] אות י"ד), יותר טוב לעמוד על רגליהם בשעת הקידוש, דאמרו ז"ל דמעלי לברכי, כלומר עייפות הברכים. כיע"ש. וע"ע שם (בדף ס"ג ע"ג [הלכות קידוש היום] אות ט') מה שכתב משם רב האי גאון. ע"ש. ודוק. (יפה ללב ח"ג – סק"ו)

שמה) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.
אמנם רבינו האר"י [פרי עץ חיים שער השבת פי"ד] והגאון מהר"ר צבי, אבי צדיק הרב מר וקציעה, שרפים עומדים היו בכל הקידוש, אף שהיו אשכנזים, כמ"ש בנדפס בח"ב דף ט"ז ע"ב [סק"ט][147], ובספר עיקרי הד"ט חאו"ח (סימן י"ג אות ל"ה). (יפה ללב ח"ג – סק"ז)

שמו) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.
כלבו [סוף סימן מ"א]. וטעמו ונימוקו עמו, שכתב הכלבו עצמו (בדף פ"א ע"ד) [סימן ע"א דף ל"ט ע"ג] וז"ל: כתב גאון ז"ל, כשמברכין ברכת לולב מעומד וכן בכל מצוה שאין בה הנאה. וכ"כ הרב דוד אבודרהם (דף י"ט סע"א) [עמ' מ"ה]. הרי דבברכת הנהנין לא בעינן מעומד, וכמו שכתב מורנו הרב פתח הדביר ז"ל בח"א לעיל (בסימן ח' אות א' דף ל' סע"ג וריש ע"ד). עש"ב. לכן זהו טעמא של הנוהגים לישב בברכת מצות קידוש, כיון שהיא מברכת הנהנין. וכן ראיתי בספר האשכול הנ"מ בח"א (סימן כ"ג דף נ"א) שכ"כ בהדיא וז"ל: מ"ש שכל הברכות מעומד, אנן חזי לן דעל ברכת המצוות שאין בהם הנאה קאמר, אבל ברכת הנהנין כאכילת מצה וסוכה וקידוש וכו', לא ראינו מימינו מי שמברך מעומד. יע"ש. ועוד, שהיא ברכת שבח, וכתב מורנו הרב פתח הדביר שם (אות ב') משם הרב פרי מגדים ז"ל בפתיחה להלכות ברכות (אות ח"י) וז"ל: ברכת המצוות בעמידה, ונהנין מיושב וכו'. וברכת שבח רשאי מיושב, לבד ברכת הלבנה מעומד וכו'. ע"ש דבריו. (יפה ללב ח"ו קמא – סק"ג)

שמז) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.
כתב בסידור שערי שמים [להשל"ה, קידוש ליל שבת] בשם ספר המוסר [פ"ד ד"ה סוד הקידוש], אותו קידוש צריך להיות בעמידה לפי שהיא קדושת כלה הידועה, ושבע ברכות של הכלה הן בעמידה בשעת קידושין, והכל עומדים לכבודה, וכל שכן לכלה העליונה. עש"ב. ומצאתי בספר פרדס לרש"י [פירוש תפלות לרבנו שלמה עמ' ש"י] וז"ל: והעם נהגו בישיבה, לפי שרובם יחידים הם [בבתיהם] ואין ראויין לעדות, דאין [עדות] פחות משנים, וכדי שלא יהא כשתי תורות אלו עומדין ואלו יושבין, נהגו כולם על שלחנם בעמידה אפילו יחיד. עכ"ל.

בתפלת יהא רעוא לא יאמר רק עד על כל ישראל עמיה ותו לא, משום שלא ישאל צרכיו בשבת. זכור לאברהם [ח"ג או"ח אות ש' דף ל"ג ע"א]. [וכן] כתב בעקרי ד"ט [או"ח סימן ה' אות ס"ה] בשם יוסף אומץ [סימן מ"ד].

מה שנוהגין לומר, להעיד על כוסי בתוך שמחתי, כשמקדש על הפת צריך לדלג שתי תיבות "על כוסי" שלא יהיה כמעיד שקר, והעולם אינם מרגישין בזה. תוספת שבת [סימן רס"ב סק"א].

מה שנוהגין לומר "ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי" [בראשית א', ל"א] והוא באמצע הפסוק, כתב בשו"ת חתם סופר (סימן י'), כיון דרוצין לומר יום הששי מפני צירוף השם, ולא נכון להתחיל יום הששי שאין בו משמעות של כלום יום הששי ויכלו, וע"כ מצרפין ויהי ערב, מה תאמר היה להם להתחיל וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, לא נכון להתחיל בליל ש"ק מפני דרשות חכמינו ז"ל [בראשית רבה פ"ט פסקא י'] טוב מאד זה המות, והשתא דאי אפשר באופן אחר שרי להפסיק, כנ"ל ליישב המנהג. וע"ש דנאמר לו דבמגן גבורים [סימן נ"א סק"ג] כתב בשם קטניתיא בנו של מחבר יכין ובועז [שו"ת ח"ב סימן ב'], דהיכא דאיכא אתנחתא או זקף קטן שפיר דמי, לפי זה אתי שפיר דמתחילין ויהי ערב, דעל תיבת טוב מאד איכא אתנחתא.

יפסיק בין ויברך אלקים ובין את יום השביעי. עמק ברכה [סימן נ"ד]. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ט)

שמח) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.
מנהגנו על פי האר"י [פרי עץ חיים שער י"ח פי"ד] לומר כל הקידוש של הלילה מעומד, ואח"כ יושב המקדש ושותה מלא לוגמיו. (נתיבי עם)

שמט) שם הגה ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב.
לענין הקידוש בליל שבת, אם הוא מעומד או מיושב, הנה בארחות חיים (הלכות הבדלה סימן כ"ד) כתב וז"ל: ונהגו להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלווים אותו בצאתו, ודרך לויה מעומד, ואף שגם הקידוש דומה כמו שיוצאים לקראת המלך, והיה לנו לעשותו מעומד מטעם זה, מכל מקום כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, צריך לישב, שאם הוא קם ויושב מחזי כחוכא ואיטלולא, ולכן כשחל יום טוב במוצאי שבת שאומרים יקנה"ז, עושים הבדלה מיושב משום הקידוש של יום טוב. ע"כ. (וכן הוא בכל בו סימן מ"א). וכ"כ רבינו נתן בן יהודה בספר המחכים (עמוד כ"ח). ע"ש. והנה מרן הבית יוסף (סימן רע"א) הביא לשון הכל בו שכתב כאמור (לגבי הקידוש), וכתב עליו, ולי נראה שהמקדש מעומד נמי כיון שסמוך לשלחן הוא שפיר מקרי במקום סעודה, שהרי לדעת הרמב"ם (פרק ו' מהלכות סוכה הלכה י"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

הערות וציונים

147. נדפס לעיל אות שי"ט.

אוצר ההלכה

שמתוך שקובעים עצמם לצאת ידי חובת ההבדלה קבעי נמי אכולה מילתא. ומ״מ טוב ונאה להבדיל מיושב. ע״ש. ובשו״ת בשמים ראש (סימן ע״ד). נשאל אודות מקום שנהגו לעמוד בקידוש בליל חג הסוכות, כמו שכתב 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 ידי חובת ברכת הנהנין, כי לא נאמר דין היסבה אלא בשתיית הרשות. ע״כ. ולכאורה מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן רע״א סעיף י׳) נראה שרק ויכולו מעומד, ואילו לשאר הקידוש מיושב. [והכי איתא בסידור התפלה להרוקח ח״ב (עמוד תצ״ח) וז״ל: ״פעם אחת שכח רבינו קלונימוס ולא אמר ויכולו בבית הכנסת, ולאחר שישב על השלחן נזכר, ועמד ואמר על הכוס ויכולו וכו׳ מעומד, עד ״לעשות״, וישב במקומו וסיים בברכת הקידוש]. והרמ״א כתב שיוכל לומר הקידוש מעומד, אך יותר טוב לישב. ובאמת שגם אנו סומכים על זה, ולכן נהגנו לעמוד בעת הקידוש של שבת ויום טוב, [וההבדלה מיושב. עיין בשו״ת יחוה דעת ח״ד סימן כ״ו]. והוא ע״פ דברי האר״י בשער הכוונות (דף ע׳ ע״ד), שצריך לומר הקידוש מעומד, (ורק השתיה צריכה להיות מיושב, כמ״ש בשו״ת רב פעלים ח״ב (סימן מ״ה)[148], ובספר יפה ללב סימן רע״א ([ח״ב] סק״ט)[149], ובספר גדולות אלישע סימן רצ״ו סק״ז). וכ״כ בספר מור וקציעה (סימן רע״א), שאחר שכתב שנראה לו דעדיף טפי לקדש מיושב, סיים, שראה למר אביו הגאון חכם צבי שהיה נוהג כהרב בית יוסף לקדש מעומד. [ומה שהקשה הרב מור וקציעה שם, שאיך אפשר לקדש מעומד, והרי הוא בא להוציא את כל בני ביתו ידי חובת קידוש, לק״מ, כמו שמבואר בתוספות ברכות (מג.), ובאור זרוע (סוף סימן ק״נ), שיובא בסמוך. ודו״ק]. וכן כתב המאמר מרדכי (סימן רע״א ס״ק י״ג), שמדברי מרן נראה דשפיר דמי לקדש מעומד. וכן כתבו בשם האר״י. וכן המנהג פשוט בינינו. עד כאן. וכ״כ בשו״ת דברי יציב (סימן קכ״ה), שגם מנהגם לקדש בליל שבת מעומד, ויסודתו בהררי קודש ע״פ האר״י ז״ל.

ועיין בשו״ת לבושי מרדכי מהדורא תניינא (חלק יורה דעה סוף סימן מ״ד), שכתב, אף על פי שחכמי הקבלה סוברים שיש לקדש מעומד, אני נוהג לומר ויכולו מעומד, ואחר כך 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. ומה שכתב שם ע״פ דברי המרדכי שמתוך שקובעים לצאת ידי חובת הבדלה וכו׳, הנה זהו תירוץ התוספות (ברכות מג.) ד״ה הואיל שהשמיטו המרדכי. עכת״ד. אמנם האור זרוע ח״ב (בסוף סימן ק״נ) כתב על פי הירושלמי, רבי יהושע בן לוי אמר מתניתין לאורחים הוא, לבעל הבית בתוך ביתו אין צריך היסבה שכל בני הבית נגררים אחרי בעה״ב, ואף על פי שרבי חייא חולק ואומר שמשנתינו גם לבעל הבית בתוך ביתו, מ״מ מסתבר טעמיה דרבי יהושע בן לוי. ע״ש. אולם מרן הבית יוסף (ס״ס קס״ז) כתב וז״ל: והאידנא 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. והרב מאמר מרדכי (סימן רצ״ו סק״ד), הביא מה שכתב העולת שבת שם בשם המהרי״ל (סימן ח׳), שקביעתינו בעמידה כמו בישיבה לדידהו, והעיר על זה המאמ״ר, שלא מצינו סברא זו בפוסקים אלא דישיבה לדידן כהיסבה לדידהו וכו׳. ע״ש. ויותר היה לו להעיר ממ״ש מרן הב״י (סימן קס״ז) הנ״ל. אכן ראיתי בשו״ת מהרי״ל (סימן קכ״ד) שנשאל, שהיאך 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 קנ״ז) שכתב, שכיון שקובעים עצמם לצאת ידי חובת הבדלה קובעים גם לברכת בורא פרי הגפן. ע״כ. וכ״כ עוד מהרי״ל (סימן ק״נ אות ז׳). [וכן הוא בתוספות (ברכות מג.)]. ואפשר שגם מ״ש מהרי״ל (בסימן ח׳) כוונתו, דמגו דמהני קביעות לברכת ההבדלה בישיבה, כך מהניא קביעות זו גם בעמידה. וצ״ע. שו״ר מ״ש הרב פתח הדביר (סימן רצ״ו סק״ה). ע״ש. ועיין בספר מטה אפרים (סימן תרכ״ה, באלף למטה אות ע״ד), ובשו״ת אגרות משה חלק ה׳ (סימן ט״ז אות ה׳), ובשו״ת שמש ומגן ח״א (סימן ס״ג) ד״ה אמר. ואין להאריך יותר.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הערה ו׳)

שנ) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. כתב הטור (ע״ב שיטה כ״ד), ויאמר ויכלו וכו׳. נ״ב: נוהגין לומר יום הששי ויכלו השמים וכו׳. והטעם מפני שראשי תיבות של יום הששי ויכלו השמים רמז להויה, ועוד להשלים ע״ב תיבות, שבקידוש ל״ה תיבות, וביכלו ל״ה תיבות, הרי ע׳, ושתי תיבות של יום הששי הרי ע״ב. ומי שאינו אומר יום הששי, יחשוב שמור וזכור כדעת התיקונים [תיקוני זוהר תיקונא שתיתא דף כ״ד ע״א], או שיחשוב בשתי פעמים שאומר ברוך אתה ה׳, שה׳ יתברך חתם השבעים שמו כשמו כדברי הרב משה ליאון ואז׳, או שיאמר סברי מורי וכדברי הר״י ריקאנאטי והר״ר יוסף אכשרגא. ובסדורים כתוב כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, ומי שירצה לומר כהלכתו קדוש, לא יאמר כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים. הר״ר ר׳ חיים עובדיה בתשובה כתיבת יד. ונ״ל עוד טעם אחר מה שנוהגין לומר יום הששי ויכלו, הוא לומר שלבסוף הששי כלו מעשה שמים וארץ ולא נגע ביום השביעי וכדאמרינן במדרש [בראשית רבה פ״י פסקא ט׳]. (כנסת הגדולה – הגה״ט)

הערות וציונים

148. נדפס לעיל אות של״ט. **149.** נדפס לעיל אות שי״ט.

אוצר ההלכה

שנא) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. כתב (הטור) [המג"א] (סימן רע"א [סקכ"ב]) בענין נוסח הקידוש דליל שבת שאמרו בזוהר ויקהל (ע' שע"ב) [דף ר"ז ע"ב] שהוא ל"ה תיבות כמו פרשת ויכלו שהוא ל"ה תיבות, כמו שכתב בספר יששכר. הנה בנסחאות שלנו יש מ"ה תיבות ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו ורצה בנו, ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו, זכרון למעשה בראשית, כי הוא יום תחלה למקראי קדש, זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו, ברוך אתה ה' מקדש השבת. ולפי הזוהר צריך להסיר עשר תיבות. ובספר נגיד ומצוה [עמ' קכ"ד] מסיר תיבות "כי הוא יום", ותיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים", וגריס הכי: זכר למעשה בראשית תחלה למקראי קדש כו' זכר ליציאת מצרים ושבת קדשך כו', ובזה הוו ל"ה תיבות. גם הרב כנסת הגדולה [הגה"ט][150] כתב, דמי שירצה לומר קידוש כהלכתו, לא יאמר כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים. אבל מצאתי לרש"י ז"ל שהיה גורס כי הוא יום, בפ"ק דכתובות (דף ז' ע"ב [ד"ה מידי דהוה]) ז"ל: מידי דהוה אקידושא, כיון דבלשון קדושה היא (הקידוש היום חתמנו בהכי התם) [כקידוש היום חתמינן כי התם] דבההיא חתמינן משום דיש בה הפסק, כגון כי הוא יום תחלה למקראי קדש. ע"כ. וכ"כ בברכות דף מ"ו ע"א [ד"ה כדתניא]. (שו"ת בית דוד – סימן ק"ט)

שנב) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. כתב במג"א (סקכ"ב), וגם י"ל שהזוהר וכו'. בזוהר ויקהל (דף ר"ז ע"ב) איתא בהדיא ויכולו ל"ה תיבות, בא"י אמ"ה וכו' ורצה בנו וכו' ל"ה תיבות. ע"ש. (חמד משה – סק"ה)

שנג) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. והא דלא מקדשין בשבת כמו ביום טוב "אשר בחר בנו מכל עם", כתב הרב ב"י הטעם משום דשבת במרה נצטווה ועדיין לא בחר בנו בכל ענין. (בגדי ישע)

שנד) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. נוסח קידוש שנהגו אנשי אמת שיש בו ל"ה תיבות ידוע. וראיתי להרמ"ע בכ"י יצא לטעון דבנוסח הנזכר יש באהבה וברצון שני פעמים, ועוד דרצון כבר נאמר באומרו ורצה בנו, ועוד שלא נזכר בחירת ישראל, והיא מוכרחת אצל השבת יותר מכל המצוות להשלמת השתוף של שלשה מעידין זה על זה, ולכן שפר קדמיה נוסח זה: אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו ושבת קדשו באהבה הנחילנו, זכרון למעשה בראשית, תחלה למקראי קדש, זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ושבת קדשך הנחלתנו, ברוך וכו'. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק"ב)

שנה) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. במג"א (סקכ"ב) כי מתחילין כו'. פירוש, אי אמרינן שהוא ע"ב תיבות או ע' תיבות בקידוש אין מחשבין ברכת בורא פרי הגפן, רק ויכולו וברכת (אחר) [אשר] קדשנו במצותיו, וגם מדלגין בתוך הברכה הנך תיבות כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, וגם מדלגין כי הוא יום, ואז המספר מכוון. והמג"א מסיק שאין לשנות שום מנהג, וגם י"ל שהזוהר [הקדמת הזוהר דף ה' ע"ב] קאמר על קידוש של תפלה, פירוש דבתפלה אומר ויכולו שהוא ל"ה תיבות, וגם אלהינו ואלהי אבותינו שהוא ג"כ ל"ה תיבות, ואז המספר מכוון ע' תיבות. (שמן המאור)

שנו) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. נ"ב: עיין בהרד"א בסדר תפלות של שבת (דף ל"ג ע"א), ובהרמב"ם (פרק כ"ט מהלכות שבת ה"ל), כתב בנוסח הקידוש יש כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, וכן הוא בסדורים שלנו. מיהו בכנה"ג[151] הביא משם חכם מהר"ח עובדיה שלא לאומרו, וכן הוא מנהגנו. (רב דגן – סק"ג)

שנז) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. מה שכתב המג"א (סקכ"ב), ויש מתחילין (הקידוש) ויכולו השמים וחושבין זכור ושמור בשנים על פי מה שכתוב בזהר וכו'. נראה הטעם דבזהר (בראשית מ"ז ע"א, ומ"ח ע"ב) כתוב סוד אחד מה"א דיום הששי, ומזכור ושמור דכלא חדא מדכרא ונוקבא. ע"ש. וכל זה נאה ללמוד אבל לא לעשות, לכן נשמט כל זה בב"י. ונראה דמטעם זה נקרא שבת פעמים בלשון זכר כמו "שומר שבת מחללו" [ישעיה נ"ו, ו'], ופעמים בלשון נקבה כמו "מחלליה מות יומת" [שמות ל"א, י"ד], כמו שהעירו על זה תוספות (כתובות דף ה' רע"א) אמאמרם גזירה שמא ישחוט בו בן עוף. ע"ש. ועיין ט"ז לקמן (סס"י רצ"ב [סק"ב]). (בן יוחאי – מענה קל"ב)

שנח) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. הנה בנוסח הקידוש של ליל שבת קדש, ידוע כי בהרמב"ם ז"ל [פכ"ט מהלכות שבת ה"ב] ובכל המחזורים כתוב כי בנו בחרת וכו', והמקובלים השמיטום ע"פ הזוהר הקדוש [ויקהל דף ר"ז ע"ב] והתיקונים, כי בויכולו ל"ה תיבות ובקידוש ל"ה תיבות, הרי ע'. ומוסיפים בתחילה יום הששי, הרי ע"ב כנגד ע"ב שמותיו יתברך, וכן נהגו רוב העולם. האמנם מיום שעמדתי על דעתי קשיא לי בזה, דלפי זה לא אתי שפיר כלל לומר ושבת קדשו באהבה וברצון (הנחלתנו זכר) [הנחילנו, זכרון למעשה בראשית] וכו', ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו, בכפל לשון סמוך ונראה. בשלמא לפי נוסח הראשונים לא יקשה כל כך, כי בתחילה אנו משבחים לו יתברך בלשון נסתר, אשר קדשנו וכו' ושבת קדשו וכו' זכרון וכו', ואח"כ סמוך לחתימה מעין חתימה אומרים בלשון נוכח, כי בנו בחרת וכו' ושבת קדשך וכו', דהאי ושבת קדשך קאי אֵל כי בנו בחרת כההוא דלעיל ושבת קדשו דקאי אל אשר קדשנו במצותיו. וכך הוא סגנון קידוש יו"ט, אשר בחר בנו וכו' כי בנו בחרת וכו' ומועדי וכו'. אבל בלא כי בנו בחרת, האי ושבת קדשך הוא שפת

---

150. נדפס באות הקודמת. **151.** נדפס לעיל אות ש"נ.

אוצר ההלכה

יתר לא יכולתי להולמו כלל. ואי לא מסתפינא, אמינא דמה שאמרו בתיקונים שיש בקידוש ל״ה תיבות, היינו חוץ מהחתימה בא״י מקדש השבת, גם שדוחק לומר כן. והן היום ראיתי להרב ברכי יוסף ז״ל בשיוריו [סק״ב][152] שהביא נוסח הקידוש בשם הרמ״ע ויש בו כי בנו בחרת וכו׳, ואין בו ל״ה תיבות. ע״ש. וכתב שם שהכריח הרמ״ע לשנות הנוסח משום שהוזכר בו באהבה וברצון שתי פעמים (וזה קרוב קצת לקושייתנו), ועוד דרצון כבר נאמר באומרו ורצה בנו. ועוד שלא נזכר בו בחירת ישראל וכו׳. ע״ש. וקושיא שניה אינה קושיא, דורצה בנו הוא לעיקר שרצה השי״ת בישראל, אבל וברצון הוא שברצונו הנחילם את השבת. ודו״ק. ועם כל זה לא מלאני לבי לומר הקידוש אלא לפי מה שאנו ורוב העולם נוהגים בו, שלא לשנות ממטבע שטבעו חכמים הנהוג בפי רוב העולם. וצ״ע. והיה זה למזכרת[153].

טעם שמצות זכור דוקא על היין, לפי שהיין משמח לבב אנוש ומשכיח כל דאגה וצער, ומזה הטעם עצמו תיקנו שצריך המברך מלא לוגמיו לפי שהוא שיעור שתיה. ודו״ק (המגיה).

מה שמקדימים סברי מרנן לברכת בורא פרי הגפן, עיין להרד״א ז״ל [ענין קידוש ליל שבת ובהכנ״ס] **והכלבו** [סימן כ״ה]. **ולפי** הפשט, הוא כנוטל מהם רשות לברך הוא להם ולשתות תחילה ולכוין דעתם לברכתו, והם עונים לחיי שפירושו הן בלשון תלמוד (ערבי פסחים)[154].

נוסח הברכה ע״פ הדקדוק צ״ל הגימ״ל דהגפן קמוצה כמו שכתבתי לעיל סימן ר״ב. ועיין בפירוש ההגדה [בספר ערבי פסחים] כל הדינים השייכים לקידוש. (נוכח השולחן)

שנט) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. בנוסח הקידוש. עיין מה שכתבתי בסה״ק חקקי לב ח״א (חאו״ח סימן י״ב). יעש״ב בס״ד. ועיין בתשובות חינוך בית יאודה (סימן ח׳). יע״ש.

בנוסח הקידוש. כתבתי שם בסה״ק חקקי לב ח״א, כי עיקר הנוסחא לומר כי בנו בחרת ויש ל״ד[155] תיבות בדקדוק, דהיינו, ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו, ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו, זכרון למעשה בראשית, תחילה למקראי קדש, זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ושבת קדשך הנחלתנו ברוך אתה ה׳ מקדש השבת. כמו שיע״ש בס״ד. ועתה ראיתי בספר נזר הקדש בפירושו לבראשית רבה (פרשה י״א סימן ח׳ דף ח״ן ע״ב), שאחר שכתב בנוסח הקידוש כי בנו בחרת, כתב וז״ל: ובקצת גירסאות לא גרסי בנוסח הקידוש כי בנו בחרת וכו׳ כדי להיות מכוון ל״ה תיבות וכו׳. יע״ש. וכבר סידרתי שיהיה הנוסח ל״ה תיבות עם תיבות כי בנו בחרת.

והנה בעתה ראיתי בסידורים תפלת החודש בליוורנו יע״א בדפוס המשובח של הרב כמוהר״ר **אלידו ן׳ אמוזג** נר״ו, כי הדפיס נוסח כי בנו בחרת כאשר כתבתי בעניותי ואפריין נמטייה. (רוח חיים – סק״ב – ג׳)

שם) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. כתב מג״א (סקכ״ב) וז״ל: כי מתחילין יום הששי ועוד להשלים ע״ב תיבות שבקידוש, ולפ״ז אין לומר כי בנו בחרת ואותנו קדשת וכו׳. ע״כ. דבריו אלה הן הם דבריו של גדול, האור המופלא רבינו האר״י ז״ל בספר הכוונות כת״י הנקרא תוצאות חיים שסידר רבינו מוהרח״ו ז״ל בסדר ליל שבת (דף רל״ג ע״א)[156] שכתב וז״ל: וזה סדר הקידוש, תחילה תאמר יום הששי ויכולו וכו׳, ואח״ך תאמר נוסח הקידוש הזה, ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו ורצה בנו, ושבת קודשו באהבה וברצון הנחילנו, זכרון למעשה בראשית תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו ברוך אתה ה׳ מקדש השבת. ובספר הזוהר בפרשת בראשית [דף ה׳ ע״ב] נתבאר בפירוש כי יש שבעים תיבין בסדר ויכולו ובסדר הקידוש, ל״ה תיבין בויכולו ול״ה תיבין בקידוש, ולכן אותן הנוהגים לומר אחר תיבות זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך וכו׳, הם טועים טעות גמורה כי הם מוסיפים בחשבון התיבות, ואין לומר סדר גירסא זו אלא בקידוש של יו״ט בלבד, והטועים העתיקוהו משם בסדר הקידוש של

הערות וציונים

152. נדפס לעיל אות שנ״ד. **153.** א״ה: ועיין בכף החיים להרב חיים פלאג׳י (סימן ל״ו אות ח״י) בשם מר אביו זצ״ל בשו״ת חקקי לב ח״א (או״ח סימן י״א), דגריס באהבה הנחילנו, ולא גריס וברצון, ובסיפא גריס כי בנו בחרת ושבת קדשך הנחלתנו. ע״ש. והוא ממש נוסח הרמ״ע המובא בשיורי ברכה (סק״ב). (ועיין בספר רוח חיים כאן ובספר יבורך גבר מערכת השי״ן אות כ׳). ונראה שהוא מכח קושיית הרב המחבר זצ״ל, ולכן הוסיף ג׳ תיבות וגרע במקומן ג׳ תיבות. ושו״ר שכן הוא במקומו בשו״ת חקקי לב שם, והסכים לו מר בריה ז״ל בסימן י״ב. עש״ב. וע״ע בספר ערבי פסחים להמ״ח זצ״ל בסוף הקידוש הקצר (הנד״מ עמוד ה׳). ע״ש. ואחר זמן ראיתי בהגדה של פסח שיש בה קטעים מספר סדר היום וז״ל: ויקדש מעומד וכו׳ ויסיים בה כי בנו בחרת ואותנו קדשת, ואע״פ שיש נוהגים בשבת שלא לאמרו מפני חשבון המלות, ברגלים הכל מודים שיאמר אותם, שהוא מענין הברכה עצמה. ע״כ. נראה שבזמנו (בימי מרן הב״י) היו רוב העולם אומרים גם בשבת כי בנו בחרת וכו׳. ושוב ראיתי בבטאון כפר חב״ד גליון ז׳ בטבת התש״ס (עמוד 66-65) שאדמו״ר הזקן (בעל התניא) קבע לומר בנוסח קידוש ליל שבת כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים. ונשאל מהרה״ק ר׳ לוי יצחק מברדיטשוב על כך. וכתב שאדמו״ר הזקן נקט כנוסח הרמב״ם שכל דבריו הם דברי קבלה שקיבל מהגאונים. ולענין ע׳ תיבות י״ל שתיבות ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו אינן מן המנין, כי אינן אלא מפני שצריך לסיים מעין הפתיחה סמוך לחתימה. וגם שתי תיבות הוי״ה אינן מן המנין, כי הם תרין סהדין. וד״ל. וא״כ אין בקידוש רק ע׳ תיבות. עכת״ד בשם קובץ כ״י. ועיין בב״י (סימן רע״א) בשם הרב ארחות חיים טעם שא״א בקידוש אשר בחר בנו, לפי ששבת ניתנה במרה. ע״ש. ולא זכר מנוסח הרמב״ם כי בנו בחרת וכו׳. וצע״ק. **נאמ״ן ס״ט**. **154.** וכן מנהג התימנים לענות ״לחיי״ בלשון ארמית, דוגמת סברי מרנן. ועיין למור״ם בהגה (ס״ס קע״ד) ובברכ״י שם (סק״ג). **נאמ״ן ס״ט**. **155.** הבא למנין ימצא ל״ו תיבות, ובחקקי לב כתב שהמנין הוא ל״ה, ותיבת ״וברצון״ לא מופיעה בנוסח שכתב שם. 156. לשון זו נמצאת ג״כ בשער הכוונות דף ע״א ע״ב.

אוצר ההלכה

שבת. ע״כ. הרי כדברי הרב מג״א ז״ל דאין להוסיף כי בנו בחרת דמוסיפין על החשבון, וזה תימה עליו, דתמיד מחבב ומביא דברי רבינו האר״י ז״ל שבכתבים, וכאן כתב זה מסברא דנפשיה.

וראיתי בביאורי הגאון מוהר״ר אליהו ז״ל (אות כ״ה) שכתב וז״ל: ועיין מג״א (ס״ק כ״ב), וברמב״ם (פכ״ט מהלכות שבת ה״ב) ליתא להני ג׳ תיבות כי הוא יום, וכן עיקר שמיותרים הם, אבל כי בנו בחרת אין לדלג, וכן הוא ברמב״ם שם. ועיין רא״ש (פ״ד דראש השנה סימן ג׳), אבל לענין תוספת [וכו׳]. ע״כ. וכוונתו בציון דברי הרא״ש ברורה, דהגם שע״י שאנו מוסיפין כי בנו בחרת אייתר לן בנוסח טפי מל״ה תיבות, אין קפידא, כמו שכתב שם הרא״ש ז״ל דיכולין להוסיף על הדבר המכוון, דכל שאינו פוחת אינו מזיק, ואין התוספת מבטל המכוון. ועינא דחזי דהן אמת דדברי הרא״ש ז״ל הללו פסקם מור״ם ז״ל לעיל (סימן סג״ר ס״א), דיש מכוונים לעשות שתי פתילות כנגד זכור ושמור, ופסקו מרן ז״ל שם, והגיה מור״ם ז״ל דיכולין להוסיף על דבר המכוון ובלבד שלא יפחות. מכל מקום אין זה מוסכם, דהרב ארחות חיים [הלכות מאה ברכות סימן ל״ב] והכלבו ז״ל [סימן ד׳ דף ב׳ ע״א] נראה דסבירא להו דיש להקפיד שלא להוסיף על המספר המכוון, וכ״ן מסוגית ברכות (דף כ״ח ע״ב), והכי ס״ל להריטב״א בחדושי שבועות [טו: ד״ה יושב] ולהרד״א ז״ל בתחילת ספרו [עמ׳ ל״א], כמו שהארכתי בזה אני הדל לעיל (סימן רס״ג אות א׳)[157] בס״ד, ושם הבאתי דהרא״ש ז״ל גופיה בתשובה (כלל ד׳ סימן ך׳), והביא דבריו רבינו הטור ז״ל לעיל סימן יק״ח, כתב בהיפך, דקפידא איכא שלא להוסיף על המספר המכוון. וע״ש מה שהעליתי מן הישוב לזה בשני פנים. וא״כ קשה מה זו סמיכה שסמך הגאון ז״ל על דברי הרא״ש דמסכת ראש השנה להוסיף על המכוון ולומר כי בנו בחרת כאילו הוא דבר מוסכם. ואי משום דהרמב״ם ז״ל גריס ליה, קשה אטו כל נוסחי ברכות ותפלות שסידר הרמב״ם ז״ל בספרו נהגינן אנן בהו השתא בלי תוספת ומגרעת ובלי שינוי ותמורה, פוק דוק ותשכח כמה וכמה שינויים איכא בינו לבין הנוסח השגור בפי העולם עכשיו, ויהיה זה כאחד מהם. ומה גם דמארי דהאי סברא הוא הרב האר״י ז״ל כתב להדיא שהם טועים שמוסיפין בחשבון התיבות, שמע מינה דסבירא ליה כאינך רבוותא ז״ל דיש להקפיד שלא להוסיף על מספר המכוון, ולשיטתיה אזיל כמו שכתב בספר הכוונות הנזכר (דף קע״ט ע״א בדרוש ה׳ מענין הלילה), שיאמר יושב בסתר עד כי אתה ה׳ מחסי, ויש בהם שיתין תיבין. ע״ש. הרי שעשה פסקא באמצע פסוק כדי לשמור המספר המכוון, והבאתי דבריו אני עני בסה״ק פתח הדביר ח״ב (סימן רל״ט דף קב״ל ע״א). ע״ש. ובפרט דעל לשון הרב מג״א ז״ל שלפנינו כבר נתעורר הרב מחצית השקל ז״ל מדברי הרא״ש דמסכת ראש השנה הנזכרים, ויישב דאפילו לדידיה כל היכא דאפשר לכוין המספר עדיף טפי. ע״ש.

באופן דאין הכרע מדברי הגאון ז״ל לסתור דברי הרב האר״י והמג״א ז״ל.

אלא שאם מה שאנו משמיטים כי בנו בחרת אינו אלא כדי לשמור המספר שלא יהיה טפי מל״ה תיבות, אכתי סמא בדידן להשמיט תיבות אחרות ולהכניס במקומן כי בנו בחרת כגירסת הרמב״ם ז״ל, וליזהר על ל״ה תיבות וכדעביד הגאון הרמ״ע ז״ל, הביא דבריו ה״ה ברכ״י ז״ל בקונטרס שיורי ברכה סימן זה (אות ב׳)[158] שכתב וז״ל: נוסח הקידוש שנהגו לומר אנשי אמת שיש בו ל״ה תיבות ידוע. וראיתי להרמ״ע ז״ל כי יצא לטעון דבנוסח הקידוש יש באהבה וברצון שני פעמים, ועוד דרצון כבר נאמר ורצה בנו, ועוד שלא נזכר בחירת ישראל והיא מוכרחת אצל השבת יותר מכל המצוות ולהשלמת השיתוף אשר שלשה מעידים זה על זה, ולכן שפר קדמיה נוסח אשר קידשנו במצותיו ורצה בנו, ושבת קודשו באהבה הנחילנו זכרון למעשה בראשית תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ושבת קדשך הנחלתנו ברוך אתה ה׳ מקדש השבת. עכ״ל. הרי דעביד כדין וכדין להשלים ל״ה תיבות, ולהכניס כי בנו בחרת. ברם חזינא כי לא מצד שמירת המספר לבד הוא דיש להשמיט כי בנו בחרת כדמשמע מדברי הרב מג״א ז״ל, אלא דגם מצד הענין יש להשמיטו, וכמו שכתב מרן ז״ל בב״י משם ארחות חיים[159], הביא דבריו הרב ט״ז ז״ל כאן (סק״ג), דמה שלא תיקנו בקידוש שבת אשר בחר בנו כנוסח דקידוש יו״ט, לפי ששבת ניתנה במרה ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה. ע״ש. א״כ נראה דמטעם זה יש להשמיט גם כי בנו בחרת, וכמו שהושמט הבחירה מהפתיחה מטעם זה, דבמרה עדיין לא בחר בנו, דמאי שנא הא מהא. ולא תקשי דרבינו האר״י ז״ל לא נתן טעם להשמטתו אלא כי הם מוסיפין בחשבון התיבות, דמשמע דאי לאו הכי אין קפידא באמירתו, הא לא קשיא, דרבנו האר״י ז״ל גופיה בשער הכוונות ([פרי עץ חיים] שער י״ח פרק ט״ו דשבת) כתב, דהאומר כי בנו בחרת טועה דלא שייך בשבת כי אם ביו״ט. ע״ש. הא הכא דלא יהיב טעמא מפני המספר, אלא דמצד עצמו אין לו שייכות בשבת כי אם בי״ט, ועל כרחך טעמא הוי דבחירה לא שייך בנתינת השבת שהיה במרה דעדיין לא בחר בנו לגמרי כנזכר. ואולי דזה גם כן פירוש דבריו הנזכרים, שאחר שכתב דטועים כי הם מוסיפין, כתב עוד, ואין לומר סדר גירסא זו אלא בקידוש של יו״ט בלבד וכו׳, דלכאורה נראה אריכות ללא צורך, דמה לנו למצוא מקום לטעותם. אכן לפום מאי דאמרן ניחא, דבהני מילי אשמועינן דלשון בחירה לא שייך אלא בקידוש דיו״ט שנצטוינו אחר מתן תורה, לא דשבת דנצטוינו במרה, והיינו הטעם האחר, וכוונתו לשלול אמירת כי בנו בחרת לגמרי אפילו לא יוסיף על ל״ה תיבות, משום דאעיקרא אין שייכות לזה בקידוש שבת כמדובר.

הערות וציונים

157. נדפס לעיל בסימן רס״ג אות מ״ט. **158.** נדפס לעיל אות שנ״ד. **159.** לא נמצא במהדורות שלפנינו, ובמהדורת מכון ירושלים נמצא בהלכות קידוש היום סימן ה׳, ונמצא כמו כן באבודרהם עמ׳ ק״נ.

אוצר ההלכה

כי מזה יש להרגיש על הרמ״ע ז״ל, דקמתמה על נוסח קידוש שלנו שלא הוזכר בו בחירת ישראל, והיא מוכרחת אצל השבת, ולא ידעתי איך היא מוכרחת, אדרבא לפי האמור נהפוך הוא, דבכונה מכוונת שינו נוסח הפתיחה דשבת מיו״ט שלא להתחיל אשר בחר בנו, מטעם דבחירת ישראל לא שייכא אצל השבת כנזכר. ונראה דהוא הדין לסמוך לפתיחה שלא לומר כי בנו בחרת מהאי טעמא וכדחזינן דברי הרב האר״י ז״ל הנזכר בשער הכונות, דקאי בכי בנו בחרת ואמר דטועה הוא, משום דלא שייך בשבת כי אם ביו״ט, ומהתימה על ה״ה חיד״א ז״ל דאייתי דבריו ושתיק ליה, ולא תמה עליו מדברי הארחות חיים והב״י ז״ל הנזכרים. וכן קשה ע״ד הגר״א ז״ל הנזכר שחלק על הרב מג״א ז״ל, וגריס כי בנו בחרת מכח דברי הרא״ש דראש השנה הנזכרים, דאין להקפיד על התוספת, וקשה דמצד הענין דבחירה גופה יש להשמיטו בשבת.

וישו״ר דעל מבוכה זו כבר ישב עט״ר מורינו הרב חיים ומלך נר״ו בספרו הבהיר חקקי לב או״ח, שבסימן י״א העתיק תשובה שלימא מאת מעלת הרב מר אביו סבא קדישא יעקב שלימה ז״ל, דאייתי משם הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״ב] ורב עמרם גאון [סדר רב עמרם גאון ח״ב סימן י״ב] ומהרי״ו[160] ז״ל שסידרו בנוסח קידוש שבת כי בנו בחרת, והקשה לפי טעם הארחות חיים במה שאין פותחין באשר בחר בנו לא שייך גם כי בנו בחרת, דמאי שנא סיפא מרישא, ועל הכל דהרד״א ז״ל [עמ׳ ק״נ] דנתן טעם דנצטוינו במרה ולכן אין אומרים אשר בחר בנו, הוא עצמו מייתי בנוסח ההוא כי בנו בחרת, והאריך בכמה תמיהות מקראי טובא על דברי הפוסקים, והביא דברי הגאון הרמ״ע ז״ל ונוסח הקידוש שסידר וישרו בעיניו, ובסוף התשובה מסיק כדברי הראשונים והרמ״ע ז״ל לומר כי בנו בחרת. ע״ש. ומר בריה עט״ר מוה״ר נר״ו שם בסימן י״ב עמד גם הוא בזה באורך. ועל מה שהקשה הרב מר אביו ז״ל לגורסים כי בנו בחרת ומשמיטים הבחירה מהפתיחה מטעם הארחות חיים כנזכר דקשה ממה נפשך, לזה העלה מן הישוב דהגם דבתחילה לא שייך אשר בחר בנו דשבת ניתנה במרה ועדיין לא בחר בנו, מכל מקום כאן לבסוף שכבר הזכרנו שם תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, ומקראי קודש הם מועדי ה׳ שניתנו במתן תורה אז שייך שפיר לומר כי בנו בחרת, על דרך שאמרו בבבא בתרא (דף קכ״א ע״א) רבי יוסי הגלילי אומר מועדי ה׳ צריכין קידוש בית דין, שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין וכו׳, דקדושת שבת אינה תלויה בידינו, שהוא מקודש מששת ימי בראשית, ולכן בקידוש יו״ט אנו אומרים אשר בחר בנו, דקידוש המועדות אפילו שוגגין, מה דלא שייך זה בשבת, ולכן בקידוש שבת שינו הפתיחה, אבל בסוף הקידוש שכבר הזכרנו תחילה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים יאות לנו לומר כי בנו בחרת, שבחר בנו הקב״ה במתן תורה לצוות אותנו על המועדות ובחר בנו לקבוע אותם. והגם דראה בספר הכוונות (שער י״ח שער השבת) דהאומר כי בנו בחרת טועה, דלא שייך בשבת אלא ביו״ט, ומ״ש בגליון הקדמת הזוה״ק (דף ה׳ ע״א) כנזכר, וכן כתב בספר תורת אמת דוד הקטן פירוש הזוה״ק [דף ד׳ ע״ב], עם כל זה כתב מני״ר נר״ו דכבר נתבאר דאין כאן טעות, דיתכן לומר ג׳ תיבות אלו כי בנו בחרת ולכוין המספר בתיבות שיהיו ל״ה תיבות כדברי הרמ״ע ז״ל. והכי אסיק הלכה למעשה, דעיקר נוסח הקידוש כדברי הרמ״ע, כיון דמצינו דלדעת רב עמרם גאון והרמב״ם ומהרי״ו והרב מטה משה והרד״א והרב מהר״א ירושלמי ודעימיה ז״ל סבירא להו דהגם דאין לומר בפתיחה אשר בחר בנו מסכימים לומר כי בנו בחרת. ואף להזוה״ק והתיקונים דהצריכו ל״ה תיבות בנוסח הקידוש הרי בנוסח הרמ״ע ז״ל משלים ל״ה תיבות עם כי בנו בחרת, וכיון דהזוה״ק והתיקונים והמקובלים מסכימים לדעת הרבנים קמאי ובתראי הנזכרים כותייהו נקיטינן. והביא נוסח הקידוש בכתב אשורית ל״ה תיבות עם כי בנו בחרת. עש״ב. והכי מייתי לה בספר כף החיים (סימן ל״ו אות י״ח) להורות נתן לרבים סדר הנוסח הנזכר. ע״ש.

ואני הדל ס״ט בהורמנותיה דמר נר״ו אחהמ״ר אין בידינו לחייב שום אדם לשנות הנוסח ממה שנהג ושמע מאבותינו ורבותינו בחלוף חסיר ויתיר, וכמו שכתב הרב מג״א ז״ל סוף סעיף זה על נוסחי הקידוש, וז״ל: ולי נראה שאין לשנות שום מנהג, דלכל מנהג יש טעם ויסוד. דוק ותשכח. גם הרב אליה רבה ז״ל (סק״ך) נמשך אחריו וכתב, עיין בתקוני שבת נוסחאות בקידוש, וקצרתי כיון שהרב מג״א ז״ל כתב שאין לשנות שום מנהג וכו׳. ע״ש. הנה כי כן הנח להם לישראל המשמיטים כי בנו בחרת ומשלימין ל״ה תיבות לפי הנוסח שסידר רבינו האר״י ז״ל ואחריו כל ישרי לב המיישרים אורחותם על פי דרכו דרך הקודש, דאיכא תרי טעמי להשמיט כי בנו בחרת, הן לכוין המספר והן דאעיקרא לא שייך בחירה בשבת, ושני טעמים הללו כתבם רבינו האר״י ז״ל כמדובר. וא״כ הגם דהרמ״ע ז״ל כיוון המספר ל״ה תיבות עם כי בנו בחרת ופלט ליה מחדא, אכתי פש גבן אידך טעמא דבחירה בקידוש שבת הוי שלא מעניינו.

והישוב שישב מני״ר נר״ו דשייך כי בנו בחרת לבסוף, יען הוזכר מקודם תחילה למקראי קדש כנזכר, מסתיין לקבלו כדי ליישב דעת המשמיטים הבחירה מתחילת הנוסח ואומרים לבסוף כי בנו בחרת, וכן לנוהגין כמותן נסבול תירוץ זה לפי חומר הנושא, אבל לסמוך על תירוץ זה לכתחילה ולהורות לרבים שישנו המנהג שנהגו המה ואבותיהם ולקדש עכשיו בנוסח משונה, הא ודאי צריכא רבה, דמלבד דנוסח זה הוא מיוסד בפי כל העולם, ורבים הנכבדים הנהיגו וסידרו לומר כן, ועל הכל דרבינו האר״י ז״ל קרא למשנה טועה, היכי ניקום

הערות וציונים

160. בפתח הדביר מהדורת מכון הכתר כתבו בהערות קרית ספר (אות י״ב), שאמנם כן מובא בחקקי לב שם, אך הוא ט״ס וצ״ל במהרי״ל ריש הלכות שבת (עמ׳ ר״ב).

אוצר ההלכה

ונעביד דלא כוותיה. ואי משום מה שכתב מני״ר נר״ו דאין כאן טעות דיתכן לכוין המספר עם כי בנו בחרת, התינח אם לא היה מקפיד הרב האר״י ז״ל כי אם על כיוון המספר לבד, אבל מאחר דמני״ר נר״ו מייתי אידך לישנא דרבינו האר״י ז״ל דמאי דקרי טועה לגורס כי בנו בחרת היינו משום דלא שייך לשבת, הרי לדידיה אכתי יש כאן טעות. ופירושא דמני״ר דשייכות כי בנו בחרת על מקראי קודש שהזכיר ברישא, עין רואה דפירוש זה לא ימלט מהדוחק, דכיון דעיקר הברכה נתקנה לכבוד ומעלת השבת, ולגבי שבת עצמו לא שייך בחירה, אי מטעם הרב ארחות חיים דבמרה איפקוד ואי מטעם מני״ר נר״ו שקביעות שבת לא נמסר לבית דין, איך יתכן דע״י שבשביל שהזכיר ואמר שהשבת הוא תחילה למקראי קודש דהיינו י״ט נפרש ונאמר די״ט ניתן לנו אחר שבחר בנו, דמאחר דבשבת קיימינן מה ענין זכירת בחירה זו כאן שלא מענייננו וחוץ לזמנו וחוץ למקומו. ומאחר שכן, לא שוה לו להרב האר״י ז״ל לקיים גירסת כי בנו בחרת עם שמירת מספר ל״ה תיבות, רק להשמיטו ולהשלים מנין התיבות בזולתו.

הנה כי כן נלפק״ד שכל אחד אל יזוז ממנהגו באמירת קידוש שבת כפי מה שראה ושמע מאבותיו, ואל ישנה, וכמו שכתב הרב מג״א והרב אליה רבה ז״ל דכל מנהג יש לו טעם ויסוד, ואם זה כתב הוא ז״ל על נוסח כי הוא יום שהוא מיותר ודחוי מעיקרו כנודע, כל שכן בנוסח האר״י ז״ל שהושמט ממנו כי בנו בחרת, דמלבד דגברא רבא אמרה למלתיה, עוד זאת דהוי מלתא בטעמא טעם הגון ונכון דודאי חייבים אנו לכוף ראשנו ללכת בעקבותיו, ומה גם דהוא טעם מבורר כנזכר. ומה שכתב מני״ר נר״ו דהמקובלים מסכימים לנוסחא דידיה, אינו אלא על המספר ל״ה תיבות לבד, דאילו על שייכות הענין בשבת הרי הרב האר״י ז״ל מפרש קרי דלא שייך לשבת. כי על כן כל אחד יחזיק במנהגו ואל ישנה. כנלע״ד. (פתח הדביר ח״ג – סקי״א)

שפא) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. כתב עוד הרב מג״א ז״ל שם [סקכ״ב] וז״ל: וגם י״ל שהזהר קאמר דדי על קידוש של תפלה שהוא אלהינו ואלהי אבותינו וכו׳ שהוא גם כן ל״ה תיבות. ע״כ. ומה שעלה על דעתי להקשות על זה, דבהדיא אמרו בזוהר הקדוש ויקהל (דף ר״ז ע״ב), וכל מאן דיסהיד דא וכו׳, ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו ורצה בנו, האי קדושה איהו בחד מתקלא לקבל סהדותא דמהימנותא, ואינון ל״ה תיבין אחרנין כמה דאית בויכלו. הרי דבקידוש על היין משתעי, ולא של תפלה. כבר מצאתי שתפס עליו בזה הרב חמד משה ז״ל [סק״ה][161], ומהתימה על הרב שמן המאור ז״ל[162] שעמד בפרי״ש דברי הרב מג״א ז״ל אלו ולא נרגש מזה. ומצד אחר קשה נמי, דלפי מה שכתוב בתיקונים (תיקון כ״ד דף ס״ט) וז״ל: וצריך לברוכא לון ולקדש לון בקידוש על [היין] (רע׳) [בשבעין] תיבין דקידוש [ו]ויכולו כחושבן ביין, וצריך למימר סברי מרנן דסלקין לע״ב תיבין. ע״ש. ש״מ כיוון החשבון לע׳ תיבין או לע״ב יגיע, אינו אלא שיהא בגימטריא ביי״ן ולכך ביאר ואמר בקידוש על היין. ועיין לעט״ר מוה״ר נר״ו בספרו הבהיר חקקי לב או״ח (סוף סימן י״ב) שיישב בזה דברי הרב סדר היום ז״ל הנראין תמוהין לכאורה. מעתה איך יתכן למיסק אדעתין דהזוהר הקדוש כיוון לקידוש דתפלה, דמה ענין יין אצל התפלה. (פתח הדביר ח״ג – סקי״ב)

שפב) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. עיין בב״י הטעם שאין אומרים בקידוש אשר בחר בנו, לפי ששבת ניתן במרה ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה. עכ״ל. והקשה מהר״ם א״ז נר״ו, הרי אמרינן גם בקידוש של שבת ובנו בחרת ואותנו קדשת וגו׳. ונראה לי לתרץ על פי מה שכתב הכו״ק והתו״מ, דאותו טוב שמוקדם הוא העיקר, לפ״ז אפשר לומר דובנו בחרת קאי על בחירת ישראל מכל האומות, וזה היה כבר בימי אברהם ושייך נוסחא זו, אבל נוסח אשר בחר בנו מכל עם וקדשנו במצותיו כמו הנוסח ביו״ט, זה אי אפשר לנו לומר בשבת. (כתבי רי״ד)

שפג) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. עיקר נוסח הקידוש במנין ל״ה תיבות, הוא כמ״ש הרב המפורסם בתראה שלים בין ברכי׳ו בשיורי ברכה (אות ב׳)[163] בשם הרמ״ע, והסכימה דעתו עמו. וכ״ה הרב קמח סולת (דף ע״א סע״ד) וכן הסכימו שלומי אמוני אלופים לראש אבי אבי הרב יעקב שלימא ומלכי צדק מרן אב׳א גדול הדור האחרון, כמ״ש בספ׳רא רבה גדולים חקקי לב בח״א (סימן י״א וסימן י״ב), וכבר נדפס הכי בסידורים חדשים בינ׳ן של קדו׳שים. (יפה ללב ח״ב – סקי״א)

שפד) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. עיין מג״א (סקכ״ב) לענין אמירת כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים, בקידוש שכתב הרמב״ם פרק כ״ט מהלכות שבת (הלכה ב׳). ודעת האריז״ל בשער הכוונות (דף ק״ג ע״ג) [דף ע״א ע״ב][164] שאין לאומרו אלא בקידוש של יו״ט. וכ״כ השל״ה סוף מסכת שבת (דף קל״ט ע״א). וכ״כ הכנה״ג [הגה״ט][165] משם תשובה כת״י. ועיין חינוך בית יהודה (סימן ח׳), חקקי לב או״ח (סימן י״א י״ב).

(כתב הרב ים של שלמה סוף בבא קמא בקונטריס חילוקי מנהגים (סימן ל״ב) וז״ל: בני בבל אומרים מקדש השבת, בני ארץ ישראל אומרים מקדש ישראל ויום השבת. עכ״ל. ועיין פסחים (דף קי״ז ע״ב), ברכות (דף מ״ט ע״א), ביצה (דף י״ז ע״א), מסכת סופרים (פרק י״ג הלכה י״ד), ובירושלמי פרק ערבי פסחים סוף הלכה ב׳). (ארץ חיים)

שפה) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. בט״ז (סקי״ג) הביא ב״י בשם ארחות חיים[166], הא דאין אומרים אשר בחר בנו

הערות וציונים

161. נדפס לעיל אות שנ״ב. **162.** נדפס לעיל אות שנ״ה. **163.** נדפס לעיל אות שנ״ד. **164.** וכ״כ בפרי עץ חיים שער י״ח פרק ט״ו. **165.** נדפס לעיל אות ש״נ. **166.** ראה הערה 159.

אוצר ההלכה

בשבת, לפי ששבת ניתנה במרה ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה. עכ"ל. וקשה לי על נוסחתינו שאומרים כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו, אמאי אומרים כאן כי בנו בחרת, כיון דבתחלת הקידוש אין אומרים בשבת כמו ביו"ט ועל כרחך מטעם הנ"ל, א"כ אמאי אומרים אותו בסוף, ודוחק לומר דקאי על מקראי קודש שהזכיר מקודם, תחלה למקראי קודש כו', דפשוטו מורה דקאי על שבת. וצע"ק. (ילקוט הגרשוני – סק"ו)

שסו) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. במג"א (סקכ"ב) בסוף הדיבור, וגם י"ל שהזוהר קאמר דדי על קידוש של תפילה שהוא ג"כ ל"ה תיבות. עכ"ל. לכאורה קשה מובן הדברים, והנה זה לשון הזוהר הקדוש פרשת ויקהל (דף (כ"ז) [ר"ז ע"ב] וז"ל: ויכלו השמים וכו', דאית בסהדותא דא תלתין וחמש תיבין כמה דאית בויכלו, כולהו סלקין לשבעין תיבין. ע"כ. והנה צריכין אנחנו לומר דלהמג"א לא היתה הגירסא בזוהר ברוך אתה ה' אלקינו, רק וקידושא בחד מתקלא וכו', וגם צריך להגיה במג"א הכי, וגם י"ל שהזוהר דקאמר דדי על קידוש וכו', וא"כ יהיה הפירוש דהתיקוני שבת אמר שיש להחסיר כי הוא וכו' מפני שמשמע בזוהר דצריך להיות רק ע' תיבות, כי הקידוש במתקלא חדא עם העדות, ושם ל"ה, וכמו כן צריך ל"ה בקידוש, ע"ז קאמר המג"א דמה שהזוהר קאמר זה די על קידוש של תפלה, אבל אקידוש שעל היין אין צריך לדקדק. גם נוכל לומר דאף אם היתה הגירסא לפנינו כמו שהוא ברוך אתה ה' וכו', בכל זאת נוכל לומר דמכל מקום קאמר המג"א דמה שהזוהר קאמר די על קידוש של תפלה, והזוהר קאמר רק ליתר שאת, או היכי דלא התפלל. ומה שסיים עיין מה שכתבתי סס"י זה, לענ"ד צ"ל עיין [מ"ש] ריש סימן זה, וכוונתו למה שכתב שם דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפלה סגי. (זרע יעקב – זלזניק)

שסז) שם בהגה כי מתחילין יום הששי. עיין מג"א (סקכ"ב). והנה לפי נוסחת אשכנז שיש ל"ה תיבות בתפלת אלהינו ואלהי אבותינו שבתפלה, א"כ אין קפידא אם יאמר כי הוא יום וכן כי בנו בחרת וכו', משא"כ לנוסחת ושמח נפשנו וכן וינוחו בה כל ישראל וכו', א"כ יש יותר מל"ה תיבות, דאז על כרחך קאי אקידוש שעל היין, וכיון שכן מוכרחים הם לדלג הנ"ל. (אמת ליעקב)

שסח) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. ואגב אזכרה בסימן רע"א הג"ה יום הששי. תמהני כל פסוקא דלא פסקיה משה [תענית כז:], כקושיית המג"א לעיל ([סימן] נ"א [סק"ט]) על פסוקי וכרות, מכל שכן הכא. ואפשר אם יאמר בלחישה מרישא דקרא ניחא טפי, ומשום להוסיף אין חשש כמו שכתוב בהג"ה סימן רס"ג [ס"א]. ובפרט לפי מה שכתבתי בחלק שני (ברכות דף מ"ו [ע"א])[167]. גם בפירש"י [שם ד"ה כדתניא] משמע הכי. (מאורי אור ח"ג – דף ל"ג ע"ד)

שסט) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. עיין מה שכתבתי בחלק שלישי[168], בהתחלת יום הששי עדיף מרישא דקרא, והרמ"א נקט בקצרה, ובפרט שאין כוונתו בנשימה אחת דהא הלכה למשה מסיני פיסוק פסוקים, רק בלא שהיה והפסק, וכן בקריאת צבור לא יאות בנשימה אחת כמש"ל בהלכות ס"ת, וכוונת הויה בלבד סגי, דהא אכתי הפסק התיבה ביניהם[169]. וגם, הא גופא אינו נזכר בשום מקום ולא בטור וב"י וש"ע, רק ויכלו, אלא בדרכי משה [אות ח'] כתב שראה מן המדקדקים, וחזותא מוכח שהוא אומדנא דלבא, ולכן נשמר הרמ"א בלשונו כי מתחילין יום הששי כהעלם דבר ואינו כותב בלשון ונוהגין להתחיל. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ד ע"א)

שע) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. כתב הרב הלבוש ז"ל (ס"י) וז"ל: וכשמתחיל שמעתי שיתחיל בלחש לומר ויהי ערב ויהי בקר ואח"כ יתחיל בקול רם יום הששי ויכלו השמים שהוא ראשי תיבות השם של ד'. עכ"ל. וכ"כ הרב מוהר"ר יעקב ז"ל בסידור תפלה דרך החיים (דף פ"ה ע"ב) וז"ל: בלחש ויהי ערב ויהי בקר, בקול יום הששי. ע"כ. הנה הם ז"ל לא כתבו טעם לדבר אמאי צריך להתחיל ולומר בלחש ויהיה ערב ויהי בקר, ברם חזיתיה להגאון מוהר"ר יעב"ץ ז"ל במחזור עמודי שמים (דף שמ"ו ע"א אות י"ד) שכתב וז"ל: ומתחיל יום הששי, כי הרמז שם הויה בר"ת, מכל מקום צריך להפסיק מעט בין יום הששי לויכולו כדי להכיר שאינו פסוק אחד, שאין רשאין לעשות משני פסוקים פסוק אחד. גם צ"ל בלחש ויהי ערב, כדי שלא לחלק פסוק לשנים, דכל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו ע"ה לא פסקינן [תענית כז:]. ע"כ. הנה מבואר דטעם תוספת ויהי ערב ויהי בקר, הוא משום כל פסוקא דלא פסקיה משה, שאם יתחילו מיום הששי הרי הם מחלקים פסוק לשנים. אלא דלע"ד קשה לי טובא במה שנתפייסו לתקן זה במה שיוסיף ויהי ערב ויהי בקר, דאחהמ"ר לא הועילו כלום, דגם בזה לא אמר אלא חצי פסוק, דהתחלת הפסוק הוא "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" [בראשית א', ל"א], וכן אני נוהג להתחיל לומר בלחש מוירא אלהים את כל אשר עשה.

הערות וציונים

167. בחלק שני שם הקביעות היא דף מ"ד ע"ב, וצ"ל דף מ"ו ע"א כמו כאן. **168.** נדפס באות הקודמת. **169.** נראה דר"ל דלא תיקשי שאם מתחיל מתחילת הפסוק א"כ איבד הכונה בר"ת יום הששי ויכולו השמים, לזה כתב דגם אם נפרש שאומר יום הששי, הלא מוכרח להפסיק מעט אחר תיבת "הששי" מדין סוף פסוק, ולא אומר הכל בנשימה אחת, ועוד דתיבות יום הששי מעורבות ג"כ באותיות שאינם מהר"ת ומפסיקות, וכיון שכן יתחיל מתחילת הפסוק ודי בכוונת הויה מתיבות יום הששי ויכולו השמים.

אוצר ההלכה

מיהו מנהג אבותינו ורבותינו ז״ל היה שהיו מתחילים מיום ששי ככתוב בסידורים, בלי שום תוספת כלל. וטעמייהו נראה כמו שכתב הרב חיי אדם ז״ל בחלק נשמת אדם (כלל ה׳ אות ב׳), דדוקא בדרך קריאת פסוקים אסור לחלק פסוק לשנים אבל בדרך תפלה מותר, כמ״ש הרב מג״א ז״ל (סימן רפ״ב [בהקדמה]) כעין זה. ע״ש. ולכך אנו אומרים במוסף ראש השנה, ה׳ צבאות יגן עליהם, והוא חצי פסוק, וכן בשיר של פגעים, מזהיר הרב האר״י ז״ל [שער הכוונות דף נ״ה ע״א] שלא יאמר אלא עד כי אתה ה׳ מחסי ומפסיק בחצי הפסוק. ע״ש. ועיין מה שכתבתי אני הדל ס״ט בח״א (סימן נ״א אות ו׳), ועוד כתבתי לעיל (סימן רל״ט אות ה׳) באורך בס״ד. והכא נמי כיון שאינו קורא הפרשה דרך קריאה בטעמים אלא בניגון, וכל כוונתו להעיד שהקב״ה ברא שמים וארץ בששת ימי בראשית, וגם ליחד שם הוי״ה ברוך הוא, ליכא משום כל פסוקא ולא משום עשיית פסוק אחד משני פסוקים. זה נראה טעם מנהג הראשונים ז״ל. והגם שהרב עמודי שמים ז״ל (דף שמ״ז ע״א) הדפיס טעמי הקריאה בפסוקי הקידוש, עין רואה שאין גם אחד בינינו אפילו חסידים ורבנים גדולים ומפורסמים, שאומרים פסוקי ויכולו בקידוש בנגינת טעמים, כי אם בניגון דעלמא, דלפי האמת אינו אומר דרך קריאה ולהכי שרי לומר חצי פסוק כנזכר.

ואולי אפשר ליישב מה שהקשינו לעיל, דאם ראו להוסיף ויהי ערב ויהי בקר משום כל פסוקא וכו׳ מה הועילו בתקנתם, דאין הפסוק מתחיל משם אלא מוירא אלהים את כל אשר עשה. דמצאתי דוגמא לזה בתשובות הרב יכין ובעז ז״ל ח״ב (סימן ב׳) בענין השלמת רמ״ח תיבות במה שחוזר הש״ץ שלש תיבות אני ה׳ אלהיכם וז״ל: ויש מי שאמר שיש להתחיל מראש הפסוק, משום דבגמרא בפרק בני העיר [מגילה כב.] אמרינן דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה, ואיך נפסוק אנחנו הפסוק ללא צורך. ועוד, שבכלל מאתים מנה, ואם אנחנו צריכים להשלים רמ״ח ולא חסר אלא שלש וקרינן שש הרי השלמנו רמ״ח, ומה צורך להפסיק הפסוק ולעבור על דברי חכמים שאמרו כל פסוקא וכו׳. וכן היו נוהגים אדוני זקני הרשב״ץ ז״ל ואדוני אבי הרב ז״ל ואדוני אחי הרב ר׳ צמח ז״ל, כשהיו עוברים לפני התיבה שלא להפסיק הפסוק, ומתחילין מלהיות לכם (לאלהיכם) [לאלקים] והיו סומכים אמת ליציב וכו׳. ע״כ. ובהגה שם להרב בנו הרצב״ש ז״ל כתוב לאמר, שנשאל בזה דתחלת הפסוק אינו אלא אני ה׳ אלהיכם, א״כ לפי דבריו דכל פסוקא וכו׳, משם אנו צריכין להתחיל, לא מלהיות לכם לאלהים שהוא אמצע פסוק, וזה ממש כי קושיין על הנך רבוותא ז״ל בקראין דויהי ערב ויהי בקר. ותירץ משם בנו ז״ל דבמלת מצרים יש זקף קטן, ופיסוק טעמים הלכה למשה מסיני בפרק אין בין המודר [נדרים לז:], א״כ בטוב אמר הרב ז״ל כל פסוקא דלא פסקיה משה, רצונו לומר המתחילים ה׳ אלהיכם אמת פסקו הפסוק במקום שלא פסקו משה וכו׳, לכן הם מתחילים להיות לכם לאלהים מהטעם הנזכר ששם פסקו משה. ע״כ. ראה זה חדש, דבדאיכא טעם מפסיק בכתוב כגון זקף קטן שיש בתיבת מצרים, מהני ד[י]הא חשיב פסוקא דפסקיה משה. והשתא אם נאמר דהוא הדין היכא דאיכא אתנח שגם הוא טעם מפסיק, והכי מסתבר, דלחכמי הדקדוק נראה דטפי חשיב אתנח לטעם מפסיק טפי מזקף קטון, וכן ראיתי להרב המדקדק מוהר״ש הכהן בספר צהר התיבה (כללי פסקי הטעמים דף ע״ב ע״א) שחילק הטעמים המפסיקים לארבע כיתות, והמלכים הם שנים סוף פסוק ואתנחתא שהם מפסיקין יותר מכל הטעמים, והזקף קטון הוא מן השרים שאינו מפסיק כמו האתנח [ו]סוף פסוק. ע״ש. ולענין השתנות התיבה מסגול לקמץ, כגון כסף כסף, וכן לחם לחם, פלך פלך וכמוהו רבים, אנחו סימנא דבבא התיבה הטעם אתנח או סוף פסוק נקרא בקמץ רחב, וסימנו אס״פ, מטעם דשני טעמים אלו אתנח וסוף פסוק הם מפסיקים, ואילו טעם זקף קטן אין לו דין טעם מפסיק לענין זה להפוך נקודת הסגול לפתח כנודע. וא״כ לענין כל פסוקא דפסקיה משה, אם שלשת הרועים הללו ז״ל חשבו לזקף קטון טעם מפסיק לענין להתחיל משם והלאה וסבירא להו דהא נמי פסקיה משה, כל שכן שיש לנו לומר כן בדאיכא טעם אתנח. ואם כנים אנחנו בזה, יתיישבו דבריהם דרבנן קמאי ז״ל הנזכרים, דמשום כל פסוקא דלא פסקיה משה ראו להוסיף ולומר ויהי ערב ויהי בקר ולא חששו דהתחילו מחצי פסוק, דמאי דכתיב לעיל מיניה והנה טוב מאד, תיבת מאד יש בו טעם אתנח דהוי טעם מפסיק, ולכן ויהי ערב חשיב כתחילת פסוק לענין זה, וסגי בהכי ואין צורך להתחיל מתחילת הפסוק ממש וירא אלהים את כל אשר עשה. זה היה נראה ליישב דעת הרב הלבוש, והרב מהר״ר יעב״ץ, והרב דרך החיים ז״ל, דסבירא להו דבדאיכא אתנחתא מפיק מההיא דכל פסוקא.

ובהכי אתנח לן נמי טעמיה דהאור המופלא אר״י במסתרים ז״ל, דהזהיר להפסיק בשיר של פגעים בכי אתה ה׳ מחסי, דעד כאן איכא שיתין תיבין, והכי איתא בירושלמי, וכ״כ הריטב״א [שבועות טו: ד״ה יושב], והרב דוד אבודרהם ז״ל [עמ׳ ל״א], והכי איתא בגירסת עין יעקב בשבועות (דף ט״ז [ע״ב]). עיין מ״ש בעניותי בפתח הדביר ח״ב לעיל סימן רל״ט אות ה׳, מדף קל״א ע״ד ואילך בס״ד, ובדף קב״ל ע״ב, שם ישבתי קושית הרב חיי אדם ז״ל כנזכר דאסור לחלק. ברם על פי האמור ניחא, דכיון דבתיבת מחסי איכא אתנח טעם מפסיק לית לן בה, דחשיב כי בא עד קיצו, דהא נמי פסקיה משה כמדובר, ורמזתי תירוצי זה שם. ברם חזינא דישוב זה לא יתכן לאומרו בדעת הרב יעב״ץ ז״ל על פסוק ויהי ערב, דאי הכי איך במחזור זה עצמו (דף שכ״ט ע״ב) חרה אפו על הפסק יושב בסתר עד כי אתה ה׳ מחסי, וכתב, לא אאמין שיצא מפי האר״י ז״ל לפסוק וכו׳ שלא כדין ושלא כהלכה. ואי מר סבר וקביל להדין שינויא הכא דכל דאיכא טעם אתנח חשיב פסקיה משה, דלהכי סידר פה להתחיל ויהי ערב, תו מאי קשיא ליה בהפסק דמחסי, דהא בתיבת מחסי איכא טעם אתנח, ולפום שיטתיה דהכא בכי הא תו ליכא לתא דכל פסוקא. אלא ודאי דהרב מהר״ר יעב״ץ ז״ל לא נחית להכי. כנלע״ד פשוט.

אוצר ההלכה

ושוב נדפס ספר הבהיר שלחן המלך לפאר נזרי מעלת הרב המובהק כמהרר"י ן' עזרא זצוק"ל, וחזיתיה בדף ט' ע"ד [הלכות ק"ש פ"ב ה"ט] שהביא דברי ההגה דתשובת הרשב"ש ז"ל הנזכרת, ותמה עליו דטפי הוה עדיף להתחיל מאני ה' אלוקיכם בתרא, דאיכא אתנח בתיבת לאלהים דמקמיה שהוא טעם מפסיק יותר. והיותר תימה מסוף תענית (דף ז"ך ע"ב). והצריך עיון. והאמת דקושיא אלימתא היא, והשתא נראה דאין מקום לייחס סברא זו לפוסק אחר דהוי היפך הש"ס. ומ"ש הרב הנזכר דאתנח הוי טעם מפסיק יותר, מסתייעא מלתיה מדברי הרבנים בעלי הדקדוק דאייתינא לעיל. מיהו אין מקום לייחס סברא זו בדעת הרב בעל ההגהה הנזכרת וכדכתיבית בעניותי לעיל דכל שכן שיסבור כן באתנח, דהא בההוא קרא דאני ה' אלהיכם איכא אתנח, ולא עשה טעם מפסיק אלא לזקף קטון וכקושית רב יוסף סיני ז"ל הנזכר. שוב בא לידי אחר זמן רב תשובת הגאון הרב חתם סופר ז"ל חאו"ח (סימן י'), וראיתי לו שם שכתב שנמנעו להתחיל מוירא אלהים שלא להזכיר בליל ש"ק והנה טוב מאד, דלפי דרשת רבותינו ז"ל [בראשית רבה פרשה ט' פסקא ה'] טוב מאד זה המות, וכיון דלא אפשר, שרי למפסק קרא. ושוב הביא משם למדן אחד דהיכא דאיכא אתנחתא או זקף קטון שפיר דמי, והזכיר שם סברת יכין ובועז, והרב ז"ל הקשה על זה מהש"ס פרק הקורא את המגילה [כב.]. ע"ש. ועיין להרב דברי מנחם נר"ו הנ"מ (סימן רס"ח הגה"ט אות ב')[170]. ואין לי פנאי לחזור על המקרא. (פתח הדביר ח"ג – סק"י)

שעא) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. עיין בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק"ד ע"א)[171] שכתב שיש להתחיל בתחלת הפסוק, ובפרט שלא יאמר בנשימה אחת דהא הלכה למשה מסיני פיסוק פסוקים, רק יאמר בלא שהיה והפסק. וכן בקריאת ציבור לא יאות בנשימה אחת, וכוונת הויה בלבד סגי. וכן כתב בדף ל"ד ע"ב לענין קריאת התורה. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ח)

שעב) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. נ"ב: נוהגים לומר יום הששי ויכלו וכו', והטעם מפני שר"ת של יום הששי ויכלו השמים רמז להוי"ה. ועוד, להשלים ע"ב תיבות, שבקידוש ל"ה תיבות, ובויכלו ל"ה תיבות, הרי ע', ושתי תיבות של יום הששי הרי ע"ב. כנה"ג (בהגה"ט)[172] בשם תשובת הר"ר חיים עובדיא כ"י. והוא ז"ל כתב טעם אחר מה שנוהגים לומר יום הששי ויכלו, הוא לומר שלבסוף הששי כלו מעשה שמים ולא נגע ביום השביעי, וכדאמרינן במדרש [בראשית רבה פרשה י' פסקא ט']. יע"ש. והרב הלבוש [ס"י] כתב ז"ל: וכשמתחיל שמעתי שיתחיל בלחש לומר ויהי ערב ויהי בוקר ואח"כ יתחיל בקול רם יום הששי ויכלו השמים וגו' שהוא ר"ת [השם] של ארבע. וכ"כ בסימן שאחר זה בס"ט במקדש על הפת שיאמר תחילה ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי ויכלו וגו' [173][שהוא ראשי תיבות השם של ארבע אותיות הוי"ה כסדרן]. וכ"כ הרב יעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף שמ"ו ע"א), ומתחילין יום הששי כי נרמז שם הוי"ה בראשי תיבות. מ"מ צריך להפסיק מעט בין יום הששי לויכלו כדי להכיר שאינו פסוק אחד, שאין רשאין לעשות משני פסוקים פסוק אחד. גם צריך לומר בלחש ויהי ערב, כדי שלא לחלק פסוק לשנים, דכל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו ע"ה לא פסקינן [תענית כז:]. עכ"ל. וכך רבינו הגדול אמרו אממו"ר בשמו בספרו די מלכא שם שמיה כף החיים (בסימן ל"ו אות ב"ך), מה טוב לומר ויהי ערב ויהי בוקר בלחש, ולהתחיל בקול רם יום הששי, ולהפסיק מעט בין יום הששי לויכלו, כי הגם דהוא לרמוז ר"ת שם הוי"ה, מכל מקום צריך להורות כי אינו פסוק אחד. ע"כ.

ואני שמעתי ולא אבין, דאי משום טעמא דכל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו ע"ה אנן לא פסקינן הוא שיתחיל לומר בלחש ויהי ערב ויהי בוקר, היה לו לומר שיתחיל בלחש מריש פסוקא שהוא מתחיל "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ויהי ערב ויהי בוקר" [בראשית א', ל"א], ולסיים הפסוק בקול רם יום הששי עם תחילת הפסוק שכתוב אחריו ויכלו השמים וגו', לא שיתחיל מויהי ערב ויהי בוקר שהוא מחצי פסוק, דזה אסור לפי טעמו שכתב דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. וכאשר כן בקודש חזיתיו להרב המגיה בספר חסד לאלפים לקמן (סימן רפ"ט אות ג') שכתב וז"ל: שמעתי מפקפקים על מה שנוהגים העולם לומר בקידוש היום שבת קודש פסוק "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", שהוא חצי פסוק, דיש לאסור מטעם כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, לכן צריך לומר הפסוק שלם, והביא דבריו מו"ר ניהו רבה ר' אבא מאריה דדרא שם בכפ"ו בסימן הנזכר (אות ל"ח). יע"ש. דכוותא היה לו לומר כאן בקידוש הלילה כי צריך לומר הפסוק שלם, שיאמר בלחש בינו לבין עצמו מן וירא אלהים עד ויהי ערב ויהי בוקר, ולהתחיל מיד בקול רם יום הששי ויכלו וכו', וגם נרמז בו והנה טוב מא'ד, טוב אד'ם שנברא ביום שישי ומתפלל ביום שישי מבעוד יום, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית ויכלו שניהם השמים והארץ, כמו שכתב הרי"ף [על העין יעקב] באגדתיה בשבת פרק כל כתבי [על דף קי"ט ע"ב]. יע"ש. וכמו כן במי שמקדש מבעוד יום שאומר ויכלו, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ויכלו שניהם השמים והארץ, דשפיר י"ל הפסוק שלם וירא אלהים וגו' והנה טוב מאד וגו' ויכלו וכו'. ומה שכתב דצריך להפסיק מעט בין יום הששי לויכלו, לפי הטעמים האמורים ויותר לטעם של הרב אחרון חבי"ב אין צריך להפסיק כלל, דעיקר הקפידא דקפדי עליה רבנן הוא אם בא להפסיק, אבל במחוברים אין קפידא כלל אפילו בפרשיות כל שכן בפסוקים. וזה ברור.

הערות וציונים

170. נדפס לעיל בסימן רס"ח אות ר"ב. **171.** נדפס לעיל אות שס"ט. **172.** נדפס לעיל אות ש"נ. **173.** תוספת זו זו מקונטרס אחרון (סקי"א).

אוצר ההלכה

ומ"ש הרב אליה זוטא לקמן בסימן רע"ד [סק"א] בשם הכלבו (סימן ל"ט), יש נוהגין לפתוח קודם קידוש ושמרו בני ישראל וכו'. יע"ש. לא דק, דהכלבו איירי בקידוש היום דוקא כמבואר במקומו שם (בדף ק') ובספר ארחות חיים (דף ס"ה ע"ד) וכנהוג כמ"ש בסידורים, ולא הי לו לומר כן בסימן רע"ד דמיירי בקידוש לילה, כי אם לקמן בסימן רפ"ט דאיירי ביום. כיע"ש. (יפה ללב ח"ב – סק"ח)

שעג) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. עומדים קצת לכבוד השם כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בר"ת. וכמ"ש בנדפס בח"ב (אות ח')[174], ובסידור עמודי שמים ח"א (דף שמ"ו ע"א). וכתיב (שופטים ג', [כ']) "ויאמר אהוד דבר אלהים לי אליך, ויקם מעל הכסא", דקרי בחיל דבהזכרת השם משמותיו יתברך צריך לעמוד לכבוד השם. ועיין מור וקציעה לעיל בסימן ח' (דף ז' ע"ד).

וטעם שנרמז השם הוי"ה כאן בתחילת הקידוש של כניסת שבת, נלע"ד שהוא לרמוז למה שכתב הרב עיר מקלט במצוה ל"ב (דף ט' ע"ב), כי כשהוא משמר שבת אז הוא יוצא מרשות הרבים לרשות היחיד יחידו של עולם, וכמו שרשות היחיד בשבת גבהו עשרה ורחבו ארבעה כן שם הוי"ה ב"ה רוחב ארבע אותיות וגבהו דהיינו מילואו עשר אותיות. יע"ש. ולכן בתחילת הקידוש של כניסת שבת רומזים בו שם הוי"ה ב"ה, ליתן דעתינו על שמירת שבת כהלכתו, ועל דרך "שויתי ה' לנגדי תמיד" [תהלים ט"ז, ח'].

ובנוסח קידוש זה של ליל שבת שאנחנו אומרים זכרון למעשה בראשית וכו' זכר ליציאת מצרים, הם כנגד זכור ושמור, כי בזכור כתיב חידוש העולם, שכן כתוב בדברות ראשונות בפרשת יתרו "זכור את יום השבת וגו' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" וגו' [שמות כ' ח', י"א], ובשמור כתוב יציאת מצרים ככתוב בדברות אחרונות בסדר ואתחנן "שמור את יום השבת וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוקיך משם" וגו' [דברים ה', ט"ו], להודיע לכל שהוא יתברך כביכו"ל המחדש והיכול לשדד מערכות כמו שעשה ביציאת מצרים, כדי שנקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו', ואמונת אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וכמ"ש הרב החינוך שם בפרשת יתרו [מצוה כ"ה] והרב עיר מקלט שם (במצוות ל"א ול"ב). עיין עליהם. כי שתים זו, בריאת העולם ויציאת מצרים, היו בזכות השבת, כמ"ש בסה"ק אבות הראש ח"ג בקונטרס נפש יתירה בשבת (אות ל"ד ואות קל"ה), ובספר יפה ללב ח"ג (דף קל"ג ע"ד אות ן') מקונטרס מנה יפה לשבת. ואמרו כל הכופר ביציאת מצרים ככופר במעשה בראשית, כמ"ש רבינו יעקב בעל הטורים ז"ל ברמזיו עה"ת בפרשת בראשית, ע"ש דבריו. (יפה ללב ח"ו קמא – סק"ד)

שעד) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. עיין להרב חתם סופר (בסימן יו"ד), שכתב על מה שנוהגים אצלם בקידוש לומר "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" "ויכלו" וכו' והוא אמצע פסוק, שעיקר כוונתם היא לומר יום הששי ויכולו השמים שהוא צירוף שם הוי"ה, ומפני שמלות יום הששי אין לו משמעות אומרים ויהי ערב וגו', דלא היו רוצים להתחיל וירא ה' את כל אשר עשה וגו', מפני שדרשו [בראשית רבה פרשה ט' פסקא ה'] והנה טוב מאד זה המות, וכהאי גוונא דלא אפשר בלאו הכי שפיר דמי. ע"ש. ואנו נוהגים להתחיל יום הששי ויכולו וגו', וצ"ל ג"כ מטעם שכתב הרב ז"ל. [אמר הבן, וכעין זה מצינו במסכת ברכות (דף י"ד ע"ב), דאמר רב יוסף, כמה מעליא הא שמעתא, דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלקיכם אמת וכו', הרי דמפסיקין באמצע הפסוק, וג"כ מפסיקין בתחילת הפרשה, דאסור להתחיל בקריאה בתחילת הפרשה פחות משלשה פסוקים, וכן בסוף קורין רק סוף הפסוק שהוא בסוף הפרשה. ושם בברכות (דף י"ב ע"ב) אמרינן, גמירי כל פרשה דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן לה. ע"ש. אך מטעם דאין קורין פרשת ציצית לפי שאין מצות ציצית בלילה כמ"ש רש"י, לכן מפסיקין ומדלגים, הכי נמי כאן. וכן מוכח בענין ברכת כהנים שכתב מרן ז"ל בסימן קכ"ח סט"ו, שהכהנים כשמחזירים פניהם להיכל אומרים רבון העולמים וכו' השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל, ושם כתב הרב כף החיים (באות צ"ו), דאין לגמור כל הפסוק, דהא בזמן הזה לא שייך לומר ואת האדמה שנתת לנו וכו', וגם הטור [סימן קכ"ח] והרמב"ם [הלכות תפלה פי"ד הי"ב] לא הביאו כל הפסוק, והביא מאיזה פוסקים שאין מסיימין הפסוק, מטעם דבזמן הזה לא שייך הפסוק ואת האדמה שנתת לנו. ע"ש. הרי דמפסיקין באמצע הפסוק משום דבזמן הזה לא שייך להשלים הפסוק. אך עיין למר זקני זצוק"ל בספרו הבהיר ברית כהונה מערכת נשיאות כפים (אות טו"ב) שהאריך בזה, והוכיח במישור שמשלימין כל הפסוק. עיין שם באורך]. ומה שכתב שמלת יום הששי אין לו משמעות, י"ל דסוברים דהמשמעות היא שעם גמר יום הששי ויכולו השמים וכו'. כנ"ל. (שלחן אברהם)

שעה) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. ואנחנו ראינו ושמענו להתחיל בלחש "ויהי ערב ויהי בוקר" [בראשית א', ל"א] כדי שלא להתחיל באמצע הפסוק, וכדי לכוין השם ביום הששי ויכולו השמים, לכן אומרים עד יום הששי בלחש. ודו"ק. (אהל ברוך)

שעו) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. כתב החתם סופר [חאו"ח סימן י'], שיאמר בלחש התחלת הפסוק "ויהי ערב ויהי בקר" [בראשית א', ל"א], משום דכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה [תענית כז:]. והרבה מאנשי מעשה בירושלם נוהגים כדבריו. (נתיבי עם)

הערות וציונים

174. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

שעז) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. ובכדי דלא להוי פסוקא דלא פסקה משה מתחילים בלחש ויהי ערב גו'. אמנם לכאורה הרי לא אהני כלום, שהתחלת הפסוק היא "וירא אלהים" גו' [בראשית א', ל"א]. אולם לעיל (סימן נ"א) הבאתי מירושלמי [תענית פ"ד ה"ג] ומסכת סופרים [פכ"א ה"ז] שבמערבא פסקו להאי פסוקא מויהי ערב וגו' שפיר הוי התחלת הפסוק.

ואעיר בזה על מטבע(ת) הקידוש, שמראש אומרים ושבת קדשו באהבה וברצון הנחלנו (נסתר), ואח"כ כופלים ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו (נוכח), שנראה כי נרמז על ששנו בשמות רבה [פרשה א' פסקא כ"ח], שמשה הנהיג בעודם במצרים לשבות בשביעי, ואח"כ כשנתגלה קוב"ה ביקריה קבעו לדורות, (א"י) [א"נ] לפי ששבת במרה נצטוו ונכפל בהר סיני.

(נפש חיה – מרגליות)

שעח) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז השם בראשי תיבות. נשאלתי מרבי עזרא נחום נ"י (תל אביב) בענין המנהג לומר לפני הקידוש של יום שבת את הפסוק "על כן ברך" וגו' שהוא חצי פסוק. והשבתי לו (כ"ה סיון תשל"ה), האמת שכן אנו נוהגים בביתנו, והראוני בשו"ת תורה לשמה הנדפס מחדש ומיוחס להגאון מבבל הרב בן איש חי (בסימן שע"ד), שנשאל על אמירת חצי פסוק בברכת הלבנה: "תפול עליהם אימתה" וגו' [בשלח ט"ו, ט"ז], והשיב, מאחר ויש אתנח חשוב כמו סוף פסוק, ולית בזה כל פסוקא דלא פסקיה משה וכו'. וסיים, דמטעם זה הורו דמותר לומר בקידושא רבא דשבת חצי פסוק, והוא "על כן ברך" וגו', מפני שיש אתנח בתיבת השביעי. ע"ש. ועיין להגאון עצמו בספרו רב פעלים ח"א (או"ח סימן י"א) שהביא שאלת כבודו, והביא שחצי פסוק זה נזכר בדברי רבנו בפרי עץ חיים (דף פ"ט) [שער השבת סוף פכ"א] ושם האריך. ע"ש. [א"ה. עיין להרב פתח הדביר ח"ג בסימן רע"א אות יו"ד[175] שהביא מהרב שלחן המלך [הלכות ק"ש פ"ב ה"ט דף ט' ע"ב] שכתב סברא זו של הרשב"ש, דכשיש טעם מפסיק מותר, ודחאה מהגמרא בתענית (דף ז"ך ע"ב) דמבואר להדיא דגם דיש טעם מפסיק אסור, משום כל פסוקא דלא פסקיה משה. וכתב הרב פתח הדביר דהא קושיא אלימתא, ואין מקום ליחס סברא זו לפוסק אחר כיון דהוי היפך הש"ס. וגם הביא דברי החתם סופר [חאו"ח סימן י'] שהקשה ע"ז מהש"ס פרק קורא את המגילה [כב.]. אך הביא מהרב חיי אדם בנשמת אדם (כלל ה' אות ב') לחלק דדוקא דרך קריאת פסוקים אסור, אבל דרך תפלה מותר. ע"ש. **א"ם** [אלטר מאזוז]]. [ועיין בירחון "אור תורה" שנה ח' עמוד קס"ט - ק"ע. **נאמי"ן ס"ט**].

(נפש חיה – צבאן – מערכת הקו"ף אות ח')

שעט) שם בהגה כי מתחילין יום הששי ויכולו השמים ונרמז בראשי תיבות. מה שאומרים "יום הששי ויכולו השמים" והארץ, הוא כדי להשלים בראשי תיבות אזכרת ה'. ועיין בתורת חיים (עבודה זרה ה.) שכתב, שהנה ששת ימי בראשית כנגד שית אלפי שנין דהוי עלמא, ויום השביעי הוא נגד עולם הבא שכולו שבת, ולכן נכתב יום "הששי", למלאת את השם הגדול, כי "יום הששי ויכולו השמים" ר"ת שם הוי"ה וכו'. ע"ש. (וע"ע בשו"ת פעולת צדיק ח"ג סימן צ"א, ובשו"ת שאילת יעקב סימן קל"ד). וכתב בשו"ת רב פעלים ח"א (חאו"ח סימן י"א) ד"ה והנה, דאע"ג דקי"ל [תענית כז:] כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, כיון שאין כאן הוספה אלא שתי תיבות מן הפסוק, שפיר דמי. וכיוצא בזה אמרו בגיטין (ו:) אמר רבי יצחק, שתים (שתי תיבות) כותבים (בלי שרטוט). וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (ס"ס נ"ז), ובשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן קס"ה), ובשו"ת הרב"ז (סימן כ"ו), ובמ"ש בשו"ת יביע אומר חלק י' (חאו"ח סימן י"ב) ד"ה והנה. (חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הערה ו')

שפ) שם בהגה וכשמתחיל יתן עיניו בנרות. כתב במג"א (סקכ"ג), שנותנים על העינים כו'. עיין תוספות פסחים (דף ק' ע"ב ד"ה ידי כו'). בקרבן נתנאל פרק ערבי פסחים (אות י"ז) [פסחים פ"י סימן ה' אות פ'] כתב בשם מהרי"ל [הלכות שבת עמ' ר"ב] שיסתכל בנרות ויכוין שתי פעמים נר עולה ת"ק. ובמהרי"ל הוא כמ"ש המג"א. (הלכות עולם)

שפא) שם בהגה וכשמתחיל יתן עיניו בנרות. דזהו הטעם שכתב לקמן סימן רע"ג ס"ז שאין מקדשין אלא לאור הנר, יע"ש, כדי שיתן עיניו בנרות. (יפה ללב ח"ז – סק"ד)

שפב) שם בהגה וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת הקידוש בכוס. כתב במג"א (סקכ"ג), יתן עיניו בנרות וכו', ומיהו וכו', וכמ"ש סימן רצ"ו. אפשר דמה שכתב שם יתן עיניו בכוס ובנר, אינו רוצה לומר בבת אחת, רק כל אחד בשעת ברכתו שלא יסיח דעתו מהם. (ברכת דוד)

שפג) שם בהגה וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת הקידוש בכוס וכו'. דרכי משה על הטור (אות ח'). וצ"ע דנראה שצריך ליתן עיניו בכוס כו'. נ"ב: סמך לזה מהפסוק "אל תרא יין כי יתאדם, כי יתן בכוס עיניו" כו', (משלי כ"ג, [כ"ד]) כמש"ש ב"י [סימן] קפ"ג. ומינה ילפינן ג"כ על יין אדום לקידוש (בבא בתרא דף (צ"ב) [צז:]). וכן בירושלמי ערבי פסחים [פסחים פ"י ה"א] ושקלים פ"ג [ה"ב] לענין ד' כוסות, עיין גם כן ב"י לקמן סימן רע"ב. (המאיר לארץ – סולובייצ'יק)

שפד) שם בהגה וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה וכן נראה לי עיין לעיל סימן קפ"ג ס"ד. והיינו דשם גבי כוס של ברכת המזון כתב מרן ז"ל, ונותן עיניו בו שלא יסיח דעתו, והוא הדין הכא גבי קידוש כן הוא כוונתו. ולי נראה בזה טעם אחר, והוא דאמרינן בברכות [מג:], פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, ומאי תקנתיה ליהדר ליה בקידושא דבי שמשא. ורש"י פירש, ששותה

---

175. נדפס לעיל אות ש"ע.

יא [ש]**אם אין לו אלא כוס אחד מקדש בו בלילה, ואינו טועם ממנו שלא יפגמנו,** [ת]**אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני, ולמחר מקדש במה שנשאר בכוס ראשון. ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה, מוזגו למחר להשלימו לרביעית.** [א]**והיינו דוקא בשיש לו כוס אחר להבדלה, שאם לא כן מוטב שיניחנו להבדלה שאי אפשר בפת, משיקדש עליו ולא יהא לו יין להבדלה. ואם יש לו שני כוסות מצומצמים אחר מזיגה, יקדש בלילה באחד ויבדיל על השני ולא יקדש ביום דקידוש דלילה עדיף:**

באר הגולה

ש. רבנו ירוחם [נתיב י"ב] בחלק א' [דף ס"ו ע"ג]: ת. שם והרא"ש בפרק ח' דברכות [סימן ב'] בשם הירושלמי [ברכות פ"ז הלכה ה']: א. ב"י לדעת הטור בסימן רצ"ו:

אוצר ההלכה

כוס של קידוש בלילה. ומהרש"א בחדושי אגדות שם כתב משם רבינו הטור ז"ל, שהרפואה היא ליתן על עיניהם מהיין של קידוש. וכתב על זה הרב ז"ל, ומיהו אין נוהגין כן ליתן מהקידוש אפילו ע"ג עין, ובהבדלה עושין כן משום חיבוב מצוה. וכתב עוד הרב ז"ל, ואיך שיהיה אין טעם מבורר בדבר שיהיה מהדר ליה מאור עין ע"י נתינת יין קידוש על העין כפירוש הטור, או ע"י שתיית כוס של קידוש. ויע"ש מה שכתב עוד שם בדברי קדשו. ולעד"ן דמה שאמרו דמהדר ליה בקידושא דבי שמשי, היינו ע"י שנותן עיניו בכוס של קידוש בשעת ברכה אמירת הקידוש, דההסתכלות בו כי יתן בכוס עינו באותה שעה שעושה המצוה לקדש על היין, שתהיה לו סגולה והיו למאורות עיניו, וכדכתיב "מצות ה' ברה מאירת עינים" [תהלים י"ט, ט'], ועיין בספר נוהג כצאן יוסף (דף מ' ע"א). יע"ש. וגם להורות דבשבת בעינן עינא פקיחא. ועיין מ"ש בספר שלמי ציבור ([שלמי חגיגה] דף קצ"ד ע"ד אות ט"ז). יע"ש. (יפה ללב ח"ב – סקי"ב)

שפה) שם בהגה ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה. כתב במג"א (סקכ"ג), יתן עיניו בנרות וכו'. ועיין סימן שכ"ח [ס"כ סקי"ח]. ונ"ל ליישב דלק"מ משם, דשם מיירי שיש לו מיחוש קצת לכך אסרו משום שחיקת סמנים, משא"כ [כאן] שאין לו מיחוש כלל לכך שרי. (בגדי ישע)

שפו) שם בהגה ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה. שם במג"א (סקכ"ג). ועיין סימן שכ"ח ס"ק. כצ"ל.
(חדושי מוהרמ"ז)

שפז) שם בהגה ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה. כתב במג"א (סקכ"ג), ובטור סימן רס"ט משמע שנותנין על העינים מהכוס, והוי רפואה, ועיין סימן שכ"ח [ס"כ סקי"ח]. ופירש המחצית השקל דאסור לעשות רפואה בשבת. ולפעד"נ דהא דאסור רפואה בשבת אינו אלא ברפואה שהיא מצד הטבע, אבל לא ברפואה שהיא מצד איזה סגולה, ולכן נוהגין כשמטיף נר בשבת נותנים כנגדו לחם של שבת ועל ידי זה נוטה הפתילה לצד אחר, ועושין כן בשבת, ועל כרחך כיון דהוא מצד הסגולה אין בזה חילול שבת. ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם יומא דף פ"ג [פ"ח מ"ו] שכתב, ואין הלכה כר' מתיא בן חרש בזה שהוא מתיר להאכיל לאדם ביום הכפורים הכבד של כלב שוטה שנשכו, כי אין זה מועיל רק בדרך סגולה. ע"ש שהאריך. לכן כאן הוא בהיפך, שלא אסרו רפואה שהיא דרך סגולה, וכאן אין היין רפואה לעיניים רק מחמת שהוא מכוס של הקידוש, על כן אין ביה איסור. (דעת ומזימה)

שפח) שם בהגה ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה. כתב במג"א (סקכ"ג), ובטור סימן רס"ט משמע שנותנין על העינים וכו'. ועיין סימן שכ"ח. עיין מחצית השקל, דאע"ג דהמחבר [שם ס"כ] מתיר על גב העין, מכל מקום המג"א כתב [שם סקי"ח] דבזמן הזה לדידן אסור אפילו על גב העין, משום דאין רוחצין ביין.

במג"א שם, וברש"י וברי"ן וכו' כתבו ששתית הכוס הוי רפואה. נ"ב: כוונת המג"א דמשמעות הטור דנותנים מהיין על העינים, כתב המג"א דלפי מה שהעלה המג"א בסימן שכ"ח [סקי"ח] אסור, דמוכחא מילתא דלרפואה כיון שהוא מתכוין וכו', משא"כ לרש"י [שבת קיג: ד"ה קידושא] ור"ן [שם מב.] דהרפואה היא השתיה, לפי זה בודאי מותר, כמבואר במחבר ובמשנה. וגם דכל מאכל ומשקה בריאים מותר. ודו"ק. (אהל ברוך)

שפט) שם בהגה ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה. כתב במג"א (סקכ"ג), יתן עיניו בנרות וכו', וברש"י [קיג: ד"ה קידושא] וברי"ן [מב.] פט"ו דשבת כתבו דשתית הכוס הוי רפואה. עכ"ל. ובתלמידי רבינו יונה ברכות פ"ו [לא: ד"ה מאי] וז"ל: מאי תקנתיה ליהדריה בקידושא דבי שמשי, כלומר כיון דפסיעה גסה וכו' יחזור אותו בזכות שיהיה רגיל בקידוש השבת, אבל לא שיתן בתוך עיניו וכו', מפני שהוא דרך רפואה. עכ"ל. וע"ש בחדושי אנשי שם.

ואני אמרתי ע"ד המ"צ דמהדר ליה בקידוש דבי שמשי, הכונה היא למה שאמרו ז"ל (בבא קמא דף ל"ב ע"א) ומודה איסי בערב שבת בין השמשות, שהוא מפני שרץ ברשות בערב שבת, מאי ברשות (עיין שם בשיטה מקובצת) כדרבי חנינא וכו' בואו ונצא וכו'. ע"ש שהיא הסגולה במה שהוא רץ לקבלת שבת קודש, לתקן מה שקלקל בריצת הרשות, ובמה שמכה הוא מרפא.
(זרע יעקב – זלזניק)

שצ) שם בהגה ובשעת הקידוש בכוס כמו בכוס של ברכה וכו'. עיין מה שפירש רבינו האר"י ז"ל בספר הליקוטים הנ"מ (דף קנ"ה ע"ד בכוונת הפסוק) "אל תרא יין כי יתאדם, כי יתן בכוס עינו" וגו' [משלי כ"ג, ל"א]. (יפה ללב ח"ג – קונטרס אחרון סק"א)

סעיף יא

שצא) סעיף י"א אם אין לו אלא כוס אחד וכו'. עיין בשו"ת מחנה חיים ח"א (סימן ד'), בסעודת מצוה בערב שבת ואין לבעל הבית יין רק על כוס אחד, ואם יתן הכוס

אוצר ההלכה

לברכת המזון לא יהיה לו יין לקידוש, וכתב שם דחיוב ברכת המזון על הכוס קודם. ע"ש טעמו.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"ט)

שצב) שם ואינו טועם ממנו שלא יפגמנו וכו' ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה מוזגו למחר להשלימו לרביעית. כתב ב"י (שיטה נ"ה), והוא בירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה] כו'. נ"ב: עיין בספר שדה יהושע מה שפירש על הירושלמי הזה, ומה שכתבתי עליו בסימן קפ"ב בהגהת הטור (אות (ג')) [ד']). (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ו)

שצג) שם ואינו טועם ממנו שלא יפגמנו וכו' ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה מוזגו למחר להשלימו לרביעית. כתב ב"י (שיטה נ"ג), כתב רבינו ירוחם בח"א [נתיב י"ב דף ס"ו ע"ג] כו'. נ"ב: ועיין בנתיב ט"ו ונתיב ט"ז, ובספר דבר משה ח"ג (סימן ז').

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ד)

שצד) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. כתב במג"א (סקכ"ד), אבל התוספות בפסחים (דף ק"ה ע"ב ד"ה ש"מ טעמו פגמו וכו'). מיהו י"ל אכתי תקשה קושית התוספות התם, דיש לו לעשות כן כמו שכתב המג"א, שיתן לידו או לכלי אחר ויטעום מכוס של ברכה, ואח"כ יערה מאותו כלי אחר או ידו לתוך כוס של ברכה ויכשירו, כמ"ש סימן קפ"ב ס"ו. וצ"ל דלא מהני מילוי לכוס פגום, וכן הביא הרב ב"י [סוס"י קפ"ב] דעת המרדכי שכתב פרק שלשה שאכלו [ברכות סימן קפ"ג] שבצרפת נוהגין שכל כוס ששתו ממנו מחזיקין אותו לפגום, עיין ב"י סימן קפ"ב שכתב שגם התוספות ס"ל דמהני מילוי יין או מים כל שהוא, וכ"כ התוספות פרק אלו דברים [ברכות] דף נ"ב [ע"א] ד"ה טעמו. מיהו אפשר לפרש דבריהם התם דקאי אם אי אפשר יברך אפגום ונותן לתוכו מים, והירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה] מיירי נמי אם אי אפשר. ע"ש. מיהו מדברי הרא"ש שם פרק אלו דברים משמע כדברי המחבר, והמג"א כתב שמשמע מדבריו כדברי התוספות, ולא ידעתי האיך. וצ"ע בכל זה.

(חמד משה – סק"ו)

שצה) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. כתב ב"י (שיטה נ"ב), כתב רבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג], מי שאין לו אלא כוס אחד מקדש בו בלילה וכו'. נ"ב: אבל התוספות [פסחים קה: ד"ה שמע מינה טעמו] כתבו דכוס של חובה צריך לטעום מכוס שיש בו רביעית, וכ"כ האגודה [פסחים סימן פ"ד], וא"כ הכא טועם מהכוס הראשון ואח"כ מוסיף עליו מהכוס השני, ואילו היה רואה הרב ב"י ז"ל דברי התוספות היה פוסק כוותייהו. מגן אברהם ז"ל (סקכ"ד). (יד אהרן – הגב"י)

שצו) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. עיין להרב מג"א [סקכ"ד] מה שתמה על הרב ב"י מתוספות דפסחים (סוף דף ק"ה [ע"ב ד"ה שמע מינה טעמו]), והתוספות שם חידשו דין זה מכח מאי דקשיא להו על מאי דבעי הגמרא לאוכוחי מברייתא דאם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו, דשמע מינה טעמו פגמו, דמכל מקום קשה אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר. ועל זה תירצו דצריך לשתות מכוס שיש בו רביעית. וע"פ דברי הרב מג"א קשה על התוספות, דכי נימא נמי כתירוצם, אכתי תיקשי אמאי לא יתן תחלה מעט הנוסף על הרביעית לכוס אחר ויטעום מהכוס שיש בו רביעית ואח"כ יוסיף עליו מהכוס השני, (בשלמא לתקנו במים אי אפשר דמיירי במזוג כל צרכו כמ"ש הרא"ש [ברכות פ"ח סימן ב']). ונלע"ד דמאי דלא הוקשה להתוספות ז"ל כן, היינו טעמא משום דעיקרא דהך מלתא דכוס ששתה ממנו ופגמו יש תיקון להוסיף עליו כל שהוא ממקום אחר לאו מר בריה דרבינא חתים עלה, והרא"ש אע"פ שבפרק ערבי פסחים [פסחים פ"י סימן י"ד] כתב שכן משמע בירושלמי פרק אלו דברים [שם], כתב דההיא דירושלמי יש לדחות. גם המרדכי [ברכות סימן קפ"ג] כתב שהדבר תלוי במנהג, ובצרפת נוהגים שכל כוס ששתה ממנו מחזיקין אותו לפגום אם לא יערה בחוץ כל מה שבכוס, הביאו הב"י סוף סימן קפ"ב. מעתה זו היא גם כן דעת התוספות, והיינו דלא קשיא להו דיטעמנו ויוסיף עליו, דזה ודאי אי אפשר. אבל הא ודאי קשיא להו אמאי לא טעים ליה מידיה או מכוס אחר דבזה אינו פוגמו כלל. ותירצו דצריך לשתות מכוס שיש בו רביעית.

אך אמנם הרא"ש פליג בהא דסבירא להו להתוספות דבעינן שישתה מכוס שיש בו רביעית, שהרי בפרק אלו דברים [שם] כתב וז"ל: וההיא דירושלמי יש לדחות שהיה טועם כוס של קידוש בכלי א' ומוזגו למחר להשלימו לכשיעור. ע"כ. ופשוט דצריך לומר בכלי אחר, ורצונו לומר שאינו טועם מהכוס עצמו ולמחר מתקנו, דלעולם אימא לך דכל שנעשה פגום אין תקנה בהוסיף עליו, אלא הכוונה שלא טעם מהכוס עצמו, אלא שופך ממנו מעט לכוס אחר וטועם משם, ושוב הוסיף עליו מים או יין להשלימו לרביעית שלא היה אלא מצומצם. ע"כ. הרי בהדיא דאין קפידא לטעום מכוס שיש בו רביעית. וידוע דרבנו ירוחם תלמידו בתריה גריר, והוא מאריה דהך שמעתתא שכתב הש"ע. וטעמא דלא ס"ל להרא"ש ורבינו ירוחם הא דהתוספות, נלע"ד משום דאם איתא הוה ליה לש"ס למימר דשמע מינה מהך ברייתא דמשלשלן כולן לאחריו, נמי הא דצריך לטעום מכוס שיש בו רביעית, דאי לאו הכי אמאי לא טעים בידיה או בכלי אחר, דבשלמא מה שלא מנה מאי דמוכח נמי מינה דלא מהני אם פגמו להוסיף עליו, וכמ"ש דמהאי טעמא לא הוקשה זה להתוספות, הא לא קשיא, די"ל דכיון דאמר דשמעינן מינה טעמו פגמו סתמו כפירושו דאין שום תיקון אחר שפגמו, אבל הא דהתוספות מלתא באפי נפשה חדתא היא, ואם איתא לא הוה שתיק מינה הגמרא להזכירה וליהוו תשעה דברים דשמעינן מינה, ומדלא חשיב ליה שמע מינה ליתיה להך דינא.

ומעתה להרא"ש ודאי תיקשי על מאי דקאמר בגמרא דשמעינן מינה טעמו פגמו, דאמאי אינו שופך ממנו לכוס אחר

אוצר ההלכה

או בידו ויטעום משם וכקושית התוספות. ולפי מאי דנראה דלפי האמת סבירא ליה בפרק אלו דברים דיש תיקון להוסיף על כוס שפגמו (דהא לא כתב אלא ויש לדחות, ולזה כיון ג״כ הרב מג״א במה שכתב בלשונו שהעתקתי ״וכן מוכח בהרא״ש פ״ח דברכות״) קשה הקושיא כפולה, דאמאי אינו טועם מכוס האחר ואח״כ שופך עליו. ונלע״ד דאע״ג דאה״נ הוה מצי עביד הכי או הכי, מיהו לא הצריכוהו חכמים לכך כדי שיתאחר אפוקי יומא כדאיתא בגמרא שם, ופירש רשב״ם שם [ד״ה אפוקי יומא], אפוקי יומא מאחרינן ליה היכא דאשכחן שום עלילה לאחוריה, כגון היכא דאין לו אלא כוס אחד דמאחרין להבדלה עד לאחר הסעודה. ותדע דהרי התוספות שם (דף ק״ו [ע״א ד״ה קפיד]) כתבו, פירש רשב״ם דלכתחילה קפדינן אפגום, ואם אין לו אלא פגום יקדש עליו. ותימה א״כ איך התירו לאכול קודם הבדלה משום קפידא דפגימה, מיהו ראוי רשב״ם לסמוך עליו בשעת הדחק. עכ״ל. הרי דלרשב״ם אע״ג דס״ל דבפגמו עדיין ראוי לברך עליו ברכת המזון, אפילו הכי ישלשלם כולם לאחריו ולא יבדיל קודם, והיינו משום דבטעם כל דהו מאחרינן ליה ליומא.

והרא״ש בפרק אלו דברים [ברכות פ״ח סימן ב׳] ובפרק ערבי פסחים [פסחים פ״י סימן י״ד] הקשה כן לפירוש רשב״ם, דאיך התירו לו לאכול בלא הבדלה. ותירץ בפרק אלו דברים, דצריך לומר דאין בו אלא רביעית בצמצום. עכ״ל. וכתב עוד שעל פי הירושלמי הוא מזוג גם כן כל צרכו. וקשה לי איך אפשר לאוקומה בהכי, הא מדקאמר שמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור, ושמע מינה טעמו פגמו, מוכח דגם בנשאר בו כשיעור אחר טעימה משלשלן כולן לאחריו, שאם יבדיל קודם פגמו, וכן כתבו התוספות בהדיא. וי״ל לע״ד דבגמרא בתר מה שאמרו שמע מינה טעמו פגמו, איתא רב אשי אמר טעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור חדא מלתא היא, והכי קאמר מה טעם פגמו משום דכוס של ברכה צריך שיעור. והתוספות כתבו רב אשי לא פליג אאמוראי דבסמוך, ואית ליה שפיר טעמו פגמו, אלא דמהא ליכא למשמע מינה. ע״כ. והרא״ש מפרש דממה שאמר רב אשי טעמו פגמו וכו׳ חדא מלתא היא והכי קאמר וכו׳, משמע דלאו דרך דחיה אמר כן אלא דמוקי לה בהכי, אלא דכי קאמר תחלה שמע מינה תמני וחד מנייהו טעמו פגמו, סבר דקפדינן אכסא פגימא אף דיעבד, ועל כן אם פגמו בהבדלה תו לא הוה מברכינן עליה ברכת המזון, ורב אשי סבר ככולהו אמוראי דבתר הכי דדוקא לכתחלה קפדי אפגום כמו שכתב רשב״ם, הילכך אם ברייתא איירי דאיכא טפי מרביעית לא הוה שרי ליה לאכול קודם הבדלה אלא היה מבדיל ואח״כ מברך אע״פ שהוא פגום, אלא הכא איירי ברביעית מצומצם, ופגמו היינו חסרו מהשיעור, ופסק כרב אשי דקאי בשיטת כולהו אמוראי דבתר הכי, וזה שכתב הרא״ש, וצ״ל דאין בו אלא רביעית מצומצם, רצונו לומר דסבר כרב אשי דמוקי לה דאין בו אלא רביעית, וכוס של ברכה צריך שיעור וטעמו פגמו חדא מלתא היא. (נהר שלום – סק״ז)

שצז) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. כתב במג״א (סקכ״ד) שופך ממנו, אבל התוספות [פסחים קה: ד״ה שמע מינה טעמו] וכו׳, אילו ראה וכו׳. י״ל דאחר ששפך לכוס אחר היה מוזגו להשלימו לרביעית, וכן נראה קצת ממה שכתב רש״י ([ברכות] דף נ״א ע״א), חי, שמוזגו במים לאחר שנ(י)תנו בכוס חי. ולמאי דאמרינן [שבת עו:] כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית וכו׳, וגם בעינן שיהא מלא, א״כ איך אפשר למוזגו. וצ״ל דאחר ברכת המזון שופכו לכלי אחר. וע״ש בתוספות ([ברכות נ:] ד״ה מודים). והא דלא מזג כל הכוס בלילה ולמלאו לשני כוסות, י״ל חדא דלא הוצרך לזה, דנשאר בכוס ראשון רביעית, ועוד דא״כ היה סכנה לשתותו למחר וכדאיתא בירושלמי [ברכות פ״ד ה״ה] זה שהביאו הרא״ש [ברכות פ״ח סימן ב׳]. ומה שהביא ראיה מסימן קפ״ב [ס״ק], יש לחלק, דשם הוי דיעבד. ומה שכתב שכן משמע ברא״ש, אדרבא המעיין שם יראה דהרא״ש כתב, וההיא דירושלמי יש לדחות. ע״ש. (ברכת דוד)

שצח) שם אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. כתב מג״א (סקכ״ד), אבל התוספות בפסחים דף ק״ה [ע״ב ד״ה שמע מינה טעמו] כתבו, דכוס של חובה צריך לטעום מכוס שיש בו רביעית, וא״כ הכא טועם וכו׳, ובודאי אם ראה הרב ב״י דברי תוספות היה פוסק כוותייהו. עכ״ל. ואמר אמ״ו נר״ו דלק״מ, דאיתא שם, שמע מינה מהא מתניתין תמניא וכו׳, שמע מינה כוס של ברכה טעון שיעור, ושמע מינה טעמו פגמו וכו׳. רב [אשי] אמר טעמו פגמו וכוס של ברכה טעון שיעור חדא מילתא היא, והכי קאמר מאי טעמא טעמו פגמו משום דכוס של ברכה טעון שיעור. וכתבו שם תוספות [קו.] בד״ה משום דכוס של ברכה וכו׳, רב אשי לא פליג אאמוראי דבסמוך, ואית ליה שפיר טעמו פגמו, אלא דמהא ליכא למשמע מינה קאמר. ע״כ תוספות. אך לכאורה קשה, מי הכריח לרב אשי לאוקמי הך מתניתין דלית ביה יותר משיעור, לוקמיה דאית ביה יותר משיעור ומשום טעמו פגמו דס״ל לדין מוחלט כמ״ש תוספות. אלא על כרחך צריך לומר דלרב אשי הוקשה לו ג״כ קושית תוספות דלעיל מיניה [קה: ד״ה שמע מינה טעמו], למה אינו שופך לכלי אחר ולשתות מהשני, ותירוץ דהתוספות לא ס״ל, דבכוס חובה יכול לשתות אפילו מכוס שאין בו רביעית, אלא על כרחך דמיירי דאין בו אלא רביעית מצומצם. נמצא מוכח דרב אשי סובר דיכול לשפוך לכוס אחר, ופוסק המחבר כרב אשי, והתוספות שכתבו דבכוס חוב צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית, היינו שלא אליבא דרב אשי. עיין שם, ונמצא שהוא נכון. ודו״ק. (מתוק מדבש)

שצט) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. במג״א (סקכ״ד) שופך ממנו וכו׳. דאיתא שם [פסחים קה:], הנכנס לביתו במוצאי שבת ואין לו אלא כוס אחד, מניחו לאחר המזון ומברך ברכת המזון ואח״כ מבדיל. וקאמר שם שמע מינה טעמו פגמו, דאל״כ למה לא יבדיל קודם אכילתו ויטעום ממנו והנשאר יניח לברכת המזון, אלא משום דטעמו פגמו ופסול לברכת המזון. ודחי שם דמיירי שאין לו יין אלא רביעית מצומצם. ופירשו התוספות [שם ד״ה שמע מינה טעמו]

אוצר ההלכה

דהמקשה הוי סלקא דעתיה שיש לו יותר מרביעית אלא שאין בו שיעור שני כוסות, והקשו לפי מאי דהוי סלקא דעתיה אכתי תקשה דלמה אינו מבדיל מקודם, וישפוך מעט מהכוס לכלי אחר ויטעום ממנו באותו הכלי, וישאר רביעית לברכת המזון. ותירצו דכוס של ברכה צריך לטעום דוקא מכוס שיש בו רביעית. עכ"ל. ואם כן הוא נגד דעת המחבר, לכך סיים המג"א דאילו ראה המחבר דברי התוספות אלו לא היה חולק עליהם. ומקשה האליה רבה [סקכ"ג], גם לפי דברי המג"א שישפוך מכוס של קידוש לכלי אחר ויטעום מכוס ראשון שיש בו רביעית ואחר כך מוסיף עליו מכוס שני, אכתי תקשה על המקשן למה לא יבדיל תחילה, הא אפשר למעבד הכי. ותירץ התוספת שבת [סקכ"ט] דהמקשן סבר דטעמו פגמו ואין יוכל לתקן עוד, ודלא כהירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה] דמתקנו בכך. (בגדי ישע)

ת) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. כתב הב"י בשם רבינו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג], דמי שאין לו אלא כוס אחד טועם בכלי אחר ומניחו למחר. ע"ש. ופסקו בש"ע. וי"ל שהרי התוספות פרק ערבי פסחים [פסחים קה: ד"ה שמע מינה טעמו] הקשו אמאי דאמרינן ושמע מינה טעמו פגמו, (הקשו) דלטעום ליה בידיה או בכלי אחר. ותירצו דכוס של חובה אי אפשר לטעום בכלי אחר כו'. ע"ש. וזה היפך רבינו ירוחם, ומה יענה הרב לקושית התוספות, וכל שכן לדברי הרשב"א ז"ל שכתב בפרק אלו דברים [ברכות נב. ד"ה תרי לא] דלבית הלל אפילו בכוס שאינו של חובה לא אפשר למטעם ליה בידיה, דהוי ליה כשיורי ברכה, וכ"כ הב"י סימן קפ"ב. ע"ש. ואף שלע"ד אין ראיה מדברי הרשב"א, דלא כתב כן הרב אלא להקס"ד דגמרא דבית שמאי ס"ל דברכה טעונה כוס, ובמתניתין [נא:] תנן מברך על היין ואחר כך מברך על המזון, ותירץ דטעים ליה בידיה, ועל זה הקשה הרשב"א דא"כ מאי טעמייהו דבית הלל דמברך על המזון ואח"כ מברך על היין, ועל זה תירץ דבית הלל סבירא להו דהוי ליה כשיורי ברכה. אבל למסקנא דגמרא דמאי דאמרי בית שמאי מברך על היין היינו ששותהו כולו, דסבירא להו דברכת המזון אינה טעונה כוס, א"כ נמצא דאינו תלוי במחלוקת אי נקרא שיורי כוסות אי לא, וא"כ מנא ליה דלב"ה נפגם הכוס בכך, ולעולם דלמסקנא דמילתא ס"ל להרשב"א דאינו נקרא פגום.

ובגופא דשמעתתא י"ל דמהיכן נלמד דטעמו פגמו, הא איכא תקנתא אחרת, והיינו העודף על הרביעית ישפוך אותו לכלי אחר ואחר כך יטעום אותו ונעשה פגום, ואחר כך יתקן אותו באותו מעט יין שאינו פגום, כמ"ש בירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה], והביאו התוספות [שם נב. ד"ה טעמו] והרא"ש [שם פ"ח סימן ב'], דבמעט מים או יין שאינן פגומים נתקן הכוס, ובשלמא במים אי אפשר לתקן כמ"ש הרא"ש ז"ל [שם] שכבר היה מזוג כל צרכו, אלא ביין היה אפשר לתקן, דהא מיירי שיש לו שתי כוסות מדאמרינן ברכה צריכה שיעור מדאינו מחלקו לשתי כוסות כמו שכתבו התוספות, וגם איכא טפי מרביעית, דאי איכא רביעית בצמצום היכי שמע מינה טעמו פגמו, הא פחית ליה משיעורא כמו שכתבו התוספות. ואין לומר דבעינן מלא לוגמיו, דהא כתב רבינו ירוחם דאי איכא רביעית בצמצום ונחסר מהכוס מתקן ליה למחר במים, ואם איתא אפילו דאיכא טפי מרביעית, כל דליכא מלא לוגמיו יתר על רביעית צריך לתקנו, אלא ודאי דבזה הענין התירו לטעום כל שהוא. ואין להקשות דמלא בעינן, דהא אינו אלא למצוה מן המובחר. ועוד, כבר כתב המגן דוד [ט"ז סימן קפ"ג סק"ד] דבחסרון כל שהוא נקרא מלא. עוד כתב דאחר דטעם ליה בידיה מחזירו לקטן ממנו ונמצא שהוא מלא. ע"ש. וזה אינו, שהרי התוספות הכריחו דההיא סוגיא דפרק אלו דברים מיירי שאין לו כוס אחר, ואעפ"כ אמרינן דטעים ליה בידיה והשאר לברכה, ואמאי הא אינו מלא (ועוד יש להוכיח מדאמרינן שמע מינה טעמו פגמו, ואיתא שהטעם הוא משום חסר), אלא ודאי דבחסרון כל שהוא לא נקרא חסר.

ובעיקר דברי הירושלמי שכתבו משמו דבמעט יין או מים נתקן, צ"ע דמנא ליה דבמים נתקן, שמא ביין היה מתקנו. וכן הקשה הרב שדה יאושע, שתמה על זה כאשר כתבנו. וראיתי להרב כנסת הגדולה [בשיירי, סימן קפ"ב הגה"ט סק"ד] דברים תמוהים בעיני, שכתב לישב קושית הרב שדה יאושע, והקושיא במקומה עומדת כאשר יראה הרואה. ולמה שהקשה לרבינו ירוחם, ראיתי להרב כנסת הגדולה שכתב, שמה שכתב רבנו ירוחם בסוף דבריו שנחסר היינו ע"י טעימה, דאי בכלי אחר הא בעינן שיטעום בכלי שיש בו רביעית. ולא ידעתי מה יענה למ"ש בריש דבריו טועם בכלי אחר.

וכתב הרא"ש פרק אלו דברים [ברכות פ"ח סימן ב'], דהך ברייתא מיירי דאיכא רביעית בצמצום, וקשה דא"כ היכי ילפינן דטעמו פגמו, כמו שהקשו התוספות. וי"ל דמה שכתב הרא"ש הוא למ"ד דהאי דטעמו פגמו הוא דוקא לכתחילה כמ"ש "קפידי" ור"ל לכתחילה, אבל מאן דאמר שמע מינה תמניא, אית ליה דפוסל אפילו דיעבד, ולדידיה מיירי דאיכא יותר מרביעית דסתמא קתני ומיירי בכל מין כוס אפילו שמחזיק יותר מרביעית. (יד המלך)

תא) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני. כתב ב"י, כתב רבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג], מי שאין לו אלא כוס אחד כו'. נ"ב: ופסקה בש"ע סעיף י"א. ועמ"ש הרב מג"א (בסק"ה [ו]כ"ד) מדברי התוספות בפסחים [קה: ד"ה שמע מינה טעמו], עיין גם כן בספר יד המלך בסימן זה (ס"ט)[176]. ועמ"ש הרב שמן המר (בסימן י"ג), עמ"ש הרב עושה שלום (דף מ"ג ד"ה טעמו ופגמו כו'). (דברי מנחם – הגב"י סק"ח)

הערות וציונים

176. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

תב) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס

השני. כתב מרן בש"ע (סי"א), אם אין לו אלא כוס אחד מקדש בו וכו' אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני וכו', ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום וכו' מוזגו למחר וכו'. יע"ש. ויש מקשים על זה ממה שפסק מרן לעיל בסימן קפ"ב (בס"ק) וז"ל: יכולים לתקן כוס פגום על ידי שיוסיפו לו מעט יין וכו' מים מיתקן. יע"ש. וכיון שפסק דיכולים לתקנו ע"י מעט יין או מים, אמאי הוצרך כאן באין לו אלא כוס אחד לשפוך לכוס אחר ולטעום ממנו, והלא אפילו מכוס ראשון יכול לטעום ממנו ולחזור ולתקנו ע"י מעט יין או מים, כדפסק בסימן קפ"ב. ולדידי לק"מ, כי הכא קאמר אם רוצה שלא יפגום הכוס יתן ממנו לכוס אחר, אבל ודאי אם כבר נפגם הכוס ודאי דיכול לתקנו ע"י יין או מים, ומשום הכי סיים ואם אין בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה מוזגו למחר וכו', דהיינו כיון שאין בו אלא רביעית דאז מוכרח למוזגו א"כ אין מוכרח נמי להביא לו כוס אחר, כיון שבלאו הכי חייב למוזגו להשלימו לרביעית, א"כ ממילא נמי נתקן פגמו, ומשום הכי סתם וכתב ונחסר ממנו ולא כתב שיערה לכוס אחר משום שאין צריך לכוס אחר. ועוד שהרי בב"י כתב וז"ל: ואם אין בו אלא רביעית וכו' מוזגו למחר להשלימו לרביעית, והוא ירושלמי [ברכות פ"ז ה"ה] כתבו הרא"ש בפרק אלו דברים [שם פ"ח סימן ב'] וכו'. יע"ש. וכיון דסעד דיליה מהירושלמי, ושם לא הוזכר כוס אחר וכמו שכבר הביא דברי הירושלמי משם הרא"ש הב"י לעיל בסימן קפ"ב, א"כ ודאי דגם הכא מירי בלא כוס אחר, רק אין הכי נמי היכא דהוה בו יתר מרביעית דאז יכול שלא לפוגמו ע"י כוס אחר, בזה מירי תחלת דברי קדשו. באופן דלדעת מרן כל טצדקי שאנו יכולים למעבד דלא לפגום הכוס עבדינן, אבל אם כבר נפגם אזי יכולים לתקנו על ידי מעט יין או מים.

וראיתי להרב מג"א בסימן זה (סקכ"ד) שכתב, אבל התוספות וכו', ובודאי אילו ראה הרב ב"י דברי התוספות באותו פעם היה פוסק כוותייהו. יע"ש בדברי קדשו. ולעד"ן דודאי לא נעלם מעיני רבן של כל הגולה מרן הקדוש דברי התוספות אלו, אלא אדרבא הרב מג"א גופיה לו נעלם דברי הרא"ש בפרק אלו דברים שנראה מלשונו דאין צריך לטעום מכוס שיש בו רביעית, וז"ל: ותימה דא"כ הא דקאמר הכא דאם אין לו אלא כוס אחד וכו' למה לא יבדיל על הכוס ויתקננו במים וכו', וי"ל דמיירי שכבר היה מזוג וכו', וההיא דירושלמי יש לדחות, שהיה טועם כוס של קידוש בכלי אחר ומוזגו למחר וכו'. יע"ש. הרי משמע בהדיא דס"ל דלא בעי שיטעום כוס של קידוש מכוס שיש בו רביעית, דהרי כתב שיטעום מכלי אחר, ובודאי דאין בו רביעית, וא"כ כדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו מרן כנגד התוספות. וגדלה התימה על הרב מג"א שבזה הסעיף בעצמו קא מסכים לדברי הרא"ש ומביא ראיה מהם דיכול לתקן כוס פגום ע"י מעט יין מכוס אחר או מים. יע"ש. ואיך לא השגיח בעין שכלו שנראה מלשונו היפך מדברי התוספות והאגודה. ושו"ר שכמעט הרגיש בזה חמד משה בסימן זה [סק"ו][177] על הרב מג"א. האמנם הא קשיא לי על דבריו, שנראה מדברי קדשו שהבין בדברי הרב מג"א דהאי דכתב וכן משמע מדברי הרא"ש, היא סייעתא לדבריו הראשונים על דברי התוספות דצריך לטעום מכוס שיש בו רביעית, ומשום הכי תמה עליו, יע"ש בדברי קדשו. והא ודאי ליתא, אלא שכוונת הרב מג"א כדפירשתי, וזה פשוט ואין צריך להאריך. (זה כתב ידי)

תג) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס

השני. עיין באר היטב (סקט"ז), ועיין בספר מנורה הטהורה [סק"ה] שכתב, דאין לזוז מפסק המחבר, דמוטב שיקדש מחר על כוס שלא נפגם כלל. ולכל הדיעות יראה בקידוש של מחר ישפוך לכלי קטן שהוא מלא, כמו שכתב הרשב"א [ברכות נב. ד"ה תרי לא] בברכת המזון בסימן (קע"ב) [קפ"ב]. ועיין בספר בית אריה בקונטרס חות יאיר (סימן יו"ד) אי בעינן מלא עד השפה. ועיין בבאר היטב (סימן (קס"ב) [קפ"ב] סק"ו), ושם בסימן קפ"ג (סק"ו). (ארחות חיים – ספינקא – סק"י)

תד) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס

השני. עיין מה שכתב הרב מג"א (סקכ"ד), ועיין מה שכתב עליו הרב עושה שלום (דף מ"ג ע"ג). (יפה ללב ח"ב – סקי"ג)

תה) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס

השני. כתב הבאה"ט (סקט"ז), דטועם מכוס הראשון, דלתוספות פסחים (דף ק"ה [ע"ב ד"ה שמע מינה טעמו]) צריך לטעום מכוס שיש בו רביעית. מג"א [סקכ"ד]. ועיין בנתיב חיים דהתוספות לא כתבו כן רק לסלקא דעתין, אבל למסקנא אין צריך לזה. ועיין במחצית השקל שהוכיח דעל כרחך צריך לומר דהתוספות ס"ל כן גם למסקנא. ועיין בנהר שלום [סק"ז][178] דרא"ש [ברכות פ"ח סימן ב'] ורבנו ירוחם [נתיב י"ב ח"א דף ס"ו ע"ג] לא ס"ל כתוספות בזה. ע"ש. (באר יעקב – קרויזר – סק"כ)

תו) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס

השני. כתב מג"א (סקכ"ד), אבל התוספות [פסחים קה: ד"ה שמע מינה טעמו] כתבו כו', וא"כ טועם מהכוס הראשון ומוסיף עליו. באמת תמוה יותר, דהמחבר עצמו בסימן רצ"ו ס"ג כתב כהמג"א. ע"ש. (חבל יוסף – גנזי חיים)

תז) שם שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס

השני. המג"א (סקכ"ד) כתב, דהתוספות פסחים סוף דף ק"ה [ע"ב ד"ה שמע מינה טעמו] כתבו, דכוס של חובה צריך לטעום מכוס שיש בו רביעית. ועל כן צריך לטעום מכוס הראשון. וסיים המג"א דודאי לא ראה הב"י אז דברי התוספות, דאל"כ היה פוסק כמותם. ע"כ. והנה יען שראיתי שהאחרונים האריכו והניחו

---

177. נדפס לעיל אות שצ"ד. **178.** נדפס לעיל אות שצ"ו.

אוצר ההלכה

דברי השו״ע והב״י בתימה, וליישב דבריו אעתיק דברי התוספות ומה שיש לעיין בהם. בגמרא פסחים (דף ק״ה ע״ב) אמרו דאם אין לו רק כוס אחד במוצאי שבת, אוכל ומסדר על כוס זה ברכת המזון ואח״כ הבדלה. וקאמר הש״ס שמע מינה כוס צריך רביעית, דאל״כ יחלקנו לשנים. ושמע מינה טועמו פוגמו, דאל״כ יבדיל ויטעום ממנו ויניח השאר לברהמ״ז. ודחה רב אשי דטועמו אינו פוגמו, רק בעי רביעית ואין לו יותר לכן אין יכול לטעום ממנו, דא״כ לא ישאר רביעית. והקשו התוספות מאי סלקא דעתיה דהש״ס, ואיך דייק בתחילה דטעמו פגמו. ותירצו דס״ד דאין לו שתי כוסות של רביעית כל אחד, אבל יותר מכוס אחד יש לו. והקשו עוד, א״כ ישפוך קצת אל כוס אחר או על היד וא״כ לא יפגמנו. וע״ז כתבו דצריך לשתות מכוס שיש בו רביעית. והנה הקשו על התוספות דישפוך קצת אל כוס אחר ואחר שישתה מכוס ראשון יתקנו, כמ״ש בירושלמי ברכות פרק אלו דברים [פ״ז ה״ה], וכתבו דהתוספות לא ס״ל כהירושלמי.

ואך על השו״ע כאן דס״ל דאין צריך לשתות מכוס רביעית הדרא קושיית התוספות, דאם ידע דאין כאן רק רביעית, איך דייק טעמו פגמו, ואי ס״ד דיש יותר, היה יכול לשפוך קצת ממנו ולשתות בכוס השני ויבדיל תחילה וישתה, וזה שהקשה המג״א. גם כל האחרונים הניחו בקושיא על הב״י. ובעניי לא אדע, דהא לפי דקיי״ל כהירושלמי דיכול לתקנו, א״כ אין מקום לדברי התוספות. דקושייתם בלאו הכי נשארת, דאם היה ס״ד דהיה יותר מרביעית, א״כ יכול לשפוך ממנו לכוס אחר, וישתה מכוס הראשון ויוסיף עליו מכוס השני ויתקנו. ועל כרחך דידע דלא ישאר רביעית, וא״כ איך דייק טעמו פגמו.

ונראה דמפני קושיא זו הוכרח הב״י לתרץ קושיית התוספות באופן אחר. אך מקודם ניישב מה דיש לעורר בדברי הגמרא במה דאמר רב אשי טעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור חדא מילתא היא, והכי קאמר מאי טעמא טעמו פגמו משום דכוס של ברכה צריך שעור, כלומר רביעית. ולפי מה שהבינו המפרשים דרב אשי לאו מטעם פגם (דאמר) [קאמר], רק משום דיחסר השיעור אם ישתה מעט, איך שייך חדא מילתא היא, דהא רצה לומר דאין חשש לפגום כלל, והו״ל לומר לעולם אינו פוגם, רק דצריך שיעור, ולא ישאר כשיעור.

ולכן נראה, דהנה הב״ח בסימן קפ״ב [אות א׳ ד״ה וצריך שלא] כתב, דלבית הלל אף בשופך ממנו לכוס אחר נקרא פגום ונפגם כוס הראשון, ואך הט״ז [סק״ג] והמג״א שם [סק״ז] כתבו, דאם ישפוך לכוס אחר ויעשנו מלא, אין כוס השני פגום. וגם י״ל דאם הראשון הוא יותר מרביעית, ואחר ששפך ממנו קצת [179][נשאר בו רביעית], גם להב״ח לאו פגום הוא. ולפ״ז יש לפרש דברי הש״ס דידע דאין לו רק כוס אחד, דבלאו הכי דברי התוספות דחוקים, דאיך שייך ש״מ טעמו פגמו משום דסבור דאין לו רק כוס אחד, היינו דשנים אין לו, אבל יותר מכוס יש לו.

ורק יש לעיין דהנה הט״ז סימן קפ״ב [סק״ג] כתב, דכוס מלא לאו דוקא, אלא כל שקורין בני אדם מלא שפיר דמי. וכבר כתבתי כן כמה פעמים, וזה ודאי פשוט. ולפ״ז י״ל דהכי דייק הש״ס, שמע מינה טועמו פוגמו, דאל״כ הרי יכול לטעום קצת ועדיין יהא מלא, ויניחנו לברהמ״ז, אלא ע״כ שטועמו פוגמו. ודחה רב אשי שא״ה [שאני הכא] משום דצריך שיעור, וכל מה שיטעום [בין] ממנו בין ע״י כוס אחר יהיה פגום, ואי דישפוך לתוך כוס קטן וימלאנו, כוס זה אין בו רק רביעית, ומיושב קושיית התוספות. אבל הב״י והשו״ע איירי ביש בו יותר, לכן אינו נפגם באם שופך קצת ממנו, ולכן יכול לשפוך קצת לכוס אחר, ולא נפגם כוס הראשון, או יתקנו אח״כ.

והנה כל זה כתבתי מכבר לפלפולא, אכן כעת ראיתי דבתוספות ר״י החסיד מתרץ קושיית התוספות, דאין זה מכבוד קידוש והבדלה לשפוך לכוס אחר. ורב אשי מדחה דאין בו כל כך, אבל אה״נ אם צריך לומר יכול לשפוך לכוס אחר. גם מה שהקשו על התוספות דהרי יכול לתקנו, תימה בעיני דלכאורה נראה דאישתמט להו לשון התוספות בברכות (דף נ״ב [ע״א] ד״ה טעמו פגמו), שכתבו וז״ל: אבל אם אי אפשר, מברך אפילו אפגום ומתקן ליה במים, משמע דסבירא להו דאף כשמתקנו לא מהני רק באי אפשר, ומכל מקום קצת פגום מיקרי. ואולי כוונתם דלא סמכינן אהאי ירושלמי דיכול לתקנו, כי רוב הפוסקים כתבו דלא נתכוין הירושלמי לזה, אך יען שכל הפוסקים כתבו דיש לסמוך על הרשב״ם, דבאין לו אחר יברך אפגום, לכן מתקן ליה עכ״פ. וסמכינן בזה, דאולי הירושלמי מתיר לתקן הפגום.

והנה לכאורה בעיקר הדבר שכתבו התוספות שיטעום מכוס שיש בו רביעית, היה נראה דתלוי בזה אי השתיה מעכבת, עיין מג״א לקמן (סקל״ב), דודאי אם נאמר דהשתיה מעכבת, א״כ מה שאמרו לקדש על הכוס, ודאי רצון חז״ל וכונתם היה לשתות מאותו הכוס, וא״כ לא מהני לשפוך לכוס אחר. אכן לפי מ״ש הב״י והלבוש [סי״ז] דשתיה לא מעכבת, נהי דצריך לשתות משום דברך בפה״ג, אבל לזה די מה דטעים בידיה או בכוס אחר. אכן אף למ״ש המג״א דהשתיה מעכבת, מ״מ הרי כתב דאם נשפך ישתה כוס אחר, ואם כפי מ״ש דסדרו על הכוס לשתותו, מה מהני דישתה כוס אחר, וצ״ע לדינא.

מיישׁ המג״א (סקכ״ה) דטוב לקדש על כוס גדול, ולשייר מאותו כוס לקידוש היום ולהבדלה, צ״ע, דכבר כתבתי בסקי״ב דלתקן הפגום לאו דבר ברור הוא דמהני, שגם דברי הירושלמי יש לפרש דלא מהני תיקון. והתוספות ע״כ ס״ל דזה רק באי אפשר, א״כ איך יברך וישאר ממנו לכתחילה. ואף דקצת י״ל כיון דבכונה נוטל כוס שיהיה ג״כ לקידוש היום והבדלה לא מיקרי פגום, דלא הוי פגום רק מטעם דהוי שיורי כוסות, אכן אין זה מוסכם. שוב ראיתי דהאליה רבה [סקכ״ו] כתב ג״כ דאין ראוי לעשות כן, ורק כתב הטעם דאין הכל בקיאין לתקן הפגום.

הערות וציונים

179. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

ובעניי לא ידעתי מה בקיאות שייך בזה, אך האליה רבה מציין ג״כ לסימן (קפ״ב) [קפ״ג ס״ב] דראוי ליקח יין מהחנות בכל פעם. (גנזי חיים – סקי״ב)

תח) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב הטור (שיטה כ״ג), ומקדש על כוס מלא של יין כו׳. נ״ב: אמר המאסף, ראיתי להרב מהר״ר איצטרוק ן׳ שאנג״י ז״ל, שהיה נוהג לקדש על אשישית יין שהיה בה שיעור לשלשה קידושין, קידוש הלילה וקידוש היום ואבדלתא, והיה נוהג להניח אותה אשישה לקידוש היום ואבדלתא, והיה שותה תוך הסעודה מיין אחר, והיה אומר שהיה עושה כן משום הא דאמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קיג.] והוא דמשייר מקידושא לאבדלתא, וכן אני נוהג אחריו והנהגתי כן לרבים. ויראה שאם האשישה גדולה שיוכל לשתות ממנה לילה ויום ואפילו הכי ישאר לאבדלתא, שפיר דמי לשתות יין שבתוך הסעודה מאותה אשישה. ובתשובה חלק או״ח סימן שכ״ו ושכ״ז הכתי על קדקד המגמגמים לומר שאין ראוי לעשות כן מפני שאין עושים מצוות חבילות חבילות. והוכחתי דלא אמרו דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד אלא בקדושות משונות, כגון קידוש וברכת המזון, דברכת המזון למפרע על מזונו וקידושא להבא עיולי יומא הוא, או ברכת המזון וברכת חתנים, אבל קידושא ואבדלתא חדא מלתא נינהו ואומרים על כוס אחד, וכל שכן שני קידושין וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים (דף ק״ב [ע״ב]). אך מה שהיה מקום להסתפק, הוא על המנהג שאני נוהג לומר ברכת המזון באותה אשישה, מטעם דכיון דנעשה בה מצות קידוש יעשה בה מצות ברכת המזון, ומהקודם מבואר דקידוש וברכת המזון תרי מילי נינהו ואין אומרים אותם על כוס אחד. אבל הא נמי בורכא, דלא אמרו אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד אלא כשאומרים בפעם אחת, אבל כשאומרים בשעות מחולקות שהקידוש הוא קודם המזון והברכת המזון הוא אחר המזון יכול לאומרם על כוס אחד, כלומר על יין אחד, דכוס אחד לא מיקרי אלא רצופות זה אחר זה. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ד)

תט) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. הרב הגדול בעל כנסת הגדולה ז״ל, בסימן רע״א בהגהת הטור (אות ד׳)[180], כתב תוכחת מגולה על מי שפקפק במנהג שנהג לומר על כוס אחד קידושא והבדלתא, והעלה דקידוש וברכת המזון נמי שפיר דמי. ע״ש. ותמהני איך לא אייתי מההיא דאמרינן בפרק כל כתבי ([שבת] דף קי״ז [ע״ב]), ר׳ אמי ורב אסי כי (מקלא) [מקלע] להו ריפתא דערובא שרו עילויה(ו), אמרי הואיל ואתעביד בה חדא מצוה לתעביד בה מצוה אחרינא. ע״ש. (קול בן לוי)

תי) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. עוד שם [בטור], ומקדש על כוס מלא יין שלא יהא פגום וכו׳. עיין בשיירי כנה״ג ז״ל בהגהות הטור (אות ד׳)[181] שכתב שהיה נוהג לקדש על עשישית יין שהיה בה שיעור לשלשה קידושין, קידוש לילה ויום ואבדלתא וכו׳, ולא שייך כאן מצוות חבילות וכו׳, דקידוש ואבדלתא חדא מילתא היא, כדאמרינן פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ב [ע״ב]). ע״ש. ונראה שכן דעת התוספות ז״ל פרק ערבי פסחים (דף קט״ו [ע״א] ד״ה והדר אכיל חסא) שכתבו, ולא שייך כאן חבילות אלא בתרי מילי וכו׳. יע״ש. והם דברי הגמרא [שם קב:] ממש, דקאמר אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא, ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו. ואמנם התוספות פרק כיצד מברכין (דף ל״ט [ע״ב] ד״ה הכל מודים וכו׳) כתבו, שאפילו אם עושה המוציא ואכילת מצה מן הפרוסה אין זה חבילות, דהא הוי ברכה של נהנין, מידי דהוי אקידוש דמברכינן קידוש וברכת היין. יע״ש. ולא הוו צריכי להא, אלא משום דהוי חדא מילתא דומיא דחסא שכתבו דהוי חדא מילתא, ודמי לקידוש והבדלה. ועיין עוד בספר קול ן׳ לוי (דף כ״ז [ע״ג])[182] מה שתמה על הרב ז״ל דאמאי לא נסתייע מהא דאמרינן פרק כיצד מברכין [ברכות שם], רבי אמי ורבי אסי כי מתרמי להו ריפתא דערובא וכו׳. יע״ש. ויש לדחות קצת, דהתם בעידנא דעירב לא הוה בדעתיה למיברך המוציא, משא״כ בנדון שלו דאדעתא דהכי נחית, וכל כי האי מצינן למימר דנכלל בהא דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת.

ומ״מ יש לפקפק לכאורה בהוראה הלזו, שנראה לע״ד דהא דאמרינן קידושא ואבדלתא חדא מילתא, היינו אבדלתא דמוצאי שבת ליום טוב כגון יקנה״ז, משום דאבדלתא גופה הויא קדושה שחותם בין קודש לקודש, וכמ״ש רש״י [פסחים קב: ד״ה קידוש והבדלה] ורשב״ם ז״ל [שם ד״ה קידושא והבדלה], אבל הבדלה דחול ודאי לא שייכא כלל בקידוש, דאי משום שחותם בין קדש לחול לא איריא, דאל״כ לא הוה צריכי רש״י ורשב״ם למ״ש שחותם בין קודש לקודש. ואפשר דהתם משום דקידוש הוי ליו״ט, והבדלה היא משום קדושת שבת, הילכך הוצרך לומר שחותם בין קדש לקדש דהשתא הוי דומיא דקידוש דיו״ט, אמנם היכא דקידוש ואבדלתא הוא משום שבת חשיב שפיר חדא מילתא במה שחותם בין קדש לחול.

מיהו לא נתבאר בדברי הרב היכי טעים לקידוש, ובודאי שהיה שופך ממנו לכלי אחר, ולא היה שותה מעששית כדי שלא יפגמנו, וכמ״ש מרן משם רבנו ירוחם ז״ל [נתיב י״ב ח״א דף ס״ו ע״ג]. ומ״מ נראה שצריך שיהיה בכוס שתי רביעיות, כיון דהוי כוס של חיוב, וכמו שכתבו התוספות פרק ערבי פסחים [קה:] ד״ה ש״מ טעמו פגמו. יע״ש. ואפילו שכתב רבנו ירוחם שאם אין לו אלא כוס אחד מקדש ושופך ממנו לכוס אחר וטועם מכוס השני, ופסקו מרן ז״ל בספר הקצר [סי״א], אין לו שאני, ואין דנין אפשר משאי אפשר. ועוד, דבההיא גופה יש לדון, דטפי עדיף שישתה מכוס שקידש שיש בו רביעית ואח״כ ישפוך מה שבכוס

הערות וציונים

180. נדפס באות הקודמת. **181.** נדפס לעיל אות ת״ח. **182.** נדפס באות הקודמת.

סימן רעא סעיף יא

אוצר ההלכה

שני להשלימו לכשיעור לקדש עליו למחר, וכ״כ המג״א ז״ל (סקכ״ד). יע״ש. ומכל מקום בנדון הרב ז״ל יראה דהכי נמי שהיה שופך שיעור רביעית בכלי אחר ושותה, לצאת ממה שכתבו התוספות, אלא שקיצר בדבר ולא הוצרך לבארו. ואי נמי לא הוה עביד הכי, מי שירצה לנהוג כוותיה דמר, יעשה כמו שכתבתי כדי לצאת ידי כולם. כנ״ל. (לשון למודים – סימן קמ״ד)

תיא) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב הטור (שיטה כ״ג), ומקדש על כוס מלא של יין וכו׳. נ״ב: עיין מה שכתב הרב החבי״ב ז״ל בשיירי [הגה״ט סק״ד][183], שהיה נוהג לקדש על אשישה אחת שהיה בה שיעור לשלשה קידושין ולברכת המזון ולהבדלה, ואין בזה משום מצוות חבילות חבילות. עיין בספר קול בן לוי (דף כ״ז ע״ג)[184]. (יד אהרן – הגה״ט)

תיב) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב הטור (דף קע״ו ע״א שיטה כ״ג), ומקדש על כוס מלא של יין כו׳. נ״ב: עיין מה שכתב הרב החבי״ב בשיירי [הגה״ט סק״ד][185] שהיה נוהג לקדש על אשישה אחת שהיה בה שיעור לשלש קדושין ולברכת המזון ולהבדלה, ואין בזה משום חבילות חבילות, עיין בספר קול בן לוי (דף כ״ז ע״ג)[186] ובספר לשון למודים חאו״ח [סימן קמ״ד][187], ובסוף ספר שמע יעקב בקונטריס ארעא דרבנן (סימן ב׳). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״א)

תיג) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב במג״א (סקכ״ה), וטוב לקדש על כוס גדול וכו׳. משום דאמרינן פרק ערבי פסחים [קיג.], והוא דמשייר מקידושא לאבדלתא, ומשמע שם (בפירשי׳) [בתוספות] [ד״ה דמשייר] ורשב״ם [ד״ה דמשייר] הכי. וכתב העולת שבת [סק״ן], וצריך לומר דמיירי שמתקן אח״כ שלא יהיה פגום, ולא שייך דהוי מצוות חבילות משום דהכל מצוה חדא, ועוד, אינם בזמן אחד. אבל קשה לי הא כוס של ברכה צריך להיות מלא. ואפשר שמערה לכלי קטן אח״כ ליכא קפידא, רק שיהיה אותו יין הנשאר, או מזגו עד שיהיה מלא. (בגדי ישע)

תיד) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב הבאה״ט (סקי״ז), טוב לקדש על כוס גדול, שישאיר מאותו הכוס לקידוש היום וכו׳. אף דאין עושין מצוות חבילות חבילות, היינו בזמן אחד, משא״כ בזמנים מתחלפים. לבושי שרד [סק״ל]. ועיין באשל אברהם [סקי״ח, סקכ״ה], דשיירי כנסת הגדולה [הגה״ט סק״ד][188] כתב (כ)שמקדש על כוס אחד ואח״כ מברך עליו בהמ״ז, דהא דאין עושין מצוות חבילות חבילות דוקא בחד זמן, אבל לא בזמנים מתחלפים. אמנם במג״א [סקכ״ה] השמיט ברכת המזון, משמע דסובר דהוי חבילות אפילו בזמנים מתחלפים. עכ״ל. ועיין שם [סקי״ח] שכתב דמשמע משיירי כנסת הגדולה דאם נאמר דעל כוס אחד אין אומר שתי מצוות, משמע שם דאף כשמוריק מכלי לכלי, הואיל דיין אחד הוא. ע״כ. אם אין לו רק כוס פגום ואי אפשר למזוג אותו במים כי יתקלקל, יכול לקדש על כוס פגום. זכור לאברהם (אות ק׳) בשם ברכי יוסף [סק״ד][189]. וכן כתב באשל אברהם (סק״ל) [סקכ״ט], דמוטב לקדש על כוס פגום ממה שיבטל יין לקידוש, אף שיש לו פת, וכל שכן בשחרית והבדלה, וסיים צ״ע, די״ל דיקדש על הפת. עיין בתניא [ש״ע הגר״ז סימן קפ״ב ס״ו] שכתב מי שיש לו כוס פגום מוסיף עליו מים כל שהוא ומכשירו, וכל שכן יין. ונראה דוקא שאין לו יין אחר, אבל אם יש לו יין אחר לא יברך על הפגום.
(באר יעקב – קרויזר – סקכ״א)

תטו) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב המג״א [סקכ״ה] משם הרב כנסת הגדולה [בשיירי, הגה״ט סק״ד][190], דטוב לקדש על כוס גדולה בכדי שישייר לקידוש היום ולהבדלה. ועיין בב״י סימן קפ״ג שכתב שעל פי הקבלה יש למזוג היין במים לקידוש, וכיון שכך יש להזהירם למקדשים בכוס של כסף, שלא ישיירו בה את היין הנותר לקידוש היום ולהבדלה, משום דאמרינן בנדה (דף י״ז [ע״א]), אמר רשב״י חמשה דברים הם שהעושה אותם מתחייב בנפשו ודמו בראשו, ואחד מהם השותה משקים מזוגים שעבר עליהם הלילה, ואמר רב יהודה [אמר שמואל] והוא שלנו בכלי מתכות. והכסף הוא מין מתכת, שדין אחד להם וטבע אחד להם, ולכן ראוי שיערו הנשאר בכוס של כסף מהקידוש אל כוס זכוכית, ובבקר יחזירהו לכוס של הכסף המיועד לקידוש. עיין בירושלמי ([ברכות] פרק שלשה שאכלו הלכה ה׳), ובמראה הפנים שם שכתב וז״ל: ומלינו בכלי שאינו של מתכות. וכמו כן עיין באבודרהם בסדר מוצאי שבת [עמ׳ קפ״ט] שכתב (ע״ע) [על] זה, והוא שלנו בכלי זכוכית.
(נתיבי עם)

תטז) שם ולמחר מקדש במה שנשאר בכום ראשון. כתב מג״א (סוף סקכ״ה), וטוב לקדש על כוס גדול וכו׳. עיין בלבושי שרד [סק״ל], ובפרי מגדים סימן רצ״ט (אשל סק״ז).
(נפש חיה – מרגליות)

תיז) שם ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום וכו׳. עיין אליה רבה (סקכ״ד) ובתוספת שבת (סק״ל) דלאו דוקא, דהא בעי רביעית ומלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית. ולא זכיתי להבין כוונת הרב [הגר״ז] ז״ל (בס״כ) שכתב שני רוב רביעית, דמאי מהני, הא כשישתה בלילה רוב רביעית לא ישאר רביעית. ובדוחק י״ל דכשנשאר לו רוב רביעית פשיטא דמהני מזיגה, עמ״ש סימן ר״ד (ססק״ג).

ומייש המחבר והיינו דוקא כשיש לו כוס אחר להבדלה, עיין מה שכתבתי (סק״ג) [סק״ז][191]. (תהלה לדוד – סקי״ד)

הערות וציונים

183. נדפס לעיל אות ת״ח. **184.** נדפס לעיל אות ת״ט. **185.** נדפס לעיל אות ת״ח. **186.** נדפס לעיל אות ת״ט. **187.** נדפס לעיל אות ת״י. **188.** נדפס לעיל אות ת״ח. **189.** נדפס לעיל אות ש״ט. **190.** נדפס לעיל אות ת״ח. **191.** נדפס לעיל אות קנ״ה.

אוצר ההלכה

תיח) שם ונחסר ממנו בלילה מוזגו למחר וכו׳. כל זה הוא לשון רבנו ירוחם [נתיב י״ב ח״א דף ס״ו ע״ג]. ונראה מלשונו דאף שאין בו אלא רביעית מצומצם שופך ממנו לכוס אחר ולמחר מוזגו ומשלימו, דלית ליה להההיא דתוספות [פסחים קה: ד״ה שמע מינה טעמו] שצריך שישתה מכוס שיש בו רביעית כדלעיל [סק״ז][192]. ולא אמר גם כן שיפגמנו ויתקננו, כיון דהרא״ש [ברכות פ״ח סימן ב׳] נמי לא ברירא ליה מלתא, ומסיק שיש לדחות הראיה מן הירושלמי [ברכות פ״ז ה״ה] שמוכיחין מינה דאפשר לתקנו אחר שפגמו. ואע״ג דבסוף סימן קפ״ב [ס״ו] פסק הש״ע שאפשר לתקנו אפילו במים, היינו אחר שנפגם, אבל מכל מקום עדיף טפי שלא לפגמו על סמך לתקנו היכא דאפשר, והילכך כתב הכא דברי רבנו ירוחם. (נהר שלום – סק״ח)

תיט) שם מוזגו למחר וכו׳. ובאופן שלא יתבטל היין. ובדאי אפשר שוב למזוג, צ״ע אם יטעום בלילה מלא לוגמיו ויתבטל לגמרי הקידוש של יום, או דלא יטעום כי אם פורתא כדי שיקיים גם קידוש היום, עיין במנורה הטהורה (סק״ז). (ארחות חיים – ספינקא – סקי״א)

תכ) שם שאם לא כן מוטב שיניחנו להבדלה. כתב ב״י (שיטה נ״ז), שאל״כ מוטב שיניחנו להבדלה כו׳. נ״ב: ואני תמיה, כיון שיש לו שני כוסות למה לא יקדש לילה ויום, ויבדיל בהם בזה האופן, יקח פחות מרביעית וישלימנו במים ויקדש קידוש הלילה וישתהו, וביום יקח רביעית האחר וישלימנו במים ויקדש, ויטעום מעט וישמרהו עד הבדלה, ומה שחסר ישלימנו במים ויבדיל עליו. ולומר דיש חילוק בין מזיגה אחת לשתי מזיגות ליתא, דהא רבי מונא למאי דמסיק בירושלמי [ברכות פ״ז ה״ה] היה מוזגו בלילה ושמרו עד למחר, ושוב למחר היה משלימו לרביעית במים, הרי שהיה עושה שתי מזיגות והיה כשר. ולפי זה יש לתמוה ג״כ על רבינו המחבר, דאמאי לא יקדש עליו לילה ויום ויבדיל עליו ע״י מזיגה, דדוחק לומר דאם אמרו בשתי מזיגות לא יאמרו בשלש. גם על רבינו ירוחם [נתיב י״ב ח״א דף ס״ו ע״ג] שכתב, ואם אין בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה, מוזגו למחר להשלימו לרביעית, ומאי איריא רביעית בצמצום, אפילו שלא יהיה בצמצום ישלימנו במים ויטעום, ולמחר גם כן ישלימנו גם כן לרביעית.

וראיתי להרא״ש ז״ל בפרק אלו דברים [ברכות פ״ח סימן ב׳] כתב על הירושלמי, ותימה הוא דקאמר הכא [ברכות נב.] ואם אין לו אלא כוס אחד משלשלן עד לאחר המזון, למה לא יבדיל בכוס ויתקננו במים ויכשיר לב״ה. וי״ל שכבר היה מזוג כדינו, ואם היה משים בו מים יותר לא היה ראוי לשתיה, וההיא דירושלמי יש לדחות שהיה טועם של קידוש בכלי אחר ומוזגו למחר להשלימו לכשיעור. ע״כ. ויראה פירוש דבריו, דלפי פשט הירושלמי היה נראה שיכול למזגו מזיגה אחר מזיגה, ולפי זה הוקשה לו אההיא דמשלשלן לאחר ברכת המזון, דלמה משלשלן, יבדיל על הכוס ויתקננו במים ויכשיר לברכת המזון, ותירץ, דמזיגה אחר מזיגה לא מהני, ולכן משלשלן לאחר ברכת המזון, דכיון דהיה מבדיל על הכוס ומזגו כשיעור, אם היה משים בו מים לא היה ראוי לשתיה, וההיא דירושלמי לא מיירי במזיגה אחר מזיגה, אלא היה מקדש על היין בנתינת מעט מים ואחר הקידוש נותן מאותו יין בכלי אחר ומשאיר השאר בכלי הראשון, ומה שנותן בכלי השני, מזגו כראוי ושותהו, גם למחר ביין שנשאר בכלי שלא היה מזוג כשיעור, היה משים בו מים שיעור מזיגה להשלימו לשיעור, כללן של דברים כל שמזגו בתחלה שיעור מזיגה שוב אין יכול ליתן בו מים להשלימו לשיעור. מעתה מתורצין דברי רבינו ירוחם ז״ל, שדבריו הם מה שפירש הרא״ש ז״ל על הירושלמי שמקדש בכלי אחד, ומפני שאין לו אלא כלי אחד ואם יטעום באותו כלי פוגמו, שופך ממנו לכלי אחר כדי לטעום מיין של קידוש, והנשאר בכלי אינו נפגם ויכול למחר לקדש בו. ואם לא היה בכלי אלא רביעית בצמצום, שנמצא שמפני שהשליך בכלי האחר לטעום קידוש הלילה נחסר מהרביעית ונמצא שאין רביעית בנשאר בכלי, מוזגו למחר להשלימו לרביעית. והא דהצריך רביעית בצמצום, משום דאם הוא פחות צריך ליתן מים הרבה ואינו יכול למזגו למחר שאינו ראוי לשתיה, ורביעית מצומצם דקאמר, רצונו לומר שיהיה בענין שבהשלמת הרביעית במים לא יהיה בו שיעור מזיגה כדי שלא יוכל אח״כ להשלימו במים לרביעית, דליכא למימר דבעינן שיהיה רביעית ביין חוץ מן המים כדי שיהיה ראוי לברכה, דא״כ למחר שאין שם רביעית איך מברך עליו בהשלמת מים.

ומיהו למה שכתבו התוספות בפרק ערבי פסחים ([פסחים קה:] ד״ה [ש״מ] טעמו פגמו) דבקידוש והבדלה וברכת מזון צריך שיטעום מכלי שיש בו רביעית, צריך לומר דמה שכתב רבינו ירוחם ז״ל ואם אין בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה, ר״ל שנחסר ע״י הטעימה, שאי איפשר לפרש שנחסר ע״י השלכה לכלי אחר, דלא מהני טעימה אלא מכלי שיש בו רביעית[193].

גם מה שהקשיתי על רבינו המחבר ז״ל דלמה בכוס אחד לא יקדש לילה ויום ויבדיל בו ע״י השלמת מים מתורץ בזה, דכיון דלמחר צריך למזגו להשלימו לרביעית, גם בלילה כבר נתן גם כן בו מעט מים, אם יחזור ליתן מים אינו ראוי לשתיה. גם מה שהקשיתי עליו כשיש לו שני כוסות מצומצמים למה לא יקדש בלילה על הכוס מצומצם עם השלמת מים, וביום יקדש על הרביעית האחר ויטעום, ובהבדלה יתקננו ביין, מתורץ בזה, דכיון דצריך ליתן בו מים שיעור מזיגה, שוב אינו יכול לתקנו במים דאינו ראוי לשתיה, ולכן ישמרנו להבדלה ולא יקדש בו.

אך לכ״ע קשיא לי, דגרסינן פרק ערבי פסחים (דף ק״ז [ע״א]), מקדשין מטעימת יין כל שהוא, ר׳ יוסי בר יהודה אומר מלא

הערות וציונים

192. נדפס לעיל אות שצ״ו. **193.** עיין להרב ידיו של משה מ״ש ע״ד הרב המחבר, נדפס לעיל אות ש״י.

אוצר ההלכה

לוגמיו, אמר רב הונא המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, וכ״כ הפוסקים. וכתבו התוספות [ד״ה אם] שהוא רוב רביעית, וכיון שכן הוא איך אפשר למי שיש לו רביעית מצומצם למזגו למחר להשלימו לרביעית, מאחר שבלילה שתה רוב רביעית, להשליך מים אח״כ להשלימו לרביעית הא אין ראוי לשתיה. וי״ל דאפילו הכי ראוי לשתיה, דהרי כתבו התוספות [שם קח: ד״ה שתאן חי] בשם ר״ת, דכל זמן שלא נתן בו על חד תלתא מיא חי מקרי, שלפי שיעור זה אע״פ ששתה רוב הרביעית והשלימו במים לרביעית, עדיין לא ניתן בו על חד תרי מיא וראוי לשתיה מקרי, ולא כתב הרא״ש ז״ל דאינו ראוי לשתיה אלא כל שנתן בו מים שיעור מזיגה. ואף על פי שיינות שלנו אין צריכין מזיגה כשיעור הזה, עדיין ראויין לשתיה מקרי. אי נמי אפשר לתרץ דלא אמרו דצריך לשתות מלא לוגמיו אלא כשאינו צריך לשייר ממנו למחר, אבל כשצריך לשייר ממנו לקידוש היום, בטעימה כל דהו סגי, דטפי עדיף שיטעום כל שהוא ויקדש ביין ביום השבת אע״פ שאפשר לקדש בפת, משישתה מלא לוגמיו ולא ישייר לקידוש היום, והכי משמע מלשון הירושלמי דקאמר ר׳ מונא טעים ליה ומתקן דמשמע טעימה כל דהו.

ותו איכא למידק, דגרסינן במסכת ברכות ראש פרק אלו דברים [נב.], וסבר ב״ש ברכת המזון טעונה כוס, והתנן בא להם יין אחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס, ב״ש אומרים מברך על היין ואחר כך על המזון, מאי לאו דמברך עלויה ושתי ליה, לא דמברך עלויה ומנח ליה. והאמר מר המברך צריך שיטעום, דטעים ליה. והאמר מר טעמו פגמו, דטעם ליה בידיה. והאמר מר כוס של ברכה צריך שיעור והא קא פחית ליה משיעוריה, דנפיש ליה טפי משיעוריה. והא אין שם אלא כוס אחד קתני, תרי לא הוי ומחד נפיש. ע״כ. וקשה אפילו פחות משיעוריה בטעימה מה בכך, יתקנו במים לברכת המזון כמו שהיה עושה ר׳ מונא בירושלמי. ושמא י״ל עדיפא מינה קא משני, לומר דאין צורך לזה, דנפיש משיעוריה. ותו קשה, מאי מקשה והאמר מר טעמו פגמו, והא אפשר לתקנו בהשלמת מים כדהוה עביד רבי מונא בירושלמי וכדכתבו התוספות. וי״ל דכבר כתבו התוספות דהיינו דוקא בדאי אפשר, אבל בדאפשר אין לקדש על כוס פגום, והכא כיון דאיפשר לשלשלן כולן לאחריו, אי שרית לברך על היין ולטועמו לסמוך שלברכת מזון יתקננו במים, לכתחלה מקרי, ואין לטועמו לכתחלה אסמך שיתקנו אח״כ.

(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ז)

תכא) שם שאם לֹא כן מוטב שיניחנו לְהבדלה וכו׳. במג״א (סקכ״ה), היכא דאית ליה יין וכו׳. נ״ב: עיין סוף סימן ער״ב (סק״ט). (חדושי מוהרמ״ז)

תכב) שם שאם לֹא כן מוטב שיניחנו לְהבדלה וכו׳. ושם בנר ישראל ([מג״א] סקכ״ה), תוספות [פסחים קיג. ד״ה דמשייר] ואגודה [שם סימן צ״ו] חולקין. וגם דעת הרב ב״י י״ל כך, ולא משתעי באיכא שכר חמר מדינה. וגם מה שהעתיק לשייר בכוס גדול להבדלה, והאליה רבה [סקכ״ו] חולק בסברות דנפשיה ומסתברא כוותיה. אכן בלאו הכי פירשו תוספות [שם] לרשב״ם בפ״י דפסחים [שם ד״ה] משייר מקידושא לאבדלתא, שמונע שתייתו, וכוונתם נראה פשוט שהוכיחו מנלן דמשייר, דלמא כפשוטו שדוחק להמציא יינו להבדלה, אלא דא״כ הוה מצי למימר קידוש הוא חסידות טפי דמצי לקיים בפת, אבל הבדלה אי אפשר בפת, ולפירשב״ם[194] גם בשכר אסור, וגם אינו מצוי כפת, וגם דקידוש דאורייתא, הכי נמי להרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״א] הבדלה, וגם הוה מצי למימר קידוש שחרית וגם על היין אינו דאורייתא להרבה פוסקים, וא״כ קידוש אינו פשיטא טפי. צריך לומר דנקט הבדלה כוונתו דמשייר מקידוש ומונע שתייתו בסעודה, או ביין חשוב משמר לקידוש ולהבדלה ושותה בינוני, וגם לרשב״ם כבוד יום סעודה קודם להבדלה תקשי קושית תוספות שם. וצריך לומר שמונע שתייתו מיין החשוב עכ״פ מקיים כבוד יום בבינוני, או הרשב״ם לשטתו לעיל שם, אין מבדילין על השכר, הוי הבדלה מצוה עוברת, ופשיטא שיזהר כל אדם, רק דמשייר הוא בחיפוש יין חשוב לקידוש והבדלה. ומה שהקשה מהרש״א שם על הטור הבדלה קודם לקידוש כיון שיקדש בפת, דהכי נמי הבדלה בתפלה, אינו כדאי, דעכ״פ מצוה דרבנן בפני עצמה, וגם הטור שכתב נר חנוכה קודם משום דהבדלה בתפלה, תיפוק ליה משום פרסומי ניסא, דעכ״פ מצי לקיים בפנים כהאידנא, ואינו בטל לגמרי שיש נר ביתו ומניחו על שלחנו ומונע להשתמש כלום עד חצי שעה, ואידך קשיא יישבתי לעיל הלכות חנוכה.

(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ד ע״א)

תכג) שם ואם יש לוֹ שני כוסות מצומצמים וכו׳ דקידוש הלַּיְלה עדיף. נ״ב: איני יודע למה לא עדיף לקדש בלילה על הפת, ועל הכוס ביום מפני טעם הרא״ש [פסחים פ״י סימן י״ז] שבסימן שאח״ז סעיף (י״ד) [ט׳]. ואולי איירי כשיש לו ליום כוס של שכר. (בית מאיר)

תכד) שם ואם יש לוֹ שני כוסות מצומצמים וכו׳ דקידוש הלַּיְלה עדיף. איני יודע למה לא עדיף לקדש בלילה על הפת, ועל כוס ביום, מפני טעם הרא״ש [פסחים פ״י סימן י״ז] שבסימן שאחר זה [ס״ט]. ואולי מיירי כשיש לו ליום כוס של שכר.

(באר יעקב – קרויזר – סקכ״ב)

---

194. עיין פסחים קז. ד״ה שמעת מינה, שמשמע לכאורה להיפך.

יב [ב]**אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים, ואם נטל ידיו קודם קידוש, גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא יקדש על היין אלא על הפת:** הגה ויש מומרים לכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש (ולקדש על היין) (הרא״ש [הובא בטור] ומרדכי פרק ערבי פסחים [פסחים דף ל״ז ע״ג] (וטור) [ורשב״ץ][*] [מ״ח סימן קפ״ח] והגהות מיימוניות פרק כ״ט [מהלכות שבת אות ק׳]), וכן המנהג פשוט במדינות אלו, ומיהו לשנות לכ גליל פסח [רשב״ץ שם; מרדכי שם דף ל״ז ע״ב] כמו שיתבאר סימן תע״ג [סעיף ג׳ בהגה]:

באר הגולה

ב. טור בשם רב עמרם [סדר רב עמרם ח״ב סימן י״ז] והר״ן [פסחים דף כ״ב ע״א ד״ה נטל] בפירוש דברי הרי״ף [שם] מהא דפסחים ק״ו [ע״ב] והרמב״ם בפרק כ״ט [מהלכות שבת הלכה ז׳; רשב״ם פסחים שם ד״ה דחביבא]: **(*)** כצ״ל דהטור אינו מסכים בזה לדעת אביו:

אוצר ההלכה

סעיף יב

תכה) סעיף י״ב אחר שקידש. בטור, מיהו לכתחילה טוב לקדש קודם, כדחזינן דסברי בית הלל [ברכות נא:]. כצ״ל. ומה שכתוב ובית שמאי, הוא טעות, וצ״ל בית הלל במקום בית שמאי. (שמן המאור)

תכו) שם אחר שקידש וכו׳. כתב הטור (דף קע״ז ע״א שיטה ח׳), ומיהו לכתחלה טוב לקדש כו׳. נ״ב: לפי זאת השיטה דברים אלו סוף דברי רשב״ם הם. ברכת אברהם ח״ד (סימן ר״ח). (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ה)

תכז) שם אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו. כתב ב״י (דף קע״ז ע״ב שיטה ל״ה), הלכך לקדש קודם נטילה עדיף טפי כו׳. נ״ב: לכתחלה, אבל אם שכח ונטל ידיו ובירך על נטילת, יקדש על היין, אבל בני ביתו לא ישנו כלל אלא יטלו ידיהם קודם קידוש. ב״ח [סוף אות י״א]. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ט)

תכח) שם אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו וכו׳. ובמג״א (סקכ״ו), כדי שלא יפסיק בין נטילת ידים להמוציא, ובני ביתו נוטלין קודם הקידוש. הגהות מרדכי [פסחים דף ל״ז ע״ב]. ובמחצית השקל תמה איך כתב כן על דברי המחבר, דסיים מטעם דגלי דעתיה דריפתא חביבא לו. ע״ש שהאריך. ולענ״ד דס״ל למג״א, מדחזינן דכתב דבני ביתו נוטלין קודם, הרי ס״ל דכן ראוי לעשות להסמיך קידוש לסעודה בכל מה דאפשר, וכדעת הרוקח [סימן נ״ב] והרא״ש וסיעתם, אלא דמכל מקום ס״ל דהמקדש לא יטול ידיו קודם, וליכא למימר משום דאז גלי אדעתיה דריפתא חביבא לו, דהא כיון דעושה כן כדי להסמיך קידוש לסעודה אין כאן גילוי דעת כלל. וצ״ל משום שלא יפסיק בין נטילת ידים להמוציא. אלא דמהאי טעמא די לן לאסור לכתחלה ולא דיעבד, וכמ״ש בהגהות מיימוניות פרק כ״ט מהלכות שבת [אות ח׳], דהא בשעת הדחק יכול להתנות על כל היום בנטילת ידים דשחרית, אמנם כיון דלכתחלה צריך דוקא לקדש קודם נטילת ידים, א״כ כשעשה בהיפך ע״כ גילה דעתו דריפתא חביבא לו, על כן גם דיעבד יקדש על הפת, ולפ״ז דברי המחבר והמג״א עולים בקנה אחד. ואח״כ מצאתי בצל״ח [פסחים קו:] קרוב לזה בביאור דברי המג״א, וגם בתוספת שבת [סקל״ד] מצאתי בביאור דברי המחבר קרוב לזה.

ומהאי טעמא נלע״ד סמך גדול להנוהגים לאכול מיד אחר קידוש גרימזל, כמ״ש במג״א לעיל סימן רמ״ט (סק״ו), דבזה יוצא ידי שתיהם, דאינו מפסיק בין קידוש לסעודה בנטילת ידים, דהא יוצא בזה קידוש במקום סעודה כמבואר בסימן רע״ג ס״ה, ואם יטול ידיו קודם קידוש יש חשש דקידוש הוי הפסק בין נטילת ידים לסעודה. ובהכי אתי שפיר מה שנהגו רבינו קולונימוס והזקנים לאכול גרימזל ולברך בורא מיני מזונות ואחריו ברכה מעין שלש, ואח״כ היו אוכלים לחם וצורכי סעודה כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות כמבואר שם, דהכניסו עצמן בחשש שאינו אוכל עיקר הסעודה לתיאבון וכדס״ל לרא״ם[195] שם, מוטב היה להם לאכול הגרימזל אחר ברכת המזון דהיו מרבים בברכות ג״כ. אבל לפ״ז בכונה הקדימו וכמו שכתבתי, אלא דהיו יכולים לפטור עצמן מברכה מעין שלש אם היו רוצין לאכול גם כן מעט מזה המין בתוך הסעודה, דבכהאי גוונא אין צריך לברך ברכה אחרונה, וכמ״ש בחיי אדם (כלל מ״א ס״ד), אבל כדי להרבות בברכות אכלו כל הגרימזל לפני הסעודה כדי לברך ברכה אחרונה גם כן.

והנה המג״א לעיל סימן רמ״ט (סק״ו) פקפק, דהא מצוה לאכול לתיאבון. ע״ש. ולפמ״ש בתוספות ריש פרק ערבי פסחים [פסחים צט: ד״ה סמוך] דבאותה סעודה אין חשש, ויותר מבואר במרדכי בתוספת מערבי פסחים [שם דף ל״ד ע״ב] דבאותה סעודה הבני מעים פתוחין לאכילה ושרי לאכול ולמלא כרסו מסופגנין והאסקריטין, ואח״כ יאכל כזית מצה, ולא חיישינן שיאכל כזית מצה שלא לתיאבון. ע״ש. וכ״כ המג״א גופא בסימן תע״א (סק״ד). ואם לענין מצה כן כל שכן בשבת ויו״ט, כמבואר בריש פרק ערבי פסחים, דבערב פסח כ״ע מודו שלא יאכל סמוך למנחה כדי שיאכל מצה לתיאבון, ובערב שבת ויו״ט פליג ר׳ יוסי. וראי״ם דאוסר, צ״ל דלא ס״ל סברא זאת לחלק בין סעודה אחת למפסיק הרבה. ואיני יודע מה יענה לראיות התוספות ומרדכי. ואולי גם הרא״ם לא מיירי רק כשמפסיק הרבה, וכעין שכתב המרדכי כשמפסיק בהגדה, ע״ש, דנסתמא האצטומכא. ואפשר מהאי טעמא הוסיף הדרכי משה [סימן רמ״ט אות ד׳] דמותר לאכול מבעוד יום גרימזל, היינו דבשבת גופא סמוך לסעודה גם למ״ד דאסור לאכול מן המנחה ולמעלה, מכל מקום בסמוך לסעודה מותר, אבל לדידן דקי״ל כרבי יוסי אין צריך לתיאבון, גם מבעוד יום מותר. ותמהני על המג״א שסברתו הפוכה וסותר

הערות וציונים

195. עיין בספר יראים השלם סימן צ״ב בתועפות ראי״ם אות א׳ .

אוצר ההלכה

דברי עצמו מסימן תע״א. ונ״ל דהמג״א מקשה בממה נפשך, דאם מפסיק הרבה בין הגרימז״ל לאכילת הלחם, אזי יש חשש דנסתמא האצטומכא, ואינו אוכל עיקר הסעודה לתיאבון, דהא עכ״פ מצוה איכא לאכול לתיאבון. ואם סמוך לסעודה אוכלין גרימזל, א״כ ברכת המוציא קודם לברכת בורא מיני מזונות. ועוד, דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה כיון שדעתם לאכול מיד לחם, וכשיאכל הגרימזל אח״כ לא יברך על הגרימזל כלל, אבל כשאינו רוצה לאכול לחם מיד ודאי לא שייך הנהו תרי חששי. ודו״ק. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן רמ״ט[196]. (ערך שי)

תכט) שם אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו וכו׳. המג״א (סקכ״ו) כתב, דלכן נוטל אחר שקידש ולא קודם, כדי שלא יפסיק בין נטילת ידים להמוציא, ובני ביתו נוטלין קודם הקידוש (הגהות מרדכי [פסחים ל״ז ע״ב]). ע״כ. ועיין מחצית השקל תמה עליו דכתב טעם אחר ממ״ש השו״ע, דהא בשו״ע מבואר דאם נטל ידיו גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ושוב לא יקדש על היין. ע״ש. ולפענ״ד במחכת״ה לא ירד לדברי המג״א, דמדקאמר ובני ביתו נוטלין קודם, ועל כרחך דכן הדין וכן מהראוי ליטול קודם. וא״כ יקשה למה אמר דבנטל קודם קגלי דעתיה דחביבא ליה ריפתא, ומאי גילוי דעתיה יש בזה, כיון דכן הדין. לזה כתב המג״א דהוי הפסק, לכן אין מן הדין ליטול ידיו, אף דודאי לא הוי הפסק גמור, מ״מ לכתחילה אין להפסיק בין נטילת ידים להמוציא, וכיון דנטל ידיו ודאי גלי דעתו דרוצה לקדש אפת. ודו״ק.

ומ״ש המג״א בשם הגהות מרדכי דבני ביתו נוטלין קודם, יש לי לעיין, אם כוונת הגהות מרדכי לפי הדין דאף ברכת היין יוצאין מן המקדש, אף דהוא ברכת הנהנין, מ״מ כיון דיוצאין ידי קידוש אף ברכת בפה״ג יוצאין, כמבואר לקמן (סימן רע״ג סעיף ד׳). אבל למנהגינו דאף הנשים דיוצאות מברכות בפה״ג כשטועמין, חשיב ג״כ הפסק, ואין ראוי שיטלו ידיהם. ויש לעיין בזה. (גנזי חיים – סקי״ג)

תל) שם אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו וכו׳. כתב מג״א (סקכ״ו), אחר שקידש, כדי שלא יפסיק בין נטילת ידים להמוציא, ובני ביתו נוטלין קודם הקידוש. עכ״ל. צע״ק, דמסתימת לשון המג״א משמע דפוסק כהרמ״א דאין לשנות, ושיטול אפילו המקדש קודם הקידוש, וא״כ למה הוצרך להביא דין זה שהוא לדעת המחבר, אם לא שנדייק מזה דדעתו ג״כ כדעת הט״ז [סקי״ד] בזה. וצ״ע. (אמת ליעקב)

תלא) שם נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים. נ״ב: וכתב הרב האר״י זלה״ה שראוי להיות כל איש נוטל ידיו בשלש סעודות מעומד וינגבם מעומד, והטעם כמוס לבאים בסוד ה׳, כי הכלה ע״י הידים מקבלת וכו׳, כי על כן יגביה ידיו אחר הנטילה כשבא לנגבם עד כנגד ראשו כנודע, ויאמר הברכה מעומד, ואסמכוהו בתיבת שבת, ר״ת ש׳בת ב׳נטילה ת׳עמוד, גם ש׳בת ב׳נטילה ת׳גביה. חמדת ימים (פ״ח דף ס״ו סע״א וריש ע״ב), וכ״כ בספר הכוונות פרי עץ חיים (דף ס״ב ע״ב [שער י״ח סוף פט״ז]): אחר הקידוש תטול ידיך, אך ראוי שתטלם ותגביה ידיך נגד ראשך בעת שתנגבם, וזהו להורות וכו׳, ולכן תגביה ידיך עד כנגד ראשך, ולכן גם כן ראוי להיות מעומד וכו׳. ע״ש.
(יפה ללב ח״ב – סקי״ד)

תלב) שם נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים. כלומר אחר שקידש בעודו עומד, נוטל ידיו ומברך ג״כ הכל מעומד. ועיין לפנים (אות י״ד)[197] ובח״א (סימן קס״ב אות ב׳).
(יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סקי״ב)

תלג) שם ומברך על נטילת ידים. ובש״ע של האר״י [קבלת שבת ס״ו] איתא שצריך לומר מזמור לדוד ד׳ רועי קודם קידוש [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: ר״ל שהמזמור אומרים קודם נטילה[198], ונוטלין תחילה ואח״כ מקדשין. גם האליה רבה [סקכ״ז] ותוספת שבת [סקל״ד] וההלכה ברורה [סקט״ו] סוברים שאין לשנות ממנהג רמ״א], וכן נוהגין כרמ״א, ולא כמו שנדפס בתיקוני שבת ליטול ידיו לאחר קידוש. דו״ק ותבין.
(זכרון אברהם)

תלד) שם ואם נטל ידיו וכו׳. כתב מרן ז״ל בלשון המתחיל כתב רב עמרם וכו׳, וז״ל: ורשב״ם [פסחים קו:] פירש, נטל ידיו לא יקדש כדי שלא יסיח דעתו וכו׳. הנה ראיתי לרשב״ם ז״ל דברים תמוהים לע״ד, שכתב, וכל שכן דהנוטל ידיו לא יבדיל וכו׳. ע״כ. וקשה, דלאו כל דכן הוא שהרי הכא אליבא דרב קיימינן, ורב ס״ל בהדיא [שם ק:] דיש קידוש שלא במקום סעודה, וכיון שכן קידושא ואבדלתא כי אהדדי נינהו. וראיתי להר״ב חדושי הלכות [מהרש״א פסחים קו: ד״ה פירש רשב״ם] שכתב וז״ל: היינו לדידן דקי״ל כשמואל דבמקום סעודה הוא, דבהא דנטל ידיו לא יקדש ליכא מאן דפליג ארב וכו׳. יע״ש. ואישתמיטתיה (מיניה) מ״ש הטור כאן וז״ל: אבל רשב״ם פירש הא דאמר רב ברונא וכו׳, היינו דוקא לרב דאמר יש קידוש שלא במקום סעודה, הילכך לא הוי הקידוש מענין הסעודה והוי הפסק וכו׳, אבל לשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה וקי״ל כוותיה, יכול ליטול קודם הקידוש, דקידוש לא הוי הפסק. יע״ש. ולדידיה הדרא קושיא לדוכתא וכדכתיבנא. לכן נראה דאע״ג דס״ל לרב יש קידוש וכו׳, מ״מ אזיל ומודה דלמצוה בעלמא עדיף לקדושי במקום סעודה, וסתמא נמי הכי עבדי דמקדשינן במקום סעודה, ואפילו הכי קאמר רב הנוטל ידיו לא יקדש דהו״ל היסח הדעת, כיון דמדינא לא הוי הקידוש במקום סעודה, ולהכי כתב רשב״ם וכ״ש וכו׳, דהא אפילו קידוש דבמקום

הערות וציונים

196. נדפס באוצר ההלכה שבת ח״א סימן רמ״ט אות ק״ב. **197.** נדפס באות הקודמת. **198.** ר״ל למנהגם שנוהגים כהרמ״א, ובש״ע האר״י (שם) כתב בפירוש שאחר שישתה מכוס של ברכה יטול ידיו.

אוצר ההלכה

סעודה הוא, רצונו לומר למצוה ועבדו נמי הכי כדפירשתי, אפילו הכי אינו יכול לסמוך על נטילה דלפני קידוש, כל שכן הבדלה דלאו אורחיה לאבדולי במקום סעודה כלל דודאי נראה כהיסח הדעת. ומינה דאפילו לשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה וקידוש לא הוי הפסק, בהבדלה מיהא מודה דליתא להאי טעמא כלל. ועוד אפשר דאפילו לרב דאמר יש קידוש וכו', מ"מ צורך אכילה הוא דהא עכ"פ בעי למיכל, ואי לא קדיש אסור, נמצא דבמקום סעודה הוא ושייך לאכילה, משא"כ הבדלה דלא שייכא לאכילה כלל, דאי בעי לא אכיל. ואע"ג דאסור לאכול קודם הבדלה, מ"מ בתר הבדלה אי בעי לא אכיל, ונמצא דלאו במקום סעודה הוא. וראשון נראה יותר.

ודע דבסדר מרדכי הקצר [פסחים דף ל"ז ע"ב] כתב וז"ל: וקודם קידוש אינו נוטל משום דאמרינן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. ותמה עליו הפר"ח ז"ל (סימן תע"ג), דהא ההיא מימרא לא קמה אף לפירוש ה"ר אלחנן [שם קו: תוד"ה הנוטל] שפירש כן. יע"ש. ונראה דלק"מ, דדוקא בערב שבת ויו"ט לא קמה, כיון דמיד אחר הקידוש מברך המוציא ואוכל, ומוכחא מילתא טובא דמשום שרוצה לאכול הוא, כמ"ש התוספות בסמוך [ד"ה זימנין] משם ר"ת, וליכא אלא מיחזי בעלמא כמו שדקדק ה"ר אלחנן ז"ל, ואהא פריך רב יצחק שפיר מאידך דרב דזימנין דחביבא ליה ריפתא וכו', וסבירא ליה כפירוש התוספות, אי נמי כפירוש ר"ת שכתבו התוספות בסמוך, דלכולהו פירושי מוכח דלא חיישינן למיחזי, ומ"מ היינו דוקא בקידוש דערב שבת ויו"ט ומטעמא דכתיבנא, אבל בלילי פסחים דאינו אוכל מיד וצריך ליטול פעם שנית לאכילה משום דאיכא הפסק דאגדתא והלילא, נראה להדיא כנוטל ידיו לפירות, ולא אסיק אדעתיה שהוא משום טיבול ראשון, כמ"ש המג"א שם (סק"ג) משם הדרכי משה ז"ל. יע"ש. והילכך איכא למיחש טפי כדכתיבנא. ועוד נראה דדוקא בשבתות ויו"ט לא קמה, דליכא למיחש למיחזי כיון דמצי לקדושי אריפתא, ואיכא למימר דכי נטל תחילה משום דחביבא ליה ריפתא והוה בדעתו לקדושי בפת, אלא שאח"כ נמלך וקידש אחמרא, אמנם התם בלילי פסחים דתקינו רבנן ארבע כוסות, א"כ כיון דעל כרחו צריך לקדושי על היין, אי נוטל ידיו נראה להדיא כנוטל ידיו לפירות. וכ"כ הרב ב"י ז"ל בהדיא שם משם רבינו ירוחם [נתיב ה' ח"ד דף מ"ג ע"ב], ובסימן זה משם הרשב"א [ח"א סימן תשנ"ב], ועל דרך זו הוא כוונת המרדכי. כנ"ל.

ועיין מה שהקשה מרן ז"ל שם [סימן תע"ג] בלשון המרדכי הארוך וז"ל: ואיני יודע מה הפסק גדול יש וכו'. וכוונתו דודאי מה שכתב המרדכי דצריך ליטול ידיו פעם אחרת לעשות הטיבול, ר"ל טיבול ראשון, דאי טיבול שני היכי קאמר ונמצא דברכה ראשונה היתה לבטלה, שהרי עלתה לטיבול ראשון, דלדידיה צריך לברך כמ"ש בסדר הקצר, ותו דגם לבני הבית הוי הפסק וכמ"ש הפר"ח ז"ל. ואי משום יקנה"ז תינח וכו', וכי תימא משום לא פלוג, מכל מקום משום חל הפסח במוצאי שבת לא הו"ל לסתום וכו', שהרי בשאר ימים ודאי ליכא הפסק אלא משום לא פלוג הוא, ודלא כמ"ש מוהר"י אישקאפה ז"ל בקצת דבריו. יע"ש. מיהו קשה דהיכי ס"ד דמשום יקנה"ז הוא, דא"כ מאי אירא המרדכי אבל בפסח וכו' ואפילו שאר י"ט נמי דינא הכי מהאי טעמא וכמו שהקשה הרב הנזכר, והיא קושיא עצמית, שהרי מדבריו נראה בהדיא דדוקא פסח שכתב משום שצריך ליטול ידיו פעם שנית לטיבול ונמצא ברכה ראשונה לבטלה, ואי משום יקנה"ז אפילו שאר י"ט וכו', ומה שרצה להעמיס זה בדברי הב"י ליתא כלל כמבואר. וצ"ע.

(לשון למודים – סימן קמ"ה)

תלה) שם ואם נטל ידיו וכו'. כתב ב"י (ע"ד שיטה מ"ו), רשב"ם [פסחים קו: ד"ה נטל ידיו] פירש נטל ידיו לא יקדש כו'. נ"ב: עיין ברשב"ם שכתב, וכל שכן שהנוטל ידיו לא יבדיל. ועיין בספר לשון למודים חאו"ח (סימן קמ"ה)[199].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ה)

תלו) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש. כתב הטור (שיטה מ'), אבל אם נטל ידיו לא יקדש וכו'. נ"ב: והוא הדין נמי דאין להפסיק בברכה אחרת בין ברכה לדבר שבירך עליו. הרא"ם ז"ל חלק ראשון (סימן ד').

(כנסת הגדולה – הגה"ט)

תלז) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו'. כתב ב"י (ע"ד שיטה ך'), וכתב הר"ן ז"ל [פסחים כב. ד"ה נטל ידיו] וכו'. נ"ב: הפירוש הזה פירש הרא"ה ז"ל בספר בדק הבית [בית ששי שער ראשון דף ס"ט ע"א], וכתב הרשב"א ז"ל בספר משמרת הבית שהוא גרוע מהגרועים. ויש לתמוה עליו, פירוש שהגאון [סדר רב עמרם גאון ח"ב סימן י"ז] והרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"ט-י'] אמרוהו יאמר עליו שהוא גרוע מהגרועין. והרשב"א ז"ל שם בתורת הבית פירש, נטל שתי ידיו לא יקדש, דכיון דלא נטל ידו אחת לקדש ונטל שתיהן, גילה בדעתו שאינו חפץ לקדש, אלא לאכול פתו עד שלא יקדש, ומזלזל הוא בקידוש, ולפיכך לא יקדש, אלא אחרים מקדשין לו. וע"ש בספר בדק הבית להרא"ה ז"ל מה שהקשה עליו בזה. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ח)

תלח) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו'. הטור כתב בסימן רע"א וז"ל: כתב רב עמרם [סדר רב עמרם גאון ח"ב סימן י"ז], לאחר שמקדש על הכוס נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים, אבל אם נוטל קודם לא יקדש על היין אלא על הפת, דאמר רב ברונא [פסחים קו.] נטל ידיו לא יקדש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פכ"ט ה"י], מי שנתכוין לקדש על היין ושכח ונטל ידיו לסעודה

הערות וציונים

199. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

קודם שקידש, הרי זה מקדש על הפת ולא על היין, כיון שנטל ידיו לסעודה. וכן היה נוהג הר״מ מרוטנבורג לקדש קודם. עכ״ל. והקשה הב״ח [אות י׳] ושאר אחרונים על רב עמרם דהביא לשון רב ברונא, הלא רב ברונא אדחי מהא דקאמר רב יצחק זמנין סגיאין וכו׳, ואף שתמצי לומר דסבר כפירוש הר״ן [כב. ד״ה נטל] אליבא דהרי״ף ורמב״ם דבהא לא אדחי, שאם נטל ידיו לא יקדש על היין אלא על הפת, דגלי דעתא שאינו חביב עליו היין, רק דרב יצחק דחי הא דאמר לא יקדש משמע לא יקדש כלל לא על הפת ולא על היין, מכל מקום לא היה לו להביא לשון רב ברונא דאמר לא יקדש משמע כלל לא.

לכך לבי אומר לי דרב עמרם ורמב״ם ור״מ מרוטנבורג לא סברו פירוש הר״ן, אלא סברו כפירוש הר״ר אלחנן מה שהביא תוספות [שם קו: ד״ה הנוטל], דלכך לא יקדש משום דהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. ורב ברונא לא אמר אלא לא יקדש על היין, אבל על הפת מודה דמקדשין עליו. ורב יצחק לא דחי אלא מאי דאמר משמי[ה] דרב, ואמר אכתי לא נח נפשי[ה] דרב וכו׳ זמנין דחביבי ליה ריפתא מקדש אריפתא, וכפירוש תוספות [ד״ה מקדש] דנטל קודם אדעתא לאכול ריפתא ואח״כ נמלך ומקדש אחמרא ואף שנטל ידיו, אלמא דרב סבר אף דנטל ידיו מכל מקום יקדש אחמרא. וי״ל דרב סבר כרבא דאמר בפרק כל הבשר [חולין קו.] הנוטל ידיו לפירות אינו מגסי הרוח, אלא לא חובה ולא מצוה אלא רשות. ע״ש. ולכך קאמר אף שנטל ידיו מכל מקום יקדש, אבל רב יצחק אליבא דנפשיה סבר נמי כרב ברונא, דאיהו סבר כהלכתא דפסקינן כרב נחמן התם דאמר הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. רק דסתר רב ברונא דאמר משמיה דרב, וא״כ לפום הלכתא פסקינן נמי כרב ברונא, והשתא מדויק נמי לשון רב עמרם דהביא א״ר ברונא, ולא סיים אמר רב, דלפום מסקנא לא אמר רב הכי כמו שסתר רב יצחק. ומ״מ דינא דרב ברונא אמת דנטל ידיו לא יקדש, משום דהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. ודו״ק.

(חדושי הלכות מהר״ם ברבי – פסחים דף ק״ו ע״ב)

תלט) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו׳. הוא בגמרא ריש פרק ערבי פסחים [פסחים קו:], אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, א״ל רב יצחק אכתי לא נח נפשיה דרב שכחתינהו לשמעתיה דרב, זמנין סגיאין הוי יתבנא קמיה דרב, זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. וסיים בה הרי״ף [כב.], אלמא בחביבות תליא מלתא, וכן הלכתא. ופירש הר״ן [ד״ה נטל], שנראה שהוא מפרש דהיינו רב ברונא דאין מקדשין על הפת, לכך בשנטל ידיו וגלי דעתיה דחביבא ליה ריפתא, וא״כ לא יוכל לקדש על היין, ועל פת אין מקדשין, לכך לא יקדש כלל. אבל רב יצחק ס״ל דמקדשין על הפת, וא״כ בשנטל ידיו יקדש אריפתא, אבל עכ״פ כ״ע מודה משנטל ידיו לא יוכל לקדש על היין, דהאי לא איתותב. וכן דעת הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״י]. וכן דעת רב עמרם גאון [סדר רב עמרם גאון ח״ב סימן י״ז]. פירוש השני, אבל הרשב״ם [שם ד״ה נטל ידיו] פירש, נטל ידיו לא יקדש, כדי שלא יסיח דעתו ויצטרך ליטול ידיו שנית. ודחינן לה מדחזינן דרב הוי מקדש אריפתא, ובודאי הוי משי ידיו מעיקרא, אלמא אין קידוש מפסיק בין נטילת ידים לאכילה. מיהו לכתחלה מקדשין ואח״כ נוטלין לידים. ויש עוד פירושים אחרים, עיין בב״י. ובזה מבואר השתי דיעות בש״ע, דיעה הראשונה דעת הר״ן והרמב״ם ורב עמרם, דאם נטל ידיו קודם לא יוכל לקדש על היין, וי״א הוא מנהגן של הרא״ש שהיה נוטל קודם קידוש, דסבירא ליה דאין הקידוש הפסק. והט״ז [סקי״ד] הקשה באמת על הרמ״א למה כתב עליו ואין לשנות, הלא הגאונים אוסרים, ודי בזה שיוכל לסמוך על הרא״ש שמתיר וסומך על פירוש הרשב״ם הנ״ל שהוא פירוש השני, אבל למה לא ישנה לעשות ככל הדיעות. וי״ל הא דנקט ואין לשנות היינו משום שעשה הרא״ש מעשה כדעת הרשב״ם, א״כ מעשה רב, וצירוף לזה טעמים הרבה, משום שאי אפשר לזהר שלא ילך חוצה בין קידוש לנטילה, וכן ראיתי בעיני שבאים הרבה פעמים לידי זה והוי קידוש שלא במקום סעודה, ושמא לא יהיו ידיו נקיים, משום הכי כתב לעשות תקנה קבועה לזה. וק״ל. (בגדי ישע)

תמ) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו׳. נטל ידיו לא יקדש ולית הלכתא כרב ברונא [פסחים קו.], ולפ״ז י״ל על הטור מ״ש מפירוש רשב״ם, דלדידן דקי״ל כשמואל [שם ק:] אף אם נטל ידיו יקדש, דלמאי נפקא מינה כתב זה, דהא אפילו אליבא דרב נטל ידיו יקדש. ואם נאמר שבא לומר דאף לכתחילה, אי אפשר, שהרי כתב אח״כ דלכתחילה לא יטול ידיו, וכן במ״ש הטור לקמן י״ל כמו כן.

ומה שהביאו מפירוש רשב״ם ז״ל דלכתחילה לא יטול ידיו, לא ידעתי מהיכן הוציאו זה, אי משום שכתב רשב״ם [שם קו: ד״ה דחביבא] מיהו לכתחילה מוזגין כו׳, אינה ראיה, דהכי קאמר, דמאן דאמר דנטל ידיו לא יקדש טעמו דבעינן תיכף לנטילת ידים ברכה, וסמוכות שלו מההיא דבית הלל [ברכות נא:] דמוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים, ואחר כך כתב דאף דלדידן אין קפידא בזה, מכל מקום בהא דאין מוזגין מודינא, וטעמא כמ״ש התוספות, ולעולם דלכתחילה נוטלין לידים ויקדש אחר כך. (יד המלך)

תמא) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו׳. כתב הטור, אבל הרשב״ם פירש הא דאמר רב ברונא כו׳ היינו דוקא לרב כו׳ אבל לשמואל כו׳. יש לדקדק בדברי הטור שיחס זאת הסברא לפירוש רשב״ם, שהרי מדברי רשב״ם משמע היפך דבריו, שכתב בגמרא [פסחים קו:] ד״ה נטל ידיו כו׳, ז״ל: וכל שכן דהנוטל ידיו לא יבדיל, דהא אפילו קידוש דבמקום סעודה היא כו׳. עיין שם

אוצר ההלכה

במהרש"א[200]. משמע בהדיא דלא מחלק רשב"ם בהכי. וכן יש לתמוה בדברי רבינו, ועיין בדברי הרא"ש ז"ל [שם פ"י סימן ט"ז]. אם לא שנדחוק לומר דבמקום סעודה שכתב רשב"ם ז"ל הוא לשון מושאל, ואינו לשון אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר שמואל, וכוונתו לומר, דאפילו כפי רב דסבר יש קידוש שלא במקום סעודה מכל מקום יותר שייך קידוש לסעודה מהבדלה, כמ"ש התוספות ז"ל [שם קו: ד"ה מקדש].

ועוד יש לדקדק בדברי הטור דמאי נפקא ליה מזה לפירשב"ם (ור"ח) [ור"ת] דכי אמר רב ברונא הוי דוקא לרב כו', תיפוק ליה דכבר אידחיא סברת רב ברונא מהלכתא אף לסברת רב. וכן יש לדקדק בלשונו לקמן סימן רפ"ט שכתב וז"ל: ונראה דאפילו לרב ברונא כו', ושם מיירי הטור בפירוש רשב"ם כמו שכתב מרן כאן, וא"כ מאי נפקא ליה ז"ל לחלק בסברת רב ברונא כיון דאידחיא. ומה שתמה מרן ז"ל על הטור ממה שתמה הטור כאן על הרא"ש ז"ל, ולקמן סימן רפ"ט משמע דמסכים עם פר"י ור"ת, נראה דאין כל כך תימה, דודאי דהטור ז"ל לא פליג עם הרא"ש ז"ל לענין דינא, דכיון דהרא"ש ס"ל כפירוש ר"י ור"ת, הטור נמי סובר כוותייהו, ומיהו קושיא הוא שהוקשה לטור למה שבק הרא"ש פירוש הרמב"ם, אבל לא פליג לענין דינא עם אביו.

ועיין עוד בדברי הרב בית יוסף שכתב וז"ל: ומכל מקום כל הפוסקים מסכימים דלא קי"ל כרב ברונא, ולאפוקי מהר"ר יונה שכתב בפרק אלו דברים [ברכות מא: ד"ה נוטל] כו'. ובאמת שפשט לשונו של ה"ר יונה כן משמע, אבל הוא תימה גדול א"כ הוא כוונתו, שהרי בפירוש אידחיא בגמרא הא דרב ברונא, ומה לו למרן ז"ל לסייע עצמו מדברי הפוסקים, ליקשי ליה להר"ר יונה שהוא היפך הגמרא [פסחים קו:]. לכך אפשר לומר על צד הדוחק בדברי ה"ר יונה שכך הוא פירושם, שהוא כתב וז"ל: ורבני צרפת ז"ל מתרצים בענין אחר, דמשום הכי הצריכוהו לשם ליטול ידיו שנית מפני מה שאמרו טעם אינו מקדש כו', וזה דוחק, ועוד שלא יתכן לתלות זה בזה, דהא חזינן דטעם אינו מקדש אינה הלכה, ואם כדבריהם נצטרך לומר כו' הה"נ לא הוי הלכתא דנטל ידיו לא יקדש, ואינו כן, דהתם בפסחים משמע בהדיא דהלכתא הוי שאם נטל ידיו לא יקדש כו'. ואפשר לפרש דבריו שכוונתו להקשות על פירוש רבני צרפת, דאיך אפשר שתלוי זה בזה, שהרי הגמרא הביא דברי רב ברונא סתם, משמע דלענין דינא הביאם, דכפי סברת רב ברונא הכי הלכתא מדלא קאמר הגמרא רב לטעמיה, משמע דאף לדידן הכי הלכתא לדברי רב ברונא, אלא שנידחו דברי רב ברונא מהלכה מכח מעשיות שעשה רב היפך זאת הסברא, אבל בלאו הכי משמע דכן הלכה אף לדידן, ולפי דברי רבני צרפת לא נפקא לן לדידן כלום כיון דכבר פסקינן דטעם מקדש, ובסיגנון זה נראה לי בדברי ה"ר יונה שם שכתב לעיל מזה וז"ל: ויש עוד לשאול מדאמרינן בפסחים נטל ידיו לא יקדש כו', ולמה צריך ליטול ידיו שנית, כיון שקדש ודאי יש לו לאכול דאין קידוש אלא במקום סעודה כו'. וי"ל בדבריו דמנא ליה הא דלדידן דאין קידוש אלא במקום סעודה איתמר האי דינא, דילמא רב לטעמיה דסובר יש קידוש שלא במקום סעודה, אלא ודאי צ"ל כדכתיבנא. ועיין בדברי מהרש"א על פירוש רשב"ם (ד"ה נטל ידיו לא יקדש).

ועיין בדברי המג"א (סקכ"ו) שכתב על דברי מרן בש"ע וז"ל: כדי שלא יפסיק בין נטילת ידים להמוציא כו'. ולא הבנתי דבריו כלל, שהרי הש"ע פסק כסברת הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"י], ולדידיה אינו הטעם משום הפסק כמו שהובא בהדיא בדברי הטור והרב ב"י.

ועיין עוד שם בדברי הר"ר יונה שכתב וז"ל: ובכאן י"ל היאך אומר שבנטילת שחרית כו'. וי"ל דהתם שלא התנה בנטילת של שחרית כו'. ויש עוד לשאול מדאמרינן בפסחים כו'. ולכאורה יש לדקדק בדבריו, שבחילוקו עצמו שחילק בין ההיא דמוזגין את הכוס לנוטל ידיו שחרית מתרצא נמי ההיא דפסחים, דההיא דפסחים לא הוי בנטילת שחרית. וצריך לדחוק בדבריו דקושייתו הוי בהדרגא, דלפחות הא דנטל ידיו דפסחים דהוי תכף לאכילה ואין קידוש אלא במקום סעודה, לפחות יהיה כמי שהתנה שחרית. ודוק. (ידיו של משה)

תמב) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו'. כן כתב הרמב"ם פרק כ"ט [מהלכות שבת ה"י]. וכן הבין הר"ן [פסחים כב. ד"ה נטל] בהרי"ף. ע"ש. ולי נראה כוונת הרי"ף כמו שכתב הרא"ה בבדק הבית (דף קנ"ז) [בית ששי שער ראשון דף ס"ט ע"א], דרב ברונא אמר [פסחים קו.] נטל ידיו לא יקדש על היין אלא על הפת משום דגלי דעתיה דחביבא ליה ריפתא, ומסיק דלאו בנטילה תליא מילתא, דרב זמנין וכו'. פירוש, שהיה נוטל ידיו קודם לקדש על הפת ואח"כ היה נמלך ומקדש על היין, וזהו מה שכתב הרי"ף אלמא בחביבותא תליא וכו'. ושוב ראיתי להראב"ד בספר תמים דעים (סימן רמ"ה) שפירש כן בשם הגאונים, דרב משי ידיה משום דמספקא ליה במאי מקדש, וכי חזי לתרוייהו וחביב ליה חמרא מקדש עליה. ע"ש. והתימה מהרשב"א במשמרת הבית (שם), ועיין בתשובות הרשב"א (סימן תרנ"ב)[201].[202][ועיין בתשובות הרשב"א סימן קפ"ח וסימן תשנ"ב]. (ערך השלחן – סק"ה)

תמג) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו'. הארכתי בזה מאד זה שנים רבות בתשובה. כעת אמרתי לבאר הדינים הללו על מכונן ומקורן. בש"ס דפסחים [קו.] אמר רב ברונא נטל ידיו לא יקדש, אמר [להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא], אכתי לא נח נפשיה דרב שכחתינהו לשמעתיה, זימנין סגיאין (קאמינא) [קאימנא]

הערות וציונים

200. עיין מ"ש בזה הרב לשון למודים (סימן קמ"ה), נדפס לעיל אות תל"ד. ציין גם לסימן תתכ"ו. **201.** צ"ל סימן תשנ"ב, וכמו שציין בתקוני ערך השלחן. ובכנסת הגדולה **202.** תוספת זו מתקוני ערך השלחן (סק"ב).

אוצר ההלכה

קמיה דרב, זמנין דחביב ליה ריפתא מקדש אריפתא, כי חביב ליה חמרא מקדש אחמרא. והנה רבותינו בעלי התוספות [שם ד״ה מקדש] תמהו בזה, כיון דעיקר הטעם דנטל ידיו לא יקדש הוא רק משום הפסק והיסח הדעת, מה קא מדמי קידוש על היין לקידוש על הפת, דלמא בקידוש על הפת לא הוי הפסק ובקידוש על היין הוי הפסק. ועוד תמהו בזה בפשיטות, למה לא קאמר בפשיטות זמנין סגיאין הוי קאי קמיה דרב וקידש אחר שנטל ידיו.

ונלע״ד לבאר הדברים על מכונם ובזה יבואר לשון הטור בסימן זה על מכונו, דהנה באמת אנן קיי״ל [חולין קו:] נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהן כל היום, וכתבו התוספות[203] דלא חשוב הפסק, הואיל ונטילת ידים שחרית הוא חובה או מצוה, הוי כהתחיל תיכף בעשיית הדבר שעבורה נטל ידיו, ונטילת ידים לסעודה הוא באמצע עשיית הענין, ודוקא בנטל ידיו שלא לצורך מצוה כלל חשוב הפסק. ולפי זה אי נימא דשותה יין בקביעות צריך נטילת ידים, ויש מצוה בנטילת ידים לצורך שתיית יין, ויין קידוש בוודאי חשוב קביעות דהרי אחד פוטר את הרבים, וגם כיון דאתי ביקרא דשבתא, וחובת מצות שבת קובעת, כמו דסעודת שבת חשוב קבע לענין מעשר, כמו דקאמר הש״ס [ביצה לד:] כשם שהשבת קובעת למעשר כן קובעת לקידוש, וכיון שיש מצוה בנטילה זו לשתיית הקידוש, א״כ אינו מפסיק לנטילת ידים לסעודה כמו שאין מפסיק נטילת ידים שחרית לנטילת ידים לסעודה. וצ״ל דבאמת מכאן ראיה לדעת הרשב״א [תורת הבית בית ששי שער ראשון דף ס״ח ע״ב] שהבאתי לעיל סימן קנ״ח [סק״ח], דאין צריך נטילה לשתיית יין אף בקביעות. אמנם עדיין קשה, דהרי כבר כתבתי לעיל דעל כרחך רב ס״ל דצריך נטילה לשתות יין, רק דאנן לא קי״ל כוותיה, ועיין היטב לעיל מה שכתבתי בזה, א״כ הדרא קושיא לדוכתא מאי טעמא נימא דהוי הפסק, הרי זה דומה ממש להך מילתא דרב דנוטל ידיו שחרית ומתנה עליהן כל היום. ונראה לי ביאור הדברים על פי מה שכתבתי לעיל, דיש שני עניני הפסקות והיסח הדעת, דאם מפסיק בין הברכה לתחלת הענין חשוב תיכף הפסקה, ואם כבר התחיל בענין יש חילוק בין הפסק שבא מחמת אונס להפסק שבא ממילא, דבהפסק מחמת אונס חשוב הפסק אף בזה, ומהאי טעמא בענין ק״ש ותפלה בשהה כדי לגמור את כולה דקיימא לן דחוזר לראש, ועיין לעיל סימן ס״ה [סק״ג] מה שכתבתי שם, ועיין לעיל סימן קס״ו ומה שכתבתי שם [סק״א], ובסימן קמ״ד [סק״א], ולקמן בסימן רע״ג [סק״ב]. ובזה אתי שפיר, דדוקא התם בנוטל ידיו שחרית שאין הפסק בא מכח אונס, דהרי יוכל לאכול תיכף ומיד אחר הנטילה, אבל בקידוש דאסור לאכול עד שיקדש, א״כ הוי הקידוש הפסק בין נטילה להמוציא, דהרי אי אפשר לו לברך ברכת המוציא עד אחר שיקדש וישתה כוס של ברכה, א״כ הוי הפסק גמור, וזה ברור מאד. ואמנם היינו אי נימא דאין לקדש על הפת, א״כ כיון שעל כרחך צריך לקדש על היין ואי אפשר לו לברך ברכת המוציא עד אחר שיקדש, א״כ הרי יש הפסק מכח אונס בין הנטילה לברכת המוציא, אבל אי נימא דיכול לקדש על הפת ואז מברך תיכף ברכת המוציא, א״כ אף שמקדש על היין מכל מקום ליכא הפסק, כיון דאינו בא מכח אונס (וכיון דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא אם כן אינו הפסק מכח אונס). ומעתה אתי שפיר, כיון דרב זימנין דחביב ליה ריפתא מקדש אריפתא, אם כן אינו הפסק מכח אונס, ועל כן אף שנטל ידיו יקדש, והיינו לרב דסבירא ליה דשתיה בקביעות חשוב לענין נטילת ידים, לכך לא חשוב לדידיה הפסק, אבל לדידן דקיי״ל דאינו צריך נטילה כלל, אם כן פשיטא דחשוב הפסק. ודוק היטב כי הוא דבר נכון.
(ישועות יעקב – סק״ה)

תמד) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו׳. כתב הטור, נטל ידיו לא יקדש כו׳. עיין מה שכתב הרב יד המלך בסימן זה[204].
(דברי מנחם – הגה״ט סק״ד)

תמה) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו׳. בגמרא [פסחים קו.] איתא, אמר רב ברונא אמר רב, הנוטל ידיו לא יקדש. אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא וכו׳, זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב, זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. ע״כ. ומפרש הרי״ף ז״ל [כב.] כפי מה שפירש בו הר״ן [שם ד״ה נטל], דרב ברונא ס״ל כיון דנטל ידיו ואין נטילת ידים לפירות רק לריפתא [חולין קו.], גילה דעתיה דריפתא חביבא ליה, וס״ל דשוב אין מקדש אחמרא כיון דלא חביב עליו, ועל פת ס״ל דאין מקדשין. ורב יצחק אמר דסבירא ליה לרב דאם הפת חביבא עליו מקדשין עליו. ופסקינן כאן כפירוש הרי״ף, וכן הוא דעת הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פכ״ט ה״י].

ועיין בתוספות שם [פסחים שם ד״ה הנוטל] שכתבו בשם רבינו אלחנן לפרש דנטל ידיו לא יקדש משום דמיחזי כמי שנטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח, נראה ג״כ דמפרש באופן דרב ברונא ס״ל דלא יקדש בעצמו כלל, דעל חמרא אינו יכול לקדש דהוי נוטל ידיו לפירות, ועל פת ס״ל דאין מקדשין. ורב יצחק פריך, דהא רב זימנין סגיאין קידש על פת. וצריך להבין במאי פליגי רב ברונא ורב יצחק אי מקדשין על פת. ונראה פשוט דפליגי בהשני דיעות שכתבו התוספות בדף ק״ו ע״א [ד״ה זוכרהו על], אי קידוש על היין הוי דאורייתא דילפינן מזכרהו על היין, דאין זכירה אלא על היין דכתיב ״זכרו כיין לבנון״ [הושע י״ד, ח׳] וכתיב ״נזכירה דודיך מיין״ [שיר השירים א׳, ד׳], והוי דאורייתא על היין. או דקידוש דאורייתא הוי בלי יין, ורבנן תיקנו על היין. ע״ש. ועיין מג״א (סק״א). וא״כ רב ברונא ס״ל קידוש על היין דאורייתא ואין מקדשין על הפת כלל, ורב יצחק ס״ל דקידוש על היין דרבנן, והיכא דפת חביב או דאי אפשר על היין כמ״ש ה״ר אלחנן הנ״ל, מקדש על הפת. וז״פ.

הערות וציונים

203. לא מצאנו כן במפורש, רק כתבו שם בד״ה נוטל, ואומר ר״ת דהני מילי כשמתנה שחרית. **204.** נדפס לעיל אות ת״מ.

אוצר ההלכה

והרשב"ם [קו: ד"ה נטל ידיו] פירש, דרב ברונא ס"ל דקידוש הוי הפסק בין הנטילה והאכילה, ורב יצחק ס"ל דלא הוי הפסק, דהא רב קידש אריפתא וא"כ נטל ידיו תחלה. ע"ש. ונראה לי דפליגי בזה, דהמג"א לעיל (סקי"ב) הביא מתשובת מהר"ם [דפוס פראג סימן ש"ב] בשם ריצב"א, דאפילו בירך המוציא ונזכר שלא הבדיל יבדיל, דאסור לאכול קודם שיבדיל, ואח"כ יברך שנית המוציא, דהבדלה הוי הפסק, ולא דמי לגביל לתורי [ברכות מ.], דהתם הוי דאורייתא לא הוי הפסק, משא"כ לאכול קודם הבדלה הוי איסור דרבנן הוי הפסק. ע"ש. וא"כ כאן רב ברונא ס"ל דלאכול קודם קידוש אסור רק מדרבנן לא הוי צרכי סעודה והוי הפסק. ורב יצחק ס"ל דמכל מקום אסור לאכול בלא קידוש אף דהוי דרבנן חשוב צרכי סעודה.

(אורח לחיים – זוודסקי – סק"ה)

תמו) שם ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ולא יקדש וכו'. כתב הטור וז"ל: כתב רב עמרם [סדר רב עמרם גאון ח"ב סימן י"ז], לאחר שמקדש על הכוס נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים. אבל אם נטל קודם, לא יקדש על היין אלא על הפת, דאמר רב ברונא [פסחים קו:] נטל ידיו לא יקדש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פכ"ט ה"י], מי שנתכוון לקדש על היין ושכח ונטל ידיו לסעודה קודם שקידש, הרי זה מקדש על הפת ולא על היין, כיון שנטל ידיו לסעודה. וכן היה נוהג רבינו מאיר מרונטבורק לקדש קודם. אבל הרשב"ם [שם ד"ה נטל ידיו] פירש, דהא דאמר רב ברונא נטל ידיו לא יקדש, היינו דוקא לרב [שם ק:] דאמר יש קידוש שלא במקום סעודה, הילכך לא הוי הקידוש מענין הסעודה, והוי הפסק בין נטילה לסעודה, הילכך אם נטל 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 ואח"כ נוטלים לידים [ברכות נא:], שלא להפסיק במזיגה בין נטילה לברכה. ור"ת ור"י כתבו [פסחים קו: תוד"ה זימנין], דאפילו לכתחלה יכול ליטול קודם הקידוש. וכן היה מנהג אדוני אבי ז"ל. ואני תמה על מנהגו שצריך לדחוק ולהוציא מימרא דרב ברונא מפשטה. עכ"ל.

ונראה לפרש דבריו לדעת מאי סבירא ליה איהו בעצמו, ולמה תמה על הרא"ש ז"ל. מתחילה הביא סברת רב עמרם שאם נוטל קודם לא יקדש על היין אלא על הפת, דאמר רב ברונא נטל ידיו לא יקדש, כלומר לא יקדש כלל לא על הפת ולא על היין, דס"ל דאין מקדשין על הפת, וכיון דנטל ידיו גלי דעתיה דחביבא ליה ריפתא וצריך להקדימו ליין, כיון דחביב עליו, לכן לא יקדש כלל. אמר ליה רב יצחק בר שמואל בר מרתא, אכתי לא נח נפשיה דרב ושכחתינהו לשמעתיה דרב, זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב, זימנין דחביבא (ע)ליה ריפתא מקדש אריפתא, וזימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. פירוש מקדשין על הפת כיון דחביב עליו, ממילא אם נטל מקדש על הפת ולא יקדש על היין, כיון דנטל גלי דעתיה דחביבא ליה ריפתא לכן יקדש על הפת. כך פירש רב עמרם מימרא דרב ברונא, לכן פסק שאין ליטול קודם הקידוש, ואם נטל יקדש על הפת ולא על היין. וכ"כ הרמב"ם ז"ל [שם ה"ט-ה"י], היה מתאוה לפת יותר מן היין, או שלא היה לו יין, הרי זה נוטל ידיו תחילה ומברך המוציא ומקדש ואח"כ בוצע ואוכל. ואין מבדילין על הפת, אלא על הכוס. מי שנתכוון לקדש על היין בלילי שבת, ושכח ונטל ידיו קודם שיקדש, הרי זה מקדש על הפת ואינו מקדש על היין, אחר שנטל ידיו לסעודה. ע"כ. וכתב הרב המגיד וז"ל: וזה פירוש רבינו, נטל ידיו (לקדש) [לא יקדש][205], קסלקא דעתיה שלא יקדש כלל אלא אחרים מקדשים לו, ואפשר שהיו סבורין שאין מקדשין על הפת, ואמר להו רב יצחק דרב היה מקדש על הפת כשהיה חביב לו, וא"כ כשנטל ידיו מקדש על הפת. וזה פירוש נכון, וכן כתבו מן האחרונים. ע"כ. משמע שדעת הרמב"ם כרב עמרם.

אבל רשב"ם מפרש דרב ברונא, לא יקדש מטעם הפסק, ואליבא דרב דאמר יש קידוש שלא במקום סעודה, הילכך לא הוי הקידוש מענין סעודה, וזה שנטל ידיו לסעודה, אם יקדש אחר נטילת ידים, דכיון שהקידוש אינו מענין הסעודה הוי הפסק בין נטילת ידים לסעודה, לכן לא יקדש הוא אלא יניח לאחר לקדש ויצא הוא בשמיעה. וכך פירש מימרא דרב ברונא, נטל ידיו לא יקדש, כדי שלא יסיח דעתו ויצטרך ליטול ידיו שנית. ודחינן לה מדחזינן דרב הוה מקדש אריפתא, ובודאי דהוה משי ידיו מעיקרא, אלמא אין הקידוש מפסיק בין נטילת ידים לאכילה, אף אם אינו מענין הסעודה אליבא דרב ברונא, וכ"ש אליבא דשמואל. דאפילו רב ס"ל שאין הקידוש הפסק ויכול ליטול ידיו קודם הקידוש. מיהו לכתחילה טוב לקדש קודם, כדחזינא דסברי בית הלל שמוזגים הכוס ואח"כ נוטלים לידים.

וריית ור"י סברו דאפילו לכתחילה יכול ליטול קודם הקידוש, וטעמם שהם מפרשים מימרא דרב ברונא הכי, נטל לא יקדש כלל דהוי היסח הדעת ואליבא דרב. א"ל ר' יצחק וכו' זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, כלומר מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד ריפתא והיה נוטל ידיו מיד קודם הקידוש. וזמנין דחביבא ליה חמרא, הוה מקדש אחמרא שלא במקום סעודה, דס"ל שיש קידוש שלא במקום סעודה. וממילא שמעינן לשמואל דס"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, מכל שכן שיכול לכתחילה ליטול ידיו קודם קידוש ולא הוי היסח הדעת. והא דבית הלל סברי מוזגים את הכוס ואח"כ נוטלים לידים, מפרש ר"ת דהתם איירי בחול, ויש לחוש שאם יטול קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים ולא יאכל לאלתר, והוי הפסק והיסח הדעת.

הערות וציונים

205. כך הוגה ברמב"ם מהדורת פרנקל.

סימן רעא סעיף יב

אוצר ההלכה

אלא דקשה לפירוש רשב״ם דאמר ומיהו לכתחילה מקדשין ואח״כ נוטלין כבית הלל, נראה דרב ושמואל לית להו כבית הלל, כיון דאסיקנא דיכול ליטול ידיו קודם ולא הוי הפסק. ונראה ליישב מה דאמרו בית הלל מוזגים את הכוס ואח״כ נוטלים הידים, ס״ל כך צריך לעשות לכתחילה, אבל בדיעבד אם נטל ידיו קודם אינו מעכב ויכול לקדש. ולרב ושמואל דוקא בדיעבד אסיקנא דיקדש, דהכי מוכח [מד]אמר רב ברונא נטל לא יקדש, דהיינו נטל בדיעבד, אבל לכתחילה ס״ל כב״ה דלא יטול קודם הקידוש. אבל לר״ת אפילו לכתחילה יכול ליטול.

ונראה דהטור ס״ל כפרשב״ם, מדכתב בסימן רפ״ט, נראה דאפילו לרב דאמר נטל וכו׳, דלפרשב״ם יבוא מימרא דרב ברונא דוקא בדיעבד וכבית הלל. אבל הרא״ש שנהג כר״ת דאפילו לכתחילה נוטל ידיו קודם קידוש, תמה עליו הטור דצריך לדחוק ולהוציא מימרא דרב ברונא מפשטה, דר״ת מפרש דאפילו לכתחילה ומימרא דרב ברונא נראה פשטה בדיעבד דוקא, מדקאמר נטל. ועוד מפשט המימרא נראה הא דאמר ר׳ יצחק זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, פירוש מקדש על הפת וכדפירש הרא״ש. אבל ר״ת פירש, מקדש על היין לדעת לאכול מיד ריפתא. ועוד פירש הא דב״ה מוזגים את הכוס בחול, לכן תמה הטור על מנהגו. (זרח יעקב)

תמז) שם הגה ויש אומרים וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ז ע״ב שיטה ח׳), וכן מצאתי להרשב״א ז״ל בתשובה וכו׳. נ״ב: בסימן קפ״ח (ותשכ״ב) [ותשנ״ב] ותתכ״ו. (כנסת הגדולה – הגב״י)

תמח) שם הגה ויש אומרים דלכתחלה וכו׳. במג״א (סקכ״ז) ולכ״ע וכו׳. לדברי ר״ת [הובא באגודה סימן פ״ו] שהביא מג״א סימן קס״ו [סק״א], בשבת אף זה מותר, עיין בתוספות ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ו ע״ב ד״ה זמנין). ומ״ש ולמ״ד וכו׳, לא ידעתי מאין יצא לו זה, דאם האי תיכף דכיצד מברכין [ברכות מב.] ותיכף דפרק אלו דברים [שם נב:] אחד הם, א״כ אימר דוקא מזיגה, אבל כל כה״ג כמו קידוש לכ״ע אינו הפסק, ואם לאו אחד הם פשיטא דזה אינו רק שיעור הפסק כמ״ש רמ״א סימן קס״ו, ע״ש בט״ז [סק״א] ותבין זה, כי הוא ברור ונכון. (חמד משה – סק״ז)

תמט) שם הגה ויש אומרים דלכתחלה וכו׳. כתב במג״א (סקכ״ז), ולמ״ד שם דאסור להפסיק. נ״ב: דדוקא קידוש לא הוי הפסק, משום דאנן פסקינן [סימן רע״ג ס״א] אין קידוש אלא במקום סעודה. ועוד יש חילוק כמ״ש ר״ת [פסחים קו: תוד״ה זימנין] בין קידוש דהשלחן ערוך לפניו לא חיישינן להפסק, משא״כ בחול חיישינן שיפסיק. (אהל ברוך)

תנ) שם הגה ויש אומרים דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש. כתב הטור (שיטה י״א), ואני תמיה על מנהגו כו׳. נ״ב: עיין בספר ברכת אברהם ח״ד (סימנים קצ״ח ר״ח ריח״). (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ו)

תנא) שם הגה ויש אומרים דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש. זה דעת הרא״ש [הובא בטור]. הקשה ב״י בספרו וז״ל: תמהני עליו, כיון להרי״ף [פסחים כב.] וסיעתו צריך לקדש קודם שיטול ידיו וכו׳, ולדעת הרשב״ם [שם קו: ד״ה דחביבא ליה] טוב לקדש קודם וכו׳, וא״כ אינו ראיה להמקדש על היין יהא צריך ליטול ידיו קודם. ע״ש. ואמר אדמ״ו דהוכחתו הוא מהא דאיתא בפסחים (דף ק״ו [ע״ב]) הא דאמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, וס״ל להרא״ש [שם פ״י סימן ט״ז] דטעמא דרב משום דיש קידוש שלא במקום סעודה, דחיישינן שמא יפלוג ויצא (לחול) [לחוץ], אבל אם באמת היה דעתו לאכול מיד אחר קידוש, ודאי בזה מודה רב דחייב לקדש במקום סעודה, דהא דקאמר רב יש קידוש שלא במקום סעודה היינו שאינו רוצה לאכול כלל, אבל אם רוצה לאכול אחר הקידוש ודאי מודה דצריך לקדש במקום סעודה, והיינו דקאמר ליה רב יצחק, זימנין דחביבא ליה ריפתא, שהיה רוצה לאכול אחר הקידוש, והיה נוטל ידיו להראות שרוצה לקדש במקום סעודה, והיינו דמקדש אריפתא. זימנין דחביבא ליה חמרא דלא היה רוצה לאכול, וסבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה, ומקדש אחמרא היינו שלא נטל ידיו, שמא יפלוג ויצא והוי הפסק, אבל לדידן דפסקינן אין קידוש אלא במקום סעודה והוי תמיד חביבא ליה ריפתא, וצריך ליטול ידיו קודם קידוש להודיע שיקדש במקום סעודה. ודו״ק. (מתוק מדבש)

תנב) שם בהגה ויש אומרים דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש וכו׳. ועיין טור (סרפ״ו) [סימן רפ״ט] דכל שכן בקידוש של יום. ואף שיש מקום לומר לקידוש של יום הוה הפסק טפי, דהא יש מקילין לאכול קודם קידוש של יום. (חבל יוסף – גנזי חיים)

תנג) שם בהגה וכן המנהג פשוט במדינות אלו. כתב ב״י (דף קע״ז ע״ב שיטה כ״ה), ואין אדם נמנע בכך דמשמע דלא נהגו כן בקביעות וכו׳. נ״ב: מצאתי כתוב למהר״ם מטיוולי ז״ל: אמר משה, אין זה במשמע, אלא מדאמר ואין אדם ימנע בכך אלא בערב פסח. ואומר אני שהטעם בערב פסח מפני שאי אפשר לו בפת, שבכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, משמע דבכל השנה היו נוהגים כן בקביעות חוץ מערב פסח בלבד, ומכח זה הוצרך ז״ל לתת טעם למה משנין מנהגם של כל השנה בערב פסח. עכ״ל. (יד אהרן – הגב״י)

תנד) שם בהגה וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות. וכתב הט״ז (בסק״ד) וז״ל: אע״פ שכתב ואין לשנות, מכל מקום מי שחרד לדבר ורוצה לעשות כדיעה ראשונה וליטול ידיו אחר הקידוש, אין לומר עליו כל המשנה ידו על התחתונה חס ושלום, אלא הוא יכול לומר אעשה כדברי הכל ומי ימחה בידו [ו]שפיר עביד. עכ״ל. וכעת נתפשט בכל תפוצות ישראל לעשות קידוש קודם נטילת ידים כדעת הט״ז. ולפי פשוטן של הדברים הדין עמו. וכד הוינא טליא ונתגדלתי אצל ב״ד [בן דודי] הרב הגאון מורנו אריה ליב זלה״ה שהיה אב״ד בק״ק קראקא,

אוצר ההלכה

וראיתיו שהיה נוהג כדעת הרמ״א ליטול ידיו קודם. ופעם אחד נתאכסנתי בבית הרב הגאון מורנו יחיאל מיכל זלה״ה שהיה אב״ד בק״ק פרעמישלא, וראיתי ג״כ שהיה נוהג כהרמ״א. ואמי ז״ל הגידה לי שכך היה נוהג אדוני אבי זלה״ה, והיה מפורסם גדול בדורו. על כן נתתי לבי לדבר זה, ומצאתי טעם נכון לדברי הרמ״א במה שכתב ואין לשנות, וצריך אני להאריך קצת, דהא הטור כתב וז״ל: ור״ת ור״י [פסחים קו: תוד״ה זימנין וד״ה מקדש] כתבו, דאפילו לכתחלה יכול ליטול קודם הקידוש, וכך היה מנהג אדוני אבי ז״ל, ואני תמיה על מנהגו שצריך לדחוק ולהוציא מימרא דרב ברונא מפשטא. עכ״ל. וכתב שם הב״י וז״ל: כלומר, דכי אמרינן נטל ידיו לא יקדש, משמע שהוא מטעם דברו(י) התלוי בקידוש וכדברי הר״ן [פסחים כב. ד״ה נטל], לאפוקי מפירוש רשב״ם [קו: ד״ה נטל ידיו] ור״ת [שם] שאינו אלא מטעם היסח הדעת, כך היה נראה לפרש דברי רבינו כאן. אבל מצאתי לו ז״ל שכתב בסוף סימן 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 הדעת הוא כדברי הרשב״ם ור״ת, דאילו לפירוש הר״ן לא הוי טעמא דרב ברונא משום הפסק אלא משום חביבותא, ואם כן צריך ליישב מה שכתב שלמנהג הרא״ש צריך לדחוק ולהוציא מימרא דרב ברונא מפשטא, דהא לפי פירוש ר״ת דרבינו סובר כוותיה יכול ליטול ידיו קודם כמו שהיה נוהג הרא״ש. עכ״ל.

והט״ז בס״ק הנ״ל כתב (לתירוץ) [לתרץ] דברי הטור וז״ל: דבגמרא אמרינן, אמר רב ברונא נטל ידיו לא יקדש, ואמר רב יצחק על זה דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא וכו׳, משמע דקי״ל כרב יצחק, וא״כ קשה למה הביא רב עמרם גאון [סדר רב עמרם גאון ח״ב סימן י״ז] דברי רב ברונא. אלא פשוט דסבירא ליה דלא אידחי דברי רב ברונא לגמרי אלא במקצת, דהיינו דסבירא ליה דנטל ידיו לא יקדש משמע שום קידוש, (דין היא) [דכן הוא] פשטן של דבריו, ולדברי רב יצחק לא נתבטל הקידוש לגמרי ממנו אלא דיקדש על הפת, כיון דרב זימנין דמקדש ליה אריפתא, ולפי זה שפיר קי״ל כרב ברונא לענין דלא יקדש על היין על כל פנים, נמצא דלא נתבטלו דברי רב ברונא. אבל לפירושים אחרים שסוברים דלכתחלה יטול ידיו קודם, וצריך שידחקו לומר דרב ברונא אזיל לטעם דיש קידוש שלא במקום סעודה, ולפי פשוטן של דברים משמע סתמא בכל גווני, ולמה נעשה לכתחלה כדיעה זאת ולא נעשה כפירוש רב עמרם ורמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״י] שבזה מיירי רב ברונא בכל גווני, על כן תמה הטור על מנהג הרא״ש שנהג כן, כיון שיש פירוש אחר מרווח מזה. עכ״ל הט״ז.

ודבריו תמוהין בעיני, דהא מהאי טעמא גופא דמדחה הב״י פירושו של הטור, והיינו משום דמשמע מדברי הטור בסוף סימן רפ״ט דטעמא של רב ברונא הוא משום היסח הדעת, מטעם זה אידחי נמי פירושו של הט״ז בדברי רב עמרם והטור, דהא אי אמרינן דטעמא של רב ברונא משום היסח הדעת הוא, ואמרינן נמי דאף לפי דברי רב יצחק לא אידחו דברי רב ברונא לגמרי רק במקצת, דהיינו דלא נתבטל הקידוש לגמרי אלא מקדש על הפת, אבל בהא קי״ל כרב ברונא דלא יקדש על היין כמו שכתב הט״ז, על כרחך צריך לומר דטעמו של דבר הוא כמו שכתבו התוספות בפרק ערבי פסחים (דף ק״ו ע״ב [ד״ה] מקדש אריפתא וכו׳) בשם ר״ת, והיינו משום דקידוש על הפת שהקידוש הוא לאחר המוציא ודאי לא הוי הפסק, דהוי כמו גביל לתורי [ברכות מ.] דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה, וכל שכן לענין נטילה, אבל כשמקדש על היין שהוא קודם המוציא יהיה הפסק בין נטילה לאכילה. ע״ש. ופירוש זה נאה בדברי הגמרא, אבל לדידן דקי״ל דקודם הקידוש והיינו קודם ברכת בורא פרי הגפן צריך לומר ויכולו כמ״ש המחבר לעיל בסעיף י׳, והאי אמירת ויכולו אינו מדינא דש״ס, רק דחכמים דלאחר הש״ס תקנו כן כדי להוציא בניו ובני ביתו, כמבואר בתוספות [קו. ד״ה זוכרהו] והרא״ש [פ״י סימן ט״ו] בפרק ערבי פסחים, א״כ לפי זה כיון דקי״ל כרב ברונא בזה דאם נטל ידיו דלא יקדש על היין כיון דהקידוש הוא קודם ברכת המוציא הוא הפסק, א״כ כי מקדש נמי אריפתא דהקידוש הוא אחר המוציא לא הוי הפסק, מכל מקום אמירת ויכולו הוא קודם המוציא הוי הפסק, ועל כן צריך לומר דאין הכי נמי כי מקדש אפת אינו אומר ויכולו, כיון דאמירת ויכולו אינו מדינא. וכן נראה מהרמב״ם, דהא בפרק כ״ט מהלכות שבת (דין ז׳) כתב, ומנהג פשוט בכל ישראל לקרות בתחלה פרשת ויכולו ואח״כ מברך על היין ואח״כ מקדש, ובדין ט׳ כתב, היה מתאוה לפת יותר מן היין, או מי שאין לו יין, הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך המוציא ומקדש וכו׳, ואמירת ויכולו לא הזכיר, והיינו מטעמא דפרישית. אבל בדעת רב עמרם והטור אי אפשר לומר כן, דהא בסימן רע״ב כתב הטור בשם רב עמרם [סדר רב עמרם גאון ח״ב סימן י״ג] בסדר קידוש על הפת וז״ל: ואומר ויכולו ומברך המוציא ואינו פורס, וגומר הקידוש ופורס. ע״ש. הרי לפנינו דגם בקידוש על הפת אומר ויכולו, ולפי פירוש הט״ז בדברי רב עמרם והטור דסוברים דקי״ל כרב ברונא במקצת, והיינו דלא יקדש על היין, ולדעת הטור הוא הטעם משום הפסק, א״כ כי מקדש אפת אין לו לומר ויכולו נמי משום הפסק וכדפרישית.

ולפע״ד נראה לפרש דברי הטור כמו שכתב הב״י, דמפשט דברי רב ברונא משמע שהוא מטעם דבר התלוי בקידוש, וכפירוש הר״ן [פסחים כב. ד״ה נטל], דכיון דנטל ידיו גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, והא דקא דחי לה הב״י פירוש זה, מהא דכתב הטור בסימן רפ״ט דאפילו לרב ברונא דאמר נטל ידיו לא יקדש, דוקא בקידוש דשייך ביה הפסק וכו׳, נראה דמפרש טעמא של רב ברונא משום הפסק אין מזה ראיה, דהא לפירוש רשב״ם ור״ת ור״י דמפרשים הא דרב ברונא הטעם משום היסח הדעת היא, ולפי המסקנא אי דחי הא דרב ברונא לגמרי, מכל מקום כתב הרשב״ם דלכתחלה טוב לקדש קודם, מהא דמוזגין את הכוס ואח״כ נוטלין הידים [ברכות נא:], ולר״ת

יג [ג]צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, [ד]ההיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו, והוא רובו של רביעית: באר הגולה

ג. פסחים (ק"ז ע"א):

ד. תוספות [שם ד"ה אם] והרא"ש [שם פ"י סימן י"ח] מהא דיומא פ' [ע"א; ר"ן פסחים דף כ"ב ע"ב ד"ה אם]:

אוצר ההלכה

ור"י זה אינו דומה להא דמוזגין את הכוס, ולכתחלה יכול ליטול ידיו קודם, ולפ"ז יש לומר הא דמפרש הר"ן להא דרב ברונא הטעם משום חביבותא, היינו משום דסובר כהרשב"ם בזה דבלאו הכי לכתחלה טוב לקדש קודם משום הפסק מהא דמוזגין את הכוס, רק בדיעבד אין קפידא משום הפסק, מכל מקום אמר רב ברונא דלא יקדש משום חביבותא, כיון דצריך לכתחלה לקדש קודם והוא נטל ידיו יש כאן גילוי דעת דריפתא חביבא ליה, אבל לשיטת ר"ת ור"י דלא שייך בזה הפסק כלל אפילו לכתחלה, ממילא אין כאן שום גילוי דעת במה דנטל ידיו, לזה כתב הטור בסימן רפ"ט דאפילו לרב ברונא היינו דוקא בקידוש הלילה דשייך ביה הפסק וכו', כלומר דצריך לקדש קודם לכתחלה משום הפסק, ממילא שייך כאן טעמא דחביבותא, משא"כ בקידוש היום, ולזה דקדק הטור בצחות לשונו דכתב דשייך ביה הפסק, ולא כתב דהוי הפסק, והיינו כדפרישית. ולפ"ז למאי דקי"ל כר"ת ור"י דאפילו לכתחלה אין בזה משום הפסק כלל וכמו שכתב הרמ"א דכן המנהג פשוט, א"כ שפיר כתב ואין לשנות, בודאי באקראי בעלמא מותר לשנות, והא דכתב ואין לשנות כלומר דאין לשנות המנהג, ולנהוג להיפך משום דרוצה לעשות כדברי הכל כמו שכתב הט"ז בודאי יש למחות בידו, משום דיבוא לידי תקלה, שאם יזדמן שיטול ידיו קודם כמימרא דרב ברונא, שוב לא יוכל לקדש על היין משום חביבותא, דהרי יש כאן גילוי דעת דריפתא חביב ליה כדפרישית. ועיין מה שאכתוב מזה בסימן שאח"ז בס"ד[206].

(אותות השמים – דרישת ארי – סק"ה)

תנה) שם בהגה וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות.

בט"ז (סקי"ד) תמה אמאי אין לשנות, הא לכ"ע מותר ליטול אח"כ. וצ"ל דטעם המנהג הוא כמ"ש הלבוש והתוספת שבת [סקל"ד], דטפי עדיף שיטול קודם קידוש, דאם יקדש קודם מיחזי כאילו אין הקידוש מצורך סעודה, ולכך נוטלים קודם קידוש, ובזה קובעים עצמם לאכילה ומקרי קידוש במקום סעודה, ולכן מטעם זה כתב גם כן רמ"א ואין לשנות. וגם במרדכי פרק ערבי פסחים [דף ל"ז ע"ג] מצאתי שכתב וז"ל: והכי קיי"ל ליטול ידיו ולקדש, דלא הוי קידוש היסח הדעת כיון שדעתו לאכול, וכן פסק ברוקח [סימן נ"ב] דעיקר נטילה קודם קידוש כבית הלל. עכ"ל. וא"כ מלשון הרוקח משמע גם כן כמו שכתב הרמ"א שאין לשנות. ועיין באליה רבה [סקכ"ז] שכתב עוד טעמים. אבל הטעם שכתבתי בשם התוספת שבת נ"ל עיקר. ועכ"פ בזה יזהר לשפוך מהקנקן לכוס קודם נטילה, כמו שכתב המג"א (בסקכ"ז). (שמן המאור)

תנו) שם בהגה וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות.

תמוה למה. ודחק באליה רבה [סקכ"ז]. ומחוורתא כוונתו שאין לשנות המנהג לאחרים, אבל המדקדק עדיף. (מאורי אור חלק קן טהור – דף קס"ה ע"ב)

תנו) שם בהגה וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות.

עיין באר היטב (סקי"ח). ועיין בשו"ת דברי שאול ויוסף דעת (סימן י"ח) שהאריך בזה הרבה ליישב המנהג במה שאין אנו נוהגין בזה כהרמ"א ליטול ידים קודם קידוש. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סקי"ב)

תנח) שם בהגה וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות.

עיין בתשובות שואל ומשיב חמישאה (סימן י"ח) שחקר על דבר שאין אנו נוהגין ליטול ידים קודם קידוש בליל שבת כמ"ש רמ"א, הלא כל מנהגינו עפ"ד רמ"א ז"ל, [כמליצת חתם סופר][207] ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א, ע"ש שהעלה כמה טעמים בדבר, (ואחד מהם, דאם יטול ידיו תחלה, הרי מראה שרוצה לאכול פת, א"כ צריך להקדים המוציא לברכת היין. ע"ש באריכות). (ילקוט הגרשוני – סק"ח)

תנט) שם בהגה רק בליל פסח. כתב ב"י (שיטה ך'), ואין אדם נמנע בכך אלא בערב פסח וכו'. נ"ב: אמר המאסף, פירוש, ליטול שתי ידיו, אבל ידו אחת נוטל קודם קידוש אפילו בערב פסח, וכמו שכתוב בתשובה [במיוחסות] להרמב"ן ז"ל סימן ר"ב בסדר פסח. (כנסת הגדולה – הגב"י)

סעיף יג

תם) סעיף י"ג צריך לשתות מכוס של קידוש. פשוט דזה מיירי כשסועד שם אחר הקידוש, דהיינו שקידש במקום סעודה, דאל"כ הרי לא יצא כלל ידי קידוש ואסור לטעום כלום כלעיל ס"ד. (אמרי המזג)

תסא) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו'. אע"ג דקידוש מדאורייתא לנשים, מ"מ שיהא על היין או שישתה רוב הוא מדרבנן. עיין תוספות שבועות דף כ' ע"ב ד"ה נשים חייבות. יע"ש. (ברכות מים – סימן רע"ז)

תסב) שם צריך לשתות וכו' כמלא לוגמיו. כתב הטור, ומפרש במסכת יומא [פ.] כו'. עיין שם בתוספות ד"ה הכא נמי כמלא לוגמיו, כתבו בסוף דבריהם וז"ל: בשלמא

הערות וציונים

206. נדפס לקמן בסימן רע"ב אות ר'. **207.** תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

אי הוי בכמלא לוגמיו ניחא כדמשני בסמוך קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה כו׳. ולכאורה דברי התוספות משוללים הבנה. ועיין בדברי מהרש״א שדבריו צ״ע. ולי נראה לפרש דברי התוספות בלא הגהה על דרך מהרש״א. והוא שהוקשה לתוספות, אפילו אי אמרינן בכמלא לוגמיו יש לדקדק שהרי אף דנימא דלעוג מלך הבשן לא הוי רוב רביעית אלא טפי כמו שכתבו התוספות בפסחים, מכל מקום לא הוי יותר מרביעית, שהרי בשיעור הכוס שנתנו חכמים שהוא רביעית משמע לכל העולם, ולא חילקו אלא בשתיה, וכן כתב הרב מג״א [סקכ״ט] בכוונת התוספות, וא״כ הוקשה להם לתוספות, דיש לדקדק איך שיערו רביעית לעוג מלך הבשן, לזה תירצו כדמשני בסמוך כו׳. וצריך לחלק בין קידוש לענין יום הכיפורים כמו שכתב מהרש״א. ודוק. ועיין בדברי הרב מג״א (סקל״ב) שדבריו צריכין ישוב. גם מ״ש שם וז״ל: דכיון שקידש על היין כו׳, דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין אין צריך לשתות מכוס המקדש, א״כ הוא בעצמו נמי כו׳, לא הבנתי דבריו כלל דמה דמיון יש שם, הא כבר נטעם כוס של ברכה, ומה איכפת לן אי טעמו המסובין מיניה אי לא משא״כ הכא. וצ״ע. (ידיו של משה)

תסג) שם צריך לשתות וכו׳ כמלא לוגמיו. כתב הטור, ומפרש במסכת יומא כו׳. עיין מה שכתב הרב ידיו של משה בדף רע״א ע״א[208]. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ט)

תסד) שם צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו. ולדברי הגאונים ובעל הלכות גדולות [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ צ״ז], אם לא טעם המקדש מלא לוגמיו אף ששתו אחריני לא יצא, ואי שכח ושתו אחריני אין צריך לקדש פעם שניה, אלא מביא לו כוס אחר ומברך בורא פרי הגפן. ויש לתמוה על הב״י שכתב שיש ראיה לנשפך היין שאין צריך לקדש פעם שניה, ממה שכתב בעל הלכות גדולות [שם עמ׳ צ״ו] דאי הסיח דעתו[209] בין ברכה לשתיה, שאין צריך לקדש פעם שניה, דאמאי לא הביא מהך דבה״ג דאי אשתלי ושתו אחריני שאין צריך לקדש פעם שניה, ולדברי בה״ג כך לי נשפך כמו כששתו אחריני, בכולן לא יצא. וכן ראיתי להכלבו [סימן ל״א דף ל״ד ע״ד] שהביא דין זה דאשתלי ודנשפך בהדדי, לומר דדמיין אהדדי,

ומ״ש המג״א [סקל״ב] ממ״ש הב״י משם הארחות חיים [הלכות קידוש היום סימן כ״א] שכתב דין זה דנשפך, ואח״כ הביא משמו דאי לא שתו ליה אחריני צריך לחזור ולקדש, ומן הנראה שט״ס יש בדבריו וה״ק, שאם שתו ליה אחריני והוא יושב במקומו אין צריך לחזור ולקדש, אבל בשלא שתו ליה אחריני אלא הוא בעצמו שתאו, אלא שלא היה במקום סעודה או דקם מדוכתיה, צריך לחזור ולקדש.

ומ״ש הרב מג״א [סקכ״ט] משם הר״ן [פסחים כב: ד״ה אם], על מה שכתבו התוספות [יומא פ. ד״ה הכא] דהיינו באדם בינוני אבל גדול הוא לפי גדלו, שכתב הר״ן ז״ל דלא בעי יותר מרביעית, התוספות לא ס״ל כמו שיראה המעיין. (יד המלך)

תסה) שם צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו. זה לי זמן רב נשאלתי מחכם אחד, באדם שמלא לוגמיו הוא יותר מרוב רביעית, אי צריך לשער כמלא לוגמיו או די ברוב רביעית. והארכתי בזה בתשובתי אליו ופה אקצר. הנה דעת התוספות [פסחים קז. ד״ה אם טעם] דמלא לוגמיו משערינן לפי אדם הגדול לפי גדלו. וכתב הרי״ף[210] דטפי מרביעית לא בעי אף אם מלא לוגמיו מחזיק יותר מרביעית. מבואר מדבריו דעכ״פ רביעית בעי. ולענ״ד נראה להביא ראיה לדבריו דבעינן רביעית ולא סגי ברוב רביעית, דבש״ס דנזיר [ג:] איתא, ״מיין ושכר יזיר״ [במדבר ו׳, ג׳] לאסור יין מצוה כיין הרשות. ופריך הש״ס, יין מצוה מאי הוא, קידושא ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני הוא. ולכאורה קשה, כיון דבקידוש די ברוב רביעית, ובנזיר בעינן רביעית לחייב עלה, ובש״ס דשבועות [כא:] מבואר דבחצי שיעור לא שייך לומר מושבע ועומד מהר סיני הוא, ואם כן הוא הדין בזה, כיון דענין המצוה יוכל לקיים בחצי שיעור, אין זה מושבע ועומד מהר סיני. וצריך לומר דכיון דהסוגיא דשם לרבי שמעון, ורבי שמעון סבירא ליה כל שהוא למכות, א״כ חשוב (נשבר) [נשבע] לבטל את המצוה. אמנם עדיין קשה דהנה הש״ס שם [נזיר ד.] מוקי לה באומר שבועה ששתה יין וחזר ואמר הריני נזיר, וקמ״ל דאתי נזירות וחייל על השבועה. ורבנן (ההוא) נמי [הא] מבעיא ליה לאסור יין מצוה, א״כ לימא קרא מיין וכו׳, ואי בעית [אימא] רבי שמעון לטעמיה דלית ליה כולל. ע״ש היטב. והנה זה לי ימים רבים הייתי מתקשה בזה, דבאמת אכן קיי״ל [שבועות כא:] דאף בנשבע לבטל את המצוה מהני בכולל, כמו בשבועה שלא אוכל מצה סתם דאסור לאכול מצה בלילי פסח, וא״כ הא דאשמעינן כאן לאסור יין מצוה כיין הרשות, דהיינו באומר שבועה ששתה יין וחזר ואמר הריני נזיר, היינו גם כן רק לרבי שמעון דלית ליה כולל, דאי לאו הכי קרא למה לי, הא בלאו הכי חל בכולל, וכמו דקאמר הש״ס בלישנא בתרא ואי בעית [אימא] האי מאי רבי שמעון הוא, ועיין בתוספות ד״ה ורבי שמעון (לטעמיה), וא״כ אף לתירוצא קמא צריך לומר דרבי שמעון לטעמיה דלית ליה כולל. וגם מאי קא מקשה הש״ס ורבנן ההוא נמי מבעיא ליה לאסור יין מצוה, הא לרבנן בלאו הכי אתי שפיר כיון דאית להו כולל, א״כ חל איין מצוה מטעם כולל ולמה לי קרא.

והנלע״ד בביאור הדבר, דהנה באמת לעיל אהא דקאמר לאסור יין מצוה כיין הרשות, נקט לשון לאסור, ואחר כך בהא דמוקי הש״ס כגון שאמר שבועה ששתה יין וחזר ואמר

הערות וציונים

208. נדפס באות הקודמת. **209.** נראה דצריך למחוק תיבת ״דעתו״, דהגירסא בהלכות גדולות היא, מן קמי דלטעום אשתעי. **210.** ל״מ, ועיין בר״ן פסחים כב: ד״ה אם טעם.

אוצר ההלכה

הריני נזיר, וקמ״ל דאתי נזירות וחייל, נקט לישנא דחייל. ואמנם באמת הדבר נכון, דהנה בהך דנשבע שלא יאכל מצה הקשה הרא״ה אמאי לא אתי עשה ודחי לא תעשה, ותירץ דיש באיסור שבועה עשה ולא תעשה, ״לא (יחלל) [יחל] דברו״ ו״כל היוצא מפיו יעשה״ [במדבר ל׳, ג׳]. אמנם באמת כבר הארכתי במקום אחר די״ל דהא אנן קיי״ל דעשה דוחה לא תעשה ועשה שיש להם תקנה בשאלה, ועיין במ״ל, וא״כ הדרא קושיא לדוכתא. ומעתה שפיר איצטריך קרא לאסור יין מצוה כיין הרשות, דאף דחייל בכולל מכל מקום הו״א דאתי עשה ודחי לא תעשה, ולכך איצטריך קרא לאסור דהשבועה בלאו הכי חל בכולל, אבל בהא דשבועה שלא אשתה דשניהם שוין, דשבועה ונזירות תרוייהו איתנהו בשאלה ו[ב]תרוייהו איתא עשה ולא תעשה, לכך נקט הש״ס קמ״ל דחייל, ואתי שפיר. והנה בהא דקאמר הש״ס מושבע ועומד מהר סיני הוא, פירש״י, ואיך חייל שבועה, והקשו דהא קיי״ל [נדרים טז.] דנדרים חלין על דבר מצוה. ותירץ הראב״ן ז״ל דהיינו דוקא כשנודר בפירוש אף על דבר מצוה, אבל אם נדר סתמא אמרינן דלא כיון כלל בנדרו לדבר מצוה, כיון דמושבע ועומד מהר סיני הוא, א״כ בדעתו לקיים המצוה, דמהיכא תיתי נימא דכוונתו לעשות עבירה בנדרו מבלי לקיים המצוה. את״ד. ובמקום אחר הארכתי הרבה בביאור דבריו. ומעתה אתי הסוגיא על נכון, דקאמר הכא במאי עסקינן כגון שאמר שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, וקמ״ל דאתי נזירות וחייל על השבועה, ואף אי נימא דאית ליה כולל, מכל מקום איצטריך קרא כיון דנשבע מתחלה שאשתה יין וחזר ואמר הריני נזיר, א״כ עכ״פ גילה דעתו דנודר אף על דבר מצוה, דהרי במה שנודר עובר על שבועתו, וא״כ שוב אמרינן דכוונתו היתה לדבר מצוה ועל יין קידוש ואבדלתא כיון גם כן, דהרי במה דנדר נשבע גם כן לבטל המצוה לבטל שבועתו, ושוב נהי דחל בכולל מכל מקום לענין יין קידוש מהראוי דנימא דאתי עשה ודחי לא תעשה ויהא מותר לשתות יין קידוש, ואף דהיין שנשבע עליו אסור לשתות, כיון דגם שניהם איכא עשה ולא תעשה ותרוייהו איתנהו בשאלה, משא״כ לגבי קידוש דנהי דקידוש ליכא רק עשה ושבועה ונזירות איכא עשה ולא תעשה, מכל מקום אתי עשה דקידוש ודחי לא תעשה ועשה דנזירות דאיתא בשאלה, ולכך איצטריך קרא לאסור. ועל זה שפיר הקשה הש״ס, ורבנן ההוא נמי מבעיא ליה לאסור יין מצוה, ואף דלרבנן בלאו הכי חל בכולל, מכל מקום איצטריך קרא דלא נימא דאתי עשה ודחי לא תעשה ויהא מותר. וזה ברור. ואמנם עדיין קשה הא לרבנן לא איצטריך קרא ליין קידוש כיון דסגי במלא לוגמיו, ובנזירות אינו חייב עד שישתה רביעית, ועדיין קשה, פשיטא דנזירות חייל ומותר ביין קידוש, ואינו חייב על שיעורו וכמו שכתבתי לעיל. אלא ודאי דבאדם גדול שמלא לוגמיו הוא יותר מרביעית צריך רביעית שלם, ולא סגי ברוב רביעית, וא״כ איצטריך קרא לאסור, ויש בזה ראיה ברורה, ובתשובה הארכתי הרבה בזה. (ישועות יעקב – סק״ו)

תסו) שם צריך לשתות מכום של קידוש כמלא לוגמיו. [הערת מהרש״ם: עיין בש״ע הרב [ש״ע הגר״ז] סימן ק״צ ס״ד, דאם מטעימו לקטן, סגי במלא לוגמיו של קטן. ועיין סוכה (דף מ״ט [ע״ב]), ובט״ז סימן קפ״ג (סק״ד), ומג״א (סק״ז), וסימן ק״צ (סק״ב), דמצוה לגמע גמיעות גסות בפיו ואח״כ יבלע].

(ארחות חיים – ספינקא – סקי״ג)

תסז) שם צריך לשתות מכום של קידוש כמלא לוגמיו. עיין מג״א (סקכ״ט) דהיינו באדם בינוני ובגדול לפי גדלו. וצ״ע באדם קטן אם יוצא במלוא לוגמיו דידיה שהם בציר מרוב רביעית, ומדברי הר״ן פרק ערבי פסחים [פסחים כב: ד״ה אם טעם] מוכח דיצא שכתב וז״ל: מיהו הני מילי לענין קידוש, אבל לענין ארבע כוסות אמרינן לקמן והוא דשתא רובא דכסא, הילכך (אקידושא) [בקידושא] דפסחא דאית ביה תרתי, קידוש והוי נמי מארבע כוסות, בעינן שיטעום ממנו רובא דכסא מדין ארבע כוסות, ואי רובא בציר מכדי שיסלקנו, בעינן שיטעום נמי בכדי שיסלקנו כו׳. עכ״ל. א״כ משמע דבקידוש שבת ויו״ט שאינו מארבע כוסות סגי במלוא לוגמיו ולא בעינן רובא דכסא, ועל כרחך דהיינו באדם קטן, דבאדם בינוני מלוא לוגמיו דידיה הוא רוב רביעית דהיינו רובא דכסא.

אמנם התוספות בפסחים (דף ק״ז ע״א [ד״ה אם טעם]) שהביאו ראיה דמלוא לוגמיו היא רוב רביעית מהא דאמרינן והוא דשתא רובא דכסא. יעו״ש. על כרחך דלית להו לחלק בין ארבע כוסות לכוס קידוש, דאם היו סוברים כהר״ן אין משם ראיה, וא״כ מוכרח לכאורה לשיטת התוספות דאפילו אדם קטן לא יצא בפחות מרוב רביעית אע״ג דגבי דידיה מלוא לוגמיו בציר מהכי, דהא סתמא אמרו והוא דשתא רובא דכסא, משמע אפילו לקטן. ואולי גם התוספות מודה דבקטן יוצא במלוא לוגמיו דידיה, והא דקאמר בגמרא והוא דשתא רובא דכסא, היינו דהגמרא מיירי מסתמא באדם בינוני דמלוא לוגמיו הוא כן, ושפיר הביאו ראיה משם דמלוא לוגמיו הוא רוב רביעית לבינוני, דאל״כ לא הוי ליה למימר והוא דשתא רובא דכסא. ודוק. ולפי זה לשיטת התוספות גם לענין ארבע כוסות סגי במלוא לוגמיו לאדם קטן אף בפחות מרוב, ולא כהר״ן הנ״ל. ועיין לקמן סימן תע״ב, ובב״ח כאן [אות י״ב]. ותמהני על המפרשים שלא התעוררו כלל מדין זה.

(מנחת פתים – שיירי המנחה)

תסח) שם צריך לשתות מכום של קידוש כמלא לוגמיו וכו׳. כתב בשיירי כנסת הגדולה [הגב״י סק״ז ד״ה אך][211], דאולי לא אמרו כן אלא כשאין צריך לשייר ממנו למחר, אבל כשצריך לשייר ממנו לקידוש היום, בטעימה כל דהוא סגיא, דטפי עדיף שיטעום כל שהוא, ויקדש ביין ביום השבת, אע״פ שאפשר לקדש בפת, משישתה מלא לוגמיו ולא ישייר לקידוש היום. והכי משמע בירושלמי [ברכות פ״ז ה״ה] דקאמר ר׳ מונה טעם ליה

הערות וציונים

211. נדפס לעיל אות ת״כ.

אוצר ההלכה

ומתקן, דמשמע טעימת כל דהיא. [ע"כ]. ונלענ"ד דאף דבאמת כן כתב באליה רבה [סקכ"ד], אבל הראיה שהביא מירושלמי לא הוי ראיה, דהא המחבר בעצמו כתב לקמן (סעיף י"ד), אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא, הרי דוקא מלא לוגמיו לטעימה, ועל כרחך רצונו לומר טעימה של הנאה שצריך בקידוש, וטעימה של הנאה לא הויא בפחות ממלא לוגמיו (וכמ"ש בטור), וא"כ הכא נמי טעימה דירושלמי נ"ל טעימה של הנאה דהוה מלא לוגמיו. אבל מכל מקום מה שכתב המחבר ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, בודאי טעימה ממש קאמר, ולא שמצוה מן המובחר שיטעמו כל אחד מהשומעין לשתות מלא לוגמיו, ובזה נמי נ"ל דאם ע"י שיטעמו כולם לא ישאר לו לקידוש ליום השבת, עדיף שלא יטעמו כלל האחרים, רק המקדש ישתה מלא לוגמיו, דמדינא אינם צריכים בני חבורה לשתות כלל (כמ"ש בתוספות פסחים ק"ו [ע"א ד"ה הוה]), רק ממצוה מן המובחר, ואם צריך היין לקידוש היום, אף שהיה לו פת עדיף שלא יטעמו, שיקדש על היין ביום ולא יצטרך לקדש על הפת. (שלחן אש)

תסט) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' והוא רובו של רביעית. כתב הטור (דף קע"ו ע"א שיטה י"ו), והוא רובו של רביעית וכו'. נ"ב: עיין בהרמ"ע מפאנו ז"ל (סימן י'). (כנסת הגדולה – הגה"ט)

תע) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' והוא רובו של רביעית. בענין שיעור הכוס של הקידוש ושל ליל פסח. הנה ידוע מש"ס פסחים [קח:] ומכל הפוסקים דשיעורו ביצה ומחצה. ואם באצבעות, צריך אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי[212] כידוע, ואם במשקל, הנה פסק הרמב"ם (הלכות עירובין פ"א דין י"ב) שמשקל רביעית מן המים או היין י"ז דינרין וחצי [בקירוב], שמשקלם ג' אווא"ק גי"ר תמי"ן ונצף [ר"ל ג' אוקיות פחות שמינית וחצי] ממשקל תונס. והן היום עמדו בתונס וחדשו והוסיפו בו בכפלי כפליים, ותלו עצמן במה שכתב בספר צל"ח בשיטת פסחים [קטז: ד"ה והואיל], ואינו עתה בידי לראות, ומפי השמועה למדתי שכתב שהביצים שבזמנינו קטנים והביצה שבזמן הש"ס היתה כשלוש ביצים שלנו[213] וכו'. ואומר אני שאין להטות אוזן לדבריו, שהרי בש"ס ביומא דף [פ' ע"א] איתא בהדיא שהרביעית הוא שיעור שיסלקנו בפיו לצד אחד, והיא ראיה ברורה שאין עליה תשובה כלל, דמי הוא זה ואיזה הוא שיכול לסלק הרביעית שמדד הוא ולא אפילו חציה לצד אחד, ועוד דא"כ בוא ונאמר שהאוכל כזית חלב לפי שיעור הביצים והמשקל של [הצל"ח], או שאוכל כמותו ביום הכיפורים, שאינו חייב כרת ופטור מן הקרבן, וכן לכל האיסורים ששיעורן בכזית.

ועוד נאמר גם כן שהמקואות שלנו כולם פסולים, וכל הטהרות והטבילות שנעשו בהם לשעבר ושנעשה לעתיד פסולין, והנשים הטובלות בהם כולם בחזקת נדות ח"ו, ואף שהמקואות משערים אותם באצבעות הרי הם ז"ל השוו זה לזה, ולפי חשבון מ"ד אלף ותע"ב[214] אצבעות שהוא שיעור מקוה, יעלו ביצים ה' אלפים ותש"ס ביצים כידוע. ואומר אני שלדעתי לזה נתכוונו בש"ס יומא [דף פ' ע"א] ואמרו שמא יבוא בית דין וירבה בשיעורין, ועליו נתכוונו ז"ל. ודו"ק כי קצרתי. ועיין ברמב"ם הלכות שקלים פ"א [ה"ב וג'], ועיין פסחים (דף ק"ט [ע"א]), ועיין בספר חושב מחשבות [פ"ל ופל"ו], באגרת אליהו למהר"ע ריקי, ועיין מה שכתבתי לעיל בהלכות ברכות [סימן קצ"ט] והיו לאחדים אי"ה. וצריך לחזור ע"ד מהר"ע הנזכר אי"ה.

עוד מה שאמרו חכמי תונס שמשקל הכזית מצה הוא משקל סב"ע תמא"ן [שבע שמיניות] שהם ווקי"ה גי"ר ת"ם [אוקיא פחות שמינית][215] שלנו, נ"ל דליתא, חדא, דהשיעור הוא בכמות ולא במשקל כידוע, ועוד דלפי מ"ש הרמב"ם [הלכות בכורים פ"ו הט"ו] בשיעור חלה שהיא תק"כ דרהם מקמח חטה מצרית לא יבוא על נכון. ואשובה אראה אי"ה וק"ל. ועיין מ"ש מו"ק סימן ק"צ.

ועוד מ"ש שהביצים שבזמן הש"ס היו גדולים, גם אנו נאמר שהעופות שלהם היו גדולים ממנו, והם שיערו באצבעות שלהם ואנו נשער באצבעותינו. ודו"ק. ועיין [להרשב"ץ] במאמר חמץ דף ל"א ע"א וע"ב. (פני משה)

תעא) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' והוא רובו של רביעית. שיעור רביעית כמה הוא, עיין בסה"ק פתח הדביר ח"א (סימן ק"ץ) כי שם יחדתי קונטרס לזה וקראתיו בשם כסא דחיי, והארכתי בכל סעיפי דין זה מפי סופרים ומפי ספרים, והעליתי בעניותי דשיעורו ז"ך דרה"ם, ושם הסכימו עמי שני המאורות הגדולים נר"ו. עש"ב בס"ד. ושוב אחרי כן זכיתי ובא לידי קונטרס כ"י **חיים שנים ישלם** להרב הקדוש מהר"ש ויטאל ז"ל ושם מצאתי שכיונתי לדעת עליון בשיעור הרביעית והעתקתי דבריו הקדושים בתחילת סה"ק פתה"ד ח"ב בקונטרס אחרון סימן ק"ץ, והוספתי עוד נופך משלי הדל ס"ט בס"ד.

וחדשות אני מגיד, כי הן עתה האיר וזרח אל עבר פנינו ספר הבהיר חתם סופר לאחד מגאוני אשכנז הרב מוהר"ר משה סופר ז"ל, וראיתי לו בחאו"ח (סימן קכ"ז) שעמד על דברי הגאון צל"ח ז"ל פרק ערבי פסחים [פסחים קטז: ד"ה והואיל], ששפט הגאון ע"י נסיון שהביצים שלנו נתקטנו על מחציתם ממה שהיו בימים הקדמונים, ועל כן מסיק דכל שיעורינו הן בשתיית רביעית שאנו משערים ביצה ומחצה, וכן שיעור חלה

הערות וציונים

212. וחומש. **נאמ"ן ס"ט.** **213.** בצל"ח שם כתב שביצה שבזמנינו היא חצי ביצה מביצים ששיערו בהם שיעורי תורה. ונראה שצריך להגיה בדברי הרהמ"ח דרביעית שבזמן הש"ס היתה כשלש ביצים שלנו. **214.** צ"ל מ"א אלף ותע"ב או מ"ד אלף וקי"ח. עיין בב"י יו"ד ריש סימן ר"א. **215.** ולמדנו שדעת חכמי תונס בזמנו דמשקל כזית מצה 27.5 גראם. **נאמ"ן ס"ט.**

אוצר ההלכה

של מ״ג וחומש ביצה, וכן אכילת כזית מצה ומרור שאנו משערים כחצי ביצה, הכל הוא הטעאה וצריך להיות בכפל. והגאון חתם סופר ז״ל הנזכר גם הוא עשה נסיון במדידת ביצים וקמח וכלי של מים כמ״ש שם באורך, ואסוף דינא העלה להלכה ולמעשה כדברי הגאון צל״ח ז״ל, דכלי המחזיק מים שנפלו ממנו מ״ג וחומש ביצה יטול חלה בלא ברכה, ומה שמפילים (ט״ו) [פ״ו] וחצי ביצה יברך, ורביעית לכל דברים הנצרכים הוא כלי המחזיק מים הנופלים משלש ביצים, ואמנם הזיתים נשארו בשיעור חצי ביצה בינונית שבזמנינו, וכן שיעור אתרוג הוא כביצה שלנו, וכן אכילת יום הכיפורים בחולה שיש בו סכנה הוא פחות קצת מכותבת שלנו שהוא פחות מביצה שלנו. עש״ב וברוחב.

ואני בעניי אחרי נשיקת עפרות רגלי קדשו תמהתי על המראה, דכל מה שכתב הרב ז״ל הוא במונח שאנו מחוייבין לשער בכל הדברים הצריכים שיעור לפי הכמות של ביצה שבזמן הראשונים, וכן שאר השיעורים, ולכך בכל דבר שראה בחוש הראות והמופת שהקטין, הצריך למדוד בכפלים כדי שיגיע למה ששיערו הראשונים, ובשאר דברים שניסה בהם וראה שעמדו על השיעור הראשון הניחם בלי כפל. האמנם אחד הרואה מה שאספתי באמרים אני עני ס״ט בפסק הנזכר שבספר פתח הדביר ח״א (דף ר״ט [ע״ב]), הוא דלפי משמעות דברי רש״י [שבת טו. ד״ה קב ומחצה] והתוספות [עירובין פג: ד״ה ז׳ רבעים] ורש״ל [שבת שם], וכ״כ הרב מג״א ז״ל (סימן ר״י (סקי״ב) [סק״ב]) משם הרב הקדוש של״ה [ח״א שער האותיות, קדושת האכילה, אות שי״ח], והרב אליה רבה [סימן ר״י סק״ח], והרב חיי אדם [כלל נ׳ סעיף י״ב], והרב עיקרי הד״ט [חיו״ד סימן כ״ב אות ח׳], והרב המחבר שעורי המדות[216], והרב שבח פסח [דף א׳ ע״ג] וכל קדושים עמהם ז״ל, כולהו ס״ל דהגם דהדבר פשוט שנתקטנו הביצים עם כל זה שפיר דמי לשער השתא בביעי דידן, וגם מארי דאתרין מוה״ר הגדול ראש יוסף ז״ל הורה דכל דנראה להם שהם ביצים בינונים דיים. וכ״כ הרב יד אליהו ז״ל [סוף סימן כ״ו], וטעמא דידהו כדברירנא התם בדף ר״ח ע״א והמשך, דהלכתא כרבנן דר׳ יוסי דאין להם ׳ועוד׳, ולא משגחינן לקטנות הביצים, ומשערינן בביצים שלנו. וגם התוספות מודו בהא לדעת רבנן וכמו שכתב הרב יד אליהו ז״ל גופיה [סימן כ״ה] בדף כ״ו ע״ד, דכ״ע מודו בזה שביצים שבמדבר היו גדולים, אך פליגי וס״ל לרבנן דלא אזלינן השתא בתרייהו, וכן דעת הרב תוספות יו״ט ז״ל [חלה פ״א מ״ד] דקי״ל כרבנן, וכשם שלא רצו חכמים להוסיף ׳ועוד׳ בציפורי על שנתקטנו מביצי המדבר, הכי נמי לא חשחין אנחנא על מה שנתקטנו עוד הביצים בזמנינו, והא קחזינן דהרמב״ם [הלכות ביכורים פ״ו הט״ו] והטוש״ע [יו״ד סימן שכ״א ס״א] פסקו כרבנן כיוויין בסה״ק הנזכר באורך.

ומלתא דמסתבר הוא לפום מאי דכתיבנא התם בעניותין מדף ר״ב סע״ד ואילך, דכיון דכל הני שיעורי דשיערו חז״ל היינו שהמה בחכמתם השיגו דבשיעור זה איכא שביעה לבני דורם, א״כ כיון שגם גופינו נתקטנו בערך גופי הראשונים, אין אנו צריכין כשיעור שביעה שהיו צריכין הם, שכריסם רחבה, דלגבי דורות הללו יספיקו שיעורים שלנו דאית בהו כדי שביעה לדידן. כיעש״ב. מעתה הגם שהרב ז״ל מדד ביצים שלנו ונמצאו מחציתם וכמו שראה במופת הגאון צל״ח ז״ל, אין זה מחייבנו להוסיף על המדה בדור הזה בגופים שלנו. ותו קשיא טובא, דאפילו אם נודה לו לחוש לקטנות הביצים, הרי כתב הגאון הרב התשב״ץ ז״ל (ח״ג סימן ג״ל), דכל היכא דאיכא קמן שני שיעורים המכחישים זה את זה, בשל תורה הלך אחר המחמיר כדאיתא בתוספתא [עדיות פ״א ה״ג], והכי רהטי דברי הגאון הרב בית אפרים ז״ל בתשובה (סימן ט״ז) דמחלק בין דאורייתא לדרבנן, דבמרור ואפיקומין וארבע כוסות דרבנן יש להקל שלא יצטרך שיעור גדול כזה, ופליג על הגאון צל״ח ז״ל דשיער בביעי דדור המדבר אפילו במרור דרבנן, דלא משערינן בביעי דדור המדבר אלא בדאורייתא כחלה ומקוה ודומיהן, אבל במילי דרבנן כגון ארבע כוסות נקטינן לשעורי בביעי דידן. עש״ב.

מעתה גם על הגאון חתם סופר ז״ל איכא לאתמוהי דגריר בתר דעתיה דהגאון צל״ח ז״ל דלא מחלק בין דאורייתא לדרבנן, והחמיר אפילו ברביעית לכל הדברים הנצרכים כמו בחלה. כיע״ש. ולפי האמור אחהמ״ר אפילו אי איתא לחומרא זו, ליתא אלא בדאורייתא לא בדרבנן וכדברי הרב התשב״ץ והרב בית אפרים ז״ל ודעימיה. ועל הכל שהרי כתבתי שם דהגם דהוכחנו דרוב הפוסקים ס״ל לשער בביעי דידן כל אחד במקומו, מכל מקום אנן בדידן בדינא דרביעית דקמן דמסרו לנו רז״ל בש״ס השיעור באצבעות, אנן לא שערנא ליה בביעי אפילו בגדולות, אלא בגודלים בינונים של בני הדור וכשיעורא דרב חסדא. כיע״ש. ונמצא דמדבריו לא תברא לדידן כמבואר.

שוב הצצתי וראיתי תשובה אחרת להגאון הרב חתם סופר ז״ל עצמו שם באותו חלק (סימן קפ״א), דאזיל כל בתר איפכא ממה שכתב באידך תשובה דסימן קכ״ז הנזכרת, דשם נשאל על דבר האתרוגים קטנים כשיעור ביצה מצומצמת שבזמנינו, שהקשה לו הרב השואל ז״ל, דכיון שהביצים נתקטנו על מחציתם כפי מה שהעיד הגאון צל״ח ז״ל בפרק ערבי פסחים, א״כ אתרוגים הללו אין בהם כשיעור המפורש בש״ס [סוכה לד:] וש״ע [סימן תרמ״ח סכ״ב]. והוא ז״ל השיב, כי הכל לפי הזמן, אם נשתנו הביצים גם האתרוגים נשתנו, ולפי תכלית גמר גידולי האתרוגים שבזמנינו ככה יהיה שליש או חצי גמרם שראויים להקרא פרי לענין הכמות כשיהיה כביצה שבזמנינו, וכך יפה לנו שלא להבעית את ישראל בחדשות שלא שיערו אבותינו, ומלתי כבר אמורה החד״ש אסור מן התורה בכל מקום. גם הביא שם דברי התוספות בעירובין דף פ״ג [ע״א ד״ה יתירה] שכתבו דביצי מדבר היו גסים מאותן של יום התוספת, ובכל זה לא הוסיפו על

הערות וציונים

216. בעיקרי הד״ט הביא דבר זה בשם ספר לוח המידות.

אוצר ההלכה

שיעור חלה כלום, רק שיעור מ״ג וחומש ביצה שבזמניהם. ורש״י ז״ל בשבת (דף ט״ו ע״א ד״ה חמשה ועוד) ס״ל דר׳ יוסי חשש לשינוי זה, ופליגי חכמים עליה וכו׳, וא״כ אליבא דהלכתא משמע דאע״ג דביצים שבימי משה רבנו ע״ה היו גסים משלנו, מכל מקום שיעור מנין הביצים לא נשתנו, ולעולם שיעור חלה מ״ג וחומש ביצה מביצים שהיו בירושלים ובצפורי וכו׳. ומכל מקום טעמא בעי, מאי טעמא לא שינו השיעור, דשיעור חלה הוא עריסותכם ״איש לפי אכלו עמר לגלגלת״ [שמות ט״ז, ט״ז], והדברים תמוהים איך שיערו חז״ל אנשי דורם לפי אנשי דור המדבר, אם אמרו בראשונים שכריסם רחבה וכו׳. והנלע״ד דכל שיעורי תורה הנאמרים למצוה ולאיסור והיתר הכל משערים באדם בינוני אפילו לעוג מלך הבשן וכו׳, ולענין שיעורי תורה משערים באדם בינוני וכו׳, מצות חלה שהיא מצוה ותלה הכתוב בשיעור עריסת מדבר, ר״ל שיעור עשירית האיפה של אדם בינוני וכו׳, היינו בכל דור וזמן באדם בינוני שבדור ההוא, ולא תורת כל אחד בידו, אבל האמת בכל דור ישוער החלה במ״ג וחומש ביצה שבאותו הדור, כי כן הוא איפת הבינוני שבאותו הדור שיאכל ויהיה בריא ומבורך, וע״כ לא שינו חז״ל מספר הביצים בירושלים ובצפורי אע״פ שלא היו גסים כשל מדבר. ואסופא דמלתא כתב, בהא סלקינן דנראה דהכל לפי הזמן, ואם הגאון צל״ח ז״ל אמר להחמיר, מכל מקום להורות לאחרים לאסור להם ולבטל נמי ממצות עשה של אתרוג במידי דלא ברירא לן לא נאמרה, והלל אמר [פסחים סו.] הנח להם לישראל אם אינן נביאים בני נביאים הם. ע״כ. עיניך הרואות שבתשובה זו מסכים הולך כדכתיבנא אנן בעניותין, דהגם שברור לנו שהביצים נתקטנו על מחציתן כמ״ש הגאון צל״ח ז״ל, מכל מקום אנן בדידן ואינהו בדידהו, ואין אנו אחראין לשיעורא רבא דידהו כלל, ומשערינן לענין חלה מ״ג ביצים וחומש ביצה לפי כמות הביצים שבכל דור ודור, הגם שהביצים הולכים ודלים ומתקטנים מדור דור, מטעם דגם הגופים נתקטנו ואיש לפי אכלו כתיב, וביאר וכתב דכך יפה לפי שלא להבעית את ישראל בחדשות, וחד״ש מן התורה אסור בכל מקום, גם כתב דר׳ יוסי דחייש להוא תוספת לית הלכתא כוותיה, אלא כרבנן דפליגי עליה, וכל זה מסכים כוותין מאי דכתיבנא בנדפס בעניותין, ושמחתי בזה שכיונתי לדעת עליון. אך מצד אחר נבהלתי מראות דדבריו סתראי נינהו, דבאידך תשובה אזיל ומודי להגאון צל״ח, היפך מה שכתב כאן דאם הגאון צל״ח אמר להחמיר אין להורות כן לאחרים.

והתבוננתי לידע איזו משתיהן כתב הרב ז״ל באחרונה וראיתי בזמנים הכתובים בסוף כל תשובה דתשובה דסימן קפ״א הגם שהיא מאוחרת בדפוס היא הקודמת בזמן לתשובה דסימן קכ״ז, ואני בעניותי לא ידעתי טעם חזרתו בשניה להסכים להוראת הגאון צל״ח ז״ל, דנהי דבתשובה דסימן קפ״א משמע שעדיין לא ניסה לבחון המדה, אך בתשובה דסימן קכ״ז בחן במופת, וקדם מפעליו התנצל באומרו ואינני כאותו תלמיד שאמר (רשב״ג) [רבי יוחנן] אלו לא ראית לא האמנת [בבא בתרא עה.], וכתב כי להורות הלכה לתלמידים טרח ומדד. כיעש״ב. מכל מקום אין זה מספיק לחזור ולהודות לדברי הגאון צל״ח ז״ל, כי מה שחלק עליו בראשונה לא היה מכח הכחשה בשיעור המידה, דאפילו במונח שנתקטנו הביצים על מחציתן כעדותו של הגאון צל״ח ז״ל, חלק עליו מכח כל הטענות הבריאות והחזקות שכתב שם, וא״כ השתא נמי שעדותו של הגאון ז״ל ידע ליה מכח המופת והניסיון, אין זה מכריחו לחזור בו, שהרי אותן הטענות שכתב בראשונה דלית הלכתא כר׳ יוסי ושאין לשער אלא לפי כמות הביצים שבכל דור ודור שלא להבעית את ישראל בחדשות וכו׳, אכתי בדוכתייהו קיימי, ולא כתב באחרונה שום סתירה לזה, וא״כ אחר שכתב דחד״ש אסור מן התורה בכל מקום ושאין להורות לאחרים כחומרת הגאון צל״ח, מה עלה בדעתו לחזור בו ולהורות הלכה למעשה כוותיה ומטעמיה, ולא חשש לכל מה שכתב בראשונה. ותו קשיא טובא, איך ערב את לבו להגיה שתי הגהות בדברי הגאון הרוקח ז״ל בדבר היוצא לענין דינא, עיין (לעיל) [לקמן] סימן רפ״ו אות (ט׳) [י׳] מה שכתבתי שם בס״ד. ולא עוד אלא שכתב שבספרי כל הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים טעו המעתיקים, וכלל גדול מסור בידינו שבשנים או שלשה ספרים אין לתלות בטעות כנודע.

ועוד ראיתי סתירה אחרת בין שתי התשובות הנזכרות, דבההיא דסימן קכ״ז כתב טרחתי ומדדתי אצבע של אדם בינוני שבזמנינו נגד רוחב ז׳ שעורות שבזמנינו, ומצאתי מכוונים ממש עדיין כמו שהיו בימי הרמב״ם ז״ל וכו׳. ע״כ. דמלשונו זה מבואר דלא מדד באצבע של אדם גדול באבריו, אלא של אדם בינוני. וגם משמע מסתמיות דבריו שלא הוצרך לדחוק הגודל על הדף כדי להגיע למידת רוחב שבע שעורות בינוניות, דגם בלי דוחק הושוה רוחב הגודל לז׳ שעורות. ואילו באידך תשובה דסימן קפ״א בתמיהתו על הגאון צל״ח ז״ל כתב וז״ל: והנה לפי הנחתו של הצל״ח שבני אדם עמדו על עמדם והביצים נתקטנו, א״כ נאמר כן בכל הגידולים שאפשר שישתנו המה ובני אדם ישארו על מתכונתם, וא״כ צדיק מה פעל רמב״ם ז״ל (פ״ט מהלכות ס״ת ה״ח) שמדד האצבעים ברוחב ז׳ שעורות. ובאמת מדדתי כן כמה וכמה פעמים לא נשתנה הרבה, דהיינו רוחב הגודל של אדם בעל איברים אם ידחקנו בכח על הדף ויניח לפניו ז׳ שעורות ברחבן או ב׳ בארכן ישוו בשיעוריהן וכו׳, ועל כרחך לומר שסמך הרמב״ם ז״ל שאם ישתנו השעורות גם הגופים ישתנו, וכן ממשה רבנו ע״ה עד הרמב״ם וכן לעולם. עכ״ל. הנה כאן שינה ולא כתב אדם בינוני, אלא אדם בעל איברים, והיינו ודאי גדול באיבריו שרוחב גודלו רחב יותר מרוחב גודל אדם בינוני, וגם בגודל כזה הוצרך לדוחקו בכח על הדף כדי להשוות רוחבו לרוחב ז׳ שעורות, ולכן הוכרח לכתוב שלא נשתנה הרבה, דשינוי מועט איכא, דהיינו במהות הגודל והדחיקה בכח, וזה היפך המבואר בתשובה דסימן קכ״ז שכתב שמדד בגודל אדם בינוני ולא הזכיר דוחק אפילו מעט, ועם כל זה כתב שמצאם מכוונים ממש. ואין לומר דגם המדידה דסימן קכ״ז היה באופן זה מדכתב בסימן קפ״א מדדתי כן כמה וכמה פעמים וילמד סתום מן המפורש, הא ליתא, שהרי שם בקכ״ז

אוצר ההלכה

כתב וז״ל: והלום ראיתי בספר תשובה מאהבה (חיו״ד סימן שכ״ד) שכתב שהגאון צל״ח ז״ל ארוך בדורו הוה, ואין ללמוד מאבריו. והא ליתא דהא מדדתי על פי ז׳ שעורות בינוניים כנזכר ונמצא האצבעות על פי שיעורי השעורים לא נשתנו כלל. עכ״ל. הרי שנה ופירש שיחותיו היטב שלא היתה מדידתו בגודל בעל איברים, אלא בגודל של אדם בינוני, ומשמע ג״כ בלי דוחק, ואפילו הכי מצא המדה מכוונת לרוחב ז׳ שעורות בלי שינוי, ואיך לא זכר ש׳ר בסימן קכ״ז שהיא האחרונה, דבריו שבתשובה דסימן קפ״א שהצריך שם גודל של בעל איברים ולדוחקו על הדף בכח, ואיך אפשר שנתגדלו הגודלים בזמן האחרון שבתשובה קכ״ז, בהיפך טבע העולם שהאצבעות הולכים ומתקטנים מזמן לזמן. ולא עוד אלא שלא עברו ה׳ חדשים בנתים, דתשובה דסימן קפ״א זמנה כ״ה חשון תקפ״א, ותשובה דסימן קכ״ז י״א אדר ב׳ תקפ״א, דאפילו אם היה בהיפך, אין סברא שבזמן מועט מן המעטן כזה נתקטנו כל כך שאפילו גודל של בעל איברים לא הגיע לז׳ שעורות עד שיצטרך לדוחקו בכח על הדף, דבר זה קשה לשכל לקבלו, כל שכן לומר בהיפך שבזמן האחרון הספיק לו גודל בינוני בלי דוחק לשיעור ז׳ שעורות, דקשה הדבר יותר ויותר וכדכתיבנא.

ותו קשיא מצד עצמה תשובה דסימן קפ״א שמדד בגדול בעל איברים בדוחק הגודל בכח, דכפי מה שכתבתי אני הדל בקונטרס הנזכר שבסוף ספר פתח הדביר ח״א (דף קצ״ב ע״ב), להקשות על החכם הפוסק משה שפיר נר״ו, דכתב כדברים האלה דנקיטינן כהרמב״ם ז״ל דשיעור הגודל הוא רוחב ז׳ שעורות בינוניות, ואינו רחוק דכשנשער במקום הרחב שבגודל אדם בינוני דחוק מעט, נמצא דדברי הרמב״ם ז״ל הם אמיתיים דשיעורו כרוחב ז׳ שעורות שהם כאורך שתי שעורות, ואז אני תמהתי עליו דאנה מצא חומרא לדחוק הגודל במדידתו כדי שיתרחב ויגדל השיעור, והשכל מחייב שמדידת הגודל יהיה בלי שום דוחק אפילו מעט, שכל מידות חכמים הם מדות קצובות שאין ביד שום אדם להוסיף ולא לגרוע אפילו כמלא נימא, ואם המדה היא ע״י דחיקת הגודל אין כאן שיעור קצוב, דזה ידחוק מעט ויתמעט שיעורו וזה ידחוק הרבה ויתרבה השיעור, ונמצא נתת תורת כל אחד בידו, והארכתי בזה הרבה, והוכחתי כן מדברי כמה מהפוסקים, הרמב״ם ז״ל [הלכות ס״ת פ״ט ה״ט] ומוהר״ם בר ברוך ז״ל בתשובה [דפוס פראג סימן רל״ט] וכו׳, ושכ״כ להדיא הרב מחצית השקל והרב ראש יוסף [או״ח סימן תנ״ו] ז״ל. כיעש״ב. ותמיהא זו עצמה שייכא גם ע״ד הגאון ז״ל הללו, מלבד דקשה מיניה וביה כנזכר.

ואשר אני אחזה ליישב קושיא זו האחרונה ולא נטפל עצמנו בסתירת דברי עצמו כנזכר, והוא דעינא דחזי שטח כל לשונו בתשובה דסימן קפ״א יבין וישכיל שהוא בא לחלוק על הגאון צל״ח ז״ל שהרחיק מאד שיעורים שלנו הרחק מאד משיעורי הקדמונים ז״ל, ועל כן פסק למדוד בכולם בכפל, לעומת זה בא הוא ז״ל לקרב השיעורים דעבר ודהווה, ובחן שלא נשתנו כל כך, ועל כן כתב דגם מדידת ז׳ שעורות ישוה בזה״ז עם הגודל שלנו, דלא כמו שכתב הגאון צל״ח ז״ל שבני אדם עמדו על עמדם והביצים וכל הגידולים נתקטנו, אלא זה וזה נתקטנו, ולהכי אהני שיעורא דרמב״ם ז״ל שמדד האצבעות עם השעורות, והיינו דסיים וכתב דעל כרחך לומר שסמך הרמב״ם ז״ל שאם ישתנו השעורים גם הגופים ישתנו, וכן ממשה רבנו ע״ה עד הרמב״ם, וכן לעולם. ע״ש. וכדי להורות שלא נשארו הגופים על עמדם אלא גם הם נתקטנו ככל הגידולים, כתב שבמדידתו מצא רוחב ז׳ שעורות שוה לרוחב גודל בעל אברים בדוחק. ואה״נ שאם באותו פעם היה מוצא רוחב גודל אדם בינוני שלא בדוחק ברוחב שבע שעורות כמו שמצא בזמן שכתב אידך תשובה, כל שכן שהיתה קושייתו על הגאון צל״ח ז״ל יותר בחזק שלא נשתנו אפילו מעט, אבל אין תכלית כוונתו לחייבנו למדוד השיעורים בז׳ שעורות כלל, שהרי הניח שיעור אתרוג בשיעור כמות ביצה ששיערו חכמים בביצה שלנו, וכן חלה במ״ג ביצים וחומש ביצה שלנו (ואיברא דגם באידך תשובה מסיק דשיעור אתרוג בכביצה שלנו, ולפי קיצורי לא זכיתי להבינו, דכיון דבההיא תשובה מסכים הולך כסברת הגאון צל״ח ז״ל, דכל הדברים שנתקטנו יש לכפול שיעורם, וביצים נתקטנו על מחציתם, א״כ לפי דרכו שכתב גבי חלה דבמ״ג וחומש ביצה יטול בלא ברכה, ובפ״ו ביצים יטול בברכה, הכי נמי היה לו לפסוק דאתרוג כביצה שלנו יטול בלא ברכה, כיון שנמסר לנו השיעור בביצה שנתקטנה. וצ״ע), וכדמסיק דחומרת הגאון צל״ח ז״ל לגרמיה הוא דעבד, ואין להורות לאחרים כחומרא זו להבעית את ישראל בחדשות. רק כוונתו דמאחר שנתברר לו במופת שלא נשתנו השיעורים כל כך מזמן לזמן, אין לנו לזוז משיעורי חז״ל ולא להוסיף עליהם, כי כך היתה כוונת חז״ל במה שמסרו לנו השיעורים לכל דבר מצוה ואיסור והיתר שימדוד כל דור ודור בגידולי זמנו, ואפילו שנתקטנו הביצים ושאר הגידולים, כיון שגם הגופים נתקטנו והרי שוו בשיעורייהו כבזמן התלמוד. וכפי מה שראינו בתשובה זו, דהגם שמצא במדידתו שלא הספיק רוחב גודל אדם בינוני שלא בדוחק לרוחב שבע שעורות, והוצרך למדוד בגודל בעל אברים ולדחוק בכח על הדף, שמעינן דדעתו דעת עליון בתשובה זו, דהגם שיש שינוי מועט מגודל אדם בינוי לרוחב שבע שעורות, לא משגיחינן בשינוי זה לחייב למדוד בשבע שעורות, אלא חשבינן ליה כאילו עדיין הם שוים ומשחינן בביעי בשיעור רז״ל, דכשם שהביצים נתקטנו גם הגופים נתקטנו ונהי בעינינו כחגבים. כנלע״ד בישוב קושיא האחרונה בתשובה זו.

אך זה חולי, דלפי דברינו זה תתחזק הקושיא על אידך תשובה, דכיון דבעת ההיא דקדק יותר במדידתו ומצא רוחב גודל אדם בינוני בלי דוחק כרוחב ז׳ שעורות, איך חזר והודה לסברת הגאון צל״ח ז״ל, היה לו להתחזק עצמו כסברתו הראשונה ולומר, כיון דעינינו הרואות ששיעורו של הרמב״ם ז״ל איתיה נמי בזמנינו, הגם שהשעורות נתקטנו, כיון שגם האצבעות נתקטנו יש לנו לשער בכל מדידות של מצוה בשעורות דידן,

אוצר ההלכה

שהם מכוונים ממש לשיעורו של הרמב"ם ז"ל, אפילו שנתקטנו בודאי לעיני הכל, וכדכתב התם דזוהי כוונת הרמב"ם ז"ל לשער בכל דור בגודלים בינונים שבהם, שהם מכוונים לשעורות בינוניות שבאותו הדור, הגם שאלו ואלו נתקטנו דאיש לפי אכלו כתיב. ואחר שמצא השיעור מכוון כדברי הרמב"ם מה זה היה לו לחזור מסברתו. ויען הימים האלה ימי המעשה ואין פנאי לעמוד בישוב, לא יכלתי לעיין בדבר ואם ירצה ה' ברחמיו אחזור ואשנה פרק זה בל"ן להבין דבריו על בוריין בס"ד.

ומכל מקום לענין דינא נראה לפי קוצר עניות דעתי למנקט כתשובה דסימן קפ"א שלא לחדש דבר מעתה, לא מבעיא לדידיה שמצא רוחב גודל בינוני שוה לרוחב ז' שעורות דפשיטא דאין להחמיר על הצבור בדבר חדש שלא שיערו קדמונינו ז"ל וככל דברי הרב ז"ל בתשובה זו, אלא גם אם לא ישתוו רוחב שבע שעורות בינוניות לרוחב גודל בינוני, כמו שלא שוה לי ככתוב בקונטריסי הנזכר באורך, עם כל זה לית לן למינקט אלא שיעור רוחב גודל אדם בינוני דוקא, ולא משגיחינן בשעורות, וכמו שכתבתי בעניותי שם משבעה טעמים המבוארים שם אחת לאחת. ואעיקרא לא ידעתי איך בשנת התקפ"א הושוו לו ז' שעורות לרוחב גודל, דאנן בדידן שעירנא בשבע שעורות ונמצא הפרש רב בין מדת שעורות למדת רוחב גודל בינוני, ככתוב בקונטרס הנזכר בדף קצ"ב ובשאר דוכתי, ואיך בזמן מועט כזה יוקטן האצבע בינינו כל כך, שהרי כבר כתב הרשב"ץ ז"ל שהאצבעות שוות בכל המקומות. ואולי השעורות שמדד בהן הרב ז"ל היו כחושות, שיש הפרש בשעורות ממקום למקום אפילו באיקלים אחד, כמו שהבאתי אני הדל ס"ט בקונטרס הנזכר מדף ר"ה ע"ד ואילך. איך שיהיה, אני עני במקומי אני עומד דסגי בז"ך דרה"ם בכוס דרבנן וכדאמרן מכמה טעמים. והנלע"ד כתבתי בס"ד. (פתח הדביר ח"ג – סקי"ג)

תעב) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' והוא רובו של רביעית. בספר משנה ברורה סימן רע"א בבה"ל ד"ה (והוא רובו) [של רביעית], הניח בקושיא שאין עליה תשובה, דטרח למדוד מלא לוגמיו של אדם בינוני של שני הצדדין ומצא שתי ביצים שלנו, ואחרי שמבואר יומא (דף פ' ע"א), שמלא לוגמיו משני צדדין הוא יותר מרביעית, א"כ לא מצאנו ידינו, אחרי בחשבון אגודלין שלנו יוצא דהרביעית ג' ביצים שלנו [נראה דעמד גם על האגודלין ומצא כן, אחרי שעסקן בדברים היה, וגם עמד בקושיא, ודאי מלא רוחו לעמוד גם על האגודלין, ואחרי שהניח הדבר בתמיה ודאי מצא האגודלין כדברי הגאונים האחרונים ז"ל]. ואמנם קשה לעמוד על פעולת בחינתו ז"ל, שאי אפשר לאדם למלא כל מלוגמיו שיומתחו ב' לחייו כל מתיחתן, וכאשר ממלא כל פיו עדיין יכול לסלק את המים לצד אחד, וא"כ אין שתי ביצים מלא לוגמיו משתי צדדין. ומיהו ע"כ זה שהוא ממלא לוגמיו ככל האפשר, הוא טפי ממלא לוגמיו מצד אחד, דזה שאמרו יומא שם שמסלקו לצד אחד ונראה כמלא לוגמיו, היינו שמלא פיו כל כך שיכול לסלק לצד ויראה כמלא לוגמיו, וזה די בפחות משיעור המלא האפשרי, ולמ"ש תוספות פסחים (דף ק"ז ע"א ד"ה אם), שיעור זה רובא דכסא באדם בינוני, והיינו שיעור ביצה ומחצה ומשהו בביצים שלנו, ומלא האפשרי שתי ביצים, ועדיין יכול לסלק לצד אחד, ומלא לוגמיו של שני צדדין יותר מזה, ואפשר שמגיע לשלש ביצים או פחות מעט שקשה לעמוד על בינוני מצומצם, ובכל אופן למדנו גם מזה שביצים שלנו קטנות דביצה ומחצה הוא פחות ממלא לוגמיו שלנו הרבה דהרי שתי ביצים עדיין יכול לסלק לצד אחד.

(חזון איש – סימן ל"ט סקט"ז)

תעג) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' והוא רובו של רביעית. בענין שיעור כוס הקידוש. פה תוזר שמעתי שהורה להם מורה אחד שהוא ביצה בינונית עם קליפתה. ותמהני, ששיעורו ידוע ברביעית דהיינו ביצה ומחצה בינוניים וכמ"ש האחרונים, וודאי דהיינו עם הקליפות, שדומה לשיעור חלה שהיא מ"ג ביצים וחומש ביצה בינוניים שהוא עם הקליפות, עיין בש"ע סימן תנ"ו [ס"א] ובבאר היטב שם [סק"א]. ע"ש.

[217][ועיין במשנה ברורה סימן ער"א ס"ק ס"ז]. וצ"ע.

(בגדי אהרן – סימן י')

תעד) שם צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' והוא רובו של רביעית. שיעור רביעית כ"ז דרהם, והרמב"ם בפירוש המשנה (פרק א' דעדיות משנה 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. ועיין בספר פתח הדביר (סימן ק"צ דף ריי"ד ע"א), 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 פלאג'י, והגאון רבי נסים אברהם אשכנזי (מח"ס נחמד למראה ומעשה אברהם). ע"ש. גם בשו"ת מעט מים (סוף סימן פ"ז) כתב, דמ"ש בספר כסא דברכתא דשיעור רביעית נ' דרהם, כבר כל רבני האחרונים מחו ליה אמוחא, ומנהג אבותינו ורבותינו מימי עולם נהגו לשער רביעית כ"ז דרהם. וכן פסק הרב בן איש חי (פרשת צו סעיף כ"ט, ופרשת שמיני אות י"א). וע"ע במ"ש בשו"ת יחוה דעת ח"ד (עמוד רפ"א).

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הערה ט"ז)

תעה) שם כמלא לוגמיו. הטעם כתב הטור בשם הרא"ש [פסחים פ"י סימן י"ח] משום דלא חשיבי הנאה בפחות ממלא לוגמיו, ואנן בעינן שיהנה מכוס של קידוש. והלבוש [סי"ד] נמשך אחריו, והוסיף בזה לומר, דבפחות מזה הוי ברכה לבטלה. והדין עמו, דכיון דבעינן שיעורא בהכי א"כ בפחות מזה הוי ברכה לבטלה. והעולת שבת [סקי"א] כתב על הלבוש דלא נהירא, דא"כ

הערות וציונים

217. תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

כל ברכת הנהנין נמי נבעי דוקא מלא לוגמיו, (והוא) [והא] אנן קיימא לן [סימן ר״י] אפילו משהו צריך לברך. עכ״ל. וי״ל דשאני ברכת הנהנין דבדידיה תליא מלתא, דאי בעי שתה ואי בעי לא שתה, אם שהוא רוצה בכך לשתות כל שהוא הרי ניחא ליה בהכי ואחשביה, אבל כוס חובה דלא בדידיה תליא מילתא והיטל התורה עליו להנות ממנו שיעור החשוב לרוב בני אדם. אכן לפ״ז לא יהיה שתיית שנים מצטרפין למלא לוגמיו, והדיעה דס״ל דמצטרפין יש לומר דלית להו טעם זה, אלא חז״ל חלקו כבוד לכוס של ברכה שיהיה שתיה חשובה. ועוד יש לומר מאחר שמוציאין זה את זה נחשב הנאה ג״כ לאחר שיהיה הנאה מצטרפות. וק״ל. ועוד הגע עצמך דברכת הנהנין אין יכולין להוציא זה את זה, וגבי קידוש יכולין להוציא, משום דלא נקרא ברכת הנהנין אלא ברכת המצוות, כמבואר לעיל בסימן קס״ז [ס״כ], אלא ודאי בעינן שיעור חשוב, אבל הנאה חשובה לאו דוקא. ודע דשיעור זה צריך שלא ישהה מתחלת השתיה עד סוף שתיה כדי שתיית רביעית, ולפחות לא יותר מכדי אכילת פרס כמבואר לקמן בסימן תרי״ב [ס״י]. (בגדי ישע)

תעו) שם כמלא לוגמיו וכו׳. אפילו הכוס גדול אין צריך רוב, ודי במלא לוגמיו. אשל אברהם [סקכ״ט]. ואף דבסימן ק״צ [ס״ג] בעינן שישתה רביעית, היינו משום ברכה אחרונה, משא״כ בכוס של קידוש אין צריך ברכה אחרונה, אפילו מקדש קודם נטילה, דברכת המזון פוטרתו, דכיון דאין קידוש אלא במקום סעודה הוי צרכי סעודה. משבצות זהב [סקט״ז]. ישתה מיושב. אור צדיקים [סימן כ״ט סעיף ט״ו], חוקי חיים [הלכות שבת אות ק׳ סק״ט]. צריך שלא ישהה בשתייתו יותר מכדי שתיית רביעית, ולפחות כדי אכילת פרס. דרך החיים [סימן רי״ח סקכ״ו][218], אור צדיקים. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ג)

תעז) שם כמלא לוגמיו וכו׳. בבה״ל שם [ד״ה והוא רובו] מסתפק במלא לוגמיו פחות מרובא דכסא אי בעינן רובא, ואפשר דהא דאמרו ([פסחים] דף ק״ח ע״ב) רובא דכסא היינו בארבע כוסות. ותימה הלא זהו פלוגתת תוספות [פסחים קח: ד״ה רובא דכסא] והר״ן [כב: ד״ה אם טעם], ובקידוש לכו״ע סגי במלא לוגמיו בפחות מרובא, ובליל פסח לדעת תוספות סגי במלא לוגמיו ולדעת הר״ן בעינן רובא דכסי.
(חזון איש – סימן ל״ט סקט״ז)

תעח) שם מלא לוגמיו. כתב בט״ז (סק״ו), עיין מה שכתבתי בסימן ק״צ ס״ג. כבר שדיתי בי[ה] נרגא בדבריו בסימן תפ״ו, ע״ש שהארכתי בזה. (חמד משה – סק״ח)

תעט) שם מלא לוגמיו. על מה שציין הרב ט״ז סימן ק״ן [ס״ג], עיין מ״ש בעניותי שם [סק״ד] בס״ד.
(נהר שלום – סק״ט)

תפ) שם מלא לוגמיו. כתב הטור, ושותה מלא לוגמיו. נ״ב: עמ״ש הט״ז (בסקט״ז), עמ״ש בסימן ק״ן ס״ג. ועיין מה שכתב הרב נהר שלום שם [סק״ד].
(דברי מנחם – הגה״ט סק״ח)

תפא) שם והוא רובו של רביעית. נסתפקתי במי שקידש בשבת ושתה כזית יין או יותר, אבל פחות מרביעית, ואכל, אף דלכתחילה צריך רביעית כמ״ש הגאונים ז״ל, מ״מ בדיעבד ששתה פחות ואכל, כיון שהגאונים תלו הדבר ברביעית משום שחייב ברכה אחרונה, ה״ה בפחות י״א דחייב לברך על כזית יין[219], וספק ברכות להקל, או דלמא (דקדושה) [דקידושא] דאורייתא. עוד יש לחקור, דמדברי הגאונים משמע דדוקא רביעית, דאי לאו הכי כיון שקידוש צריך לשתות לפחות מלא לוגמיו דהוי רובו של רביעית, אי ס״ל דמברכין ברכה אחרונה על כזית לא היו אומרים שצריך לשתות כוס שיהיה בו רביעית. וצריך ישוב. (בתי כנסיות)

תפב) שם רובו של רביעית. משמע אפילו פחות מכביצה, וכן כתב ספר תפארת שמואל בהגהות (סימן תרי״ב). ומה שהכריח כן שהרי רבי מאיר סבירא ליה [ברכות כ:] ״ושבעת״ [דברים ח׳, י׳] זו שתיה, והיא כביצה, וכיון דהוי שביעה כל שכן דאיכא יתובי דעתא ביום הכפורים. ע״ש. ליתא, דבשתיה יש ספק אי הוי שביעה בכזית כמבואר בסימן ק״ן [ס״ג]. ע״ש. ולמאן דאמר דהנך שיעורים הוו דרבנן ניחא. ולמאן דאמר דהוו דאורייתא י״ל דליכא אלא שביעת גרון, עיין מה שכתבתי סימן קפ״ד [סק״ו], אבל ביום הכיפורים דתלי ביתוב דעתא הוי טפי משביעת גרון. אבל בספר החינוך פרשת אמור [מצוה שי״ג] כתב שהוא כביצה, וכבר שיערו כביצה מחזיק מלא לוגמיו של אדם. ע״ש. (ערך השלחן – תקוני ערך השלחן סק״ג)

תפג) שם רובו של רביעית. כתב הטור, והוא רובו של רביעית. נ״ב: משמע אפילו פחות מכביצה, כ״כ הרב תפארת (ישראל) [שמואל] בסימן תרי״ב. ועיין מה שכתב הרב ערך השלחן בקונטרס אחרון סימן זה (סק״ג)[220].
(דברי מנחם – הגה״ט סק״י)

תפד) שם רובו של רביעית. בבה״ל שם [ד״ה של רביעית] הביא דעת הר״ן [יומא ג. ד״ה והשותה] דאין אנו בקיאין כמה שיעור מלא לוגמיו בציר מרביעית, וכתב דלפ״ז אחרי שאנו רואין דמלא לוגמיו הוא כביצה, ולדעת הר״ן אפשר שהוא הרבה יותר מרוב רביעית, וא״כ י״ל דביצים שלנו לא נתקטנו ויהיה מלא לוגמיו שני שלישי רביעית ומשני צדדין ארבע שלישי רביעית. ואין זה הכרח, די״ל דמסלקו לצד אחד הוא פחות ממחצה משני צדדין, דבשני צדדין כל הפה מלא ושתי לחייו בולטות, אבל מצד אחד אפשר דאין חצי פיו מלא. מיהו חזינן

הערות וציונים

218. ע״ש שכתב שלא ישהה כדי אכילת פרס. **219.** עיין סימן ר״י ס״א. **220.** נדפס באות הקודמת.

יד [ה]**אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו** (פירוש, מלא פיו. ערוך ערך לגם) **יצא. ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו,** [ה*]**ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם.** [ו]**ויש אומרים דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור.** [ז]**והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודוקא בקידוש, אבל בשאר הדברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר:**

באר הגולה

ה. הרא"ש שם בפסחים [פ"י סימן י"ח]: ה*. רא"ש שם סימן ט"ז; מגיד משנה הלכות שבת פרק כ"ט ה"ז:

ו. הריטב"א בפרק ז' דעירובין [דף ע"ט ע"ב ד"ה הא דאמרינן המקדש] בשם התוספות: ז. טור בשמם [הלכות גדולות הלכות קידוש והבדלה עמוד צ"ז]:

אוצר ההלכה

מדברי הר"ן שאין אנו בקיאין לשער, דאם היה אפשר לשער היה הר"ן ז"ל מודד ומשער, ואחרי שכתב הר"ן פרק יום הכיפורים דלא קאימנא כמה מלא לוגמיו בציר מרביעית, שמע מינה דלא אפשר לן למיקם עליה. והתוספות פסחים (דף ק"ז ע"א [ד"ה אם טעם]) שכתבו שהוא רוב רביעית באדם בינוני, הוא משום דמפרשי הא דאמר (שם ק"ח ב') והוא דאשתי רובא דכסא, היינו חד שיעורא דמלא לוגמיו באדם בינוני, ולעולם הדבר תלוי במלא לוגמיו בין בקידוש ובין בליל פסח, וא"כ יש לנו שיעור מלא לוגמיו בגמרא, אבל הר"ן בסוגיא פסחים (ק"ז א' [כב: מדפי הרי"ף ד"ה אם טעם]) מפרש דשני שיעורי נינהו, דבד' כוסות שיעורא ברובא דכסא בין שיש ברובו מלא לוגמיו ובין שאינו, ובקידוש שיעורא מלא לוגמיו בין שיש בו רובא דכסא בין שאין בו, ובכוס ראשון בליל פסח בעינן שניהם רובא משום ד' כוסות ומלא לוגמיו משום קידוש, וא"כ אין לנו שיעור מקובל במלא לוגמיו, ואחרי שהר"ן לא עמד על השיעור ע"פ מדידה ובחינה, גם אנו לא נוכל לסמוך על הדבר ע"י בחינה, שהבחינה קשה ומדת הבינוני קשה לקבוע. (חזון איש – סימן ל"ט סקט"ז)

תפה) שם רובו של רביעית. נ"ב: רביעית הוא ביצה ומחצה, ורוב רביעית יש דעות שונות אם רוב מקרי יותר קצת ממחצה או דוקא שני שלישים. (אהל ברוך)

סעיף יד

תפו) סעיף י"ד אם לא טעם המקדש וכו'. כתב רש"י בעירובין (דף מ' [ע"ב ד"ה ליתביה לינוקא]), דהטעם שהמברך צריך שיטעום, הוא משום דגנאי הדבר לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו לאלתר, דנמצא ברכת בורא פרי הגפן שלא לצורך. ומשמע דהוי דרבנן. ויש להקשות דרש"י ז"ל גופיה כתב בההיא דפ"ק דנזיר [ד.] שאמרו "מיין ושכר יזיר" [במדבר ו', ג'] לאסור יין מצוה כיין הרשות, מאי ניהו קידושא ואבדלתא, מושבע מהר סיני הוא, ופרש"י [ד"ה והרי מושבע] דלא חלה שבועה עליה, דקידוש על היין הוי דאורייתא. ובודאי דצריך לטעום מן התורה, דאי לא, יקדש עליו ולא יטעום. וכן כתבו התוספות בערבי פסחים [פסחים קו. ד"ה זכרהו] עמ"ש זכרהו על היין כשפירשו דקושית הגמרא היא בתמיהא, שפירשו למה לי קרא, דאף אם נאמר דקידוש על היין הוי מן התורה אבל הא דהמברך צריך שיטעום הוא מדרבנן, ודאי דרש"י סבירא ליה דהוי מן התורה, וכ"כ בספר דברי אמת. אלא שי"ל מ"ש רש"י שלא יהנה ממנו לאלתר דנראה דר"ל דודאי צריך ליהנות ממנו על כל פנים, ואינו משום גנאי אלא מן הדין, אלא דמשום גנאי צריך ליהנות ממנו לאלתר, והיינו דמההיא ברייתא דערבי פסחים [קה:] שאמרו שאם אין לו אלא כוס אחת וצריך להבדיל ולברך ברכת המזון, שמניחו עד לאחר המזון, דמשם למדו שהמברך צריך שיטעום, היינו צריך שיטעום לאלתר, ומשום הכי אי אפשר להבדיל ולברך אחר כך ברכת המזון, שכבר הוא פגום, שאם לא היה צריך לטעום היה מבדיל קודם ולא היה טועם אלא עד לאחר ברכת המזון, ואף דמשום הכי צריך שיטעום, לאו דוקא אותה שעה אלא אפילו לאחר מכאן. אלא משום דגנאי הדבר שלא יהנה ממנו לאלתר, משום הכי מניחו עד לאחר המזון. אלא דעדיין י"ל דתיחול השבועה בכה"ג שיאמר הוא קידוש וישתה אחר. וי"ל דקרא בכל גוונא איירי אף אם הוא יושב יחידי (דחלא) [דחלה], ואמאי הא מושבע. (יד המלך)

תפז) שם אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כו'. (עיין בספר באר מים חיים [מוציירי] בסימן א', שעלה ונסתפק, אם בירך על כוס ברכת המזון ואינו רוצה לטעום כו', שהעלה דלכתחילה צריך שיטעום. יע"ש). (בתי כנסיות)

תפח) שם אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כו'. כתב מרן ז"ל בסימן ער"א סי"ד, אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין וכו', והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר. וחזיתיה להרשב"ץ ז"ל ח"ג (סימן ס"ה וע"ט) שנשאל על המוהל או המברך ברכת אירוסין או נשואין אם יכול שלא לטעום מהכוס ומטעימו לאחר, והשיב דכוס זה אינו מדין התלמוד אלא מנהג, וכיון שאינו חובה דינו כברכת הנהנין דאמרינן בפרק ראוהו בית דין ([ראש השנה] דף [כ"ט ע"א]) דבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, וכן בברכת לחם מצה ויין של קידוש שכל ישראל ערבים זה לזה, אבל בברכת הנהנין שאינה חובה אינו מוציא, דלא לתהני ולא לבריך. אבל ממה שכתבו התוספות בעירובין דף מ' [ע"ב ד"ה דלמא] ובשבת (דף קל"ט [ע"א ד"ה וליתן]), דכשחל מילה בתשעה באב או יום הכיפורים שמטעימים הכוס לתינוק, למדנו שאין המברך חייב לטעום, ויספיק במה שמטעימים לקטן, וא"כ במה שטועמין החתן והכלה או אחד מן העם או תינוק אחד יצאו ידי חובתם, ואינה ברכה לבטלה אם לא טעם המברך. ואע"פ שהיא ברכת הנהנין ואינו מברך אלא מי שנהנה, כבר אמרו בפרק ראוהו בית דין [שם]

אוצר ההלכה

שאדם פורס לבניו ובני ביתו אע״פ שאינו אוכל עמהם כדי לחנכם במצוות, וכשהברכה עצמה נעשית בשביל הטועמים כגון חתן וכלה, כשר הדבר להטעימם כוס ברכתו ועדיף טפי מחינוך הקטנים עש״ב כו׳. וסיים, וכן אנו נוהגים במילה להטעים הכוס לשמש או לתנוקות, ואין המל טועם כלום. ע״כ. ולא ירדתי לסוף דעתו, דנהי דיכול להטעימו לתנוק או לחתן וכלה משום [ש]נעשית הברכה בשבילם, אבל השמש או אדם אחר מאן דכר שמיה, כיון דהוי ברכת הנהנין ואין בהם לא משום חינוך ולא משום נעשית הברכה בשבילם. והרב ב״י ביו״ד סימן רס״ה כתב דאפשר דטעימת (היולדה) [היולדת] מהני, דכיון שנתקנה על הכוס הוי ליה ככסא דקידושא והבדלתא דמוציא אחרים מברכת היין גם כן, ובלבד שתשמע הברכה ולא תפסיק בין שמיעה לטעימה, וכן פסק בש״ע [שם ס״ד], וכן נראה דעת הר״ן בתשובה (סימן ב״ן). והרשב״ש ז״ל (סימן שפ״ה) כתב, ובענין טעימת יין יש בה הרבה דברים וכבר האריך אדוני אבי הרשב״ץ ז״ל, והמחוור הוא שיטעום, אבל אתה שהוא מר בפיך הטעימהו לאחר. ע״כ. ונראה שהשואל היה מוהל או ש״ץ ואין זולתו, דאל״כ יותר טוב היה שיברך אחר שאינו מר בפיו ויטעום בעצמו. וגדולה מזו ראיתי למהר״ץ ז״ל ([חכם צבי] סימן קס״ח) דאפילו בברכת המזון דלמקצת פוסקים טעונה כוס, ולכ״ע מיהא כוס ברכת המזון נזכר בגמרא [פסחים קה:], אפילו הכי כתב דהא דקי״ל אם טעם אחד מהמסובין יצא אפילו לא טעם המברך, ואפילו אי אפשר [לו] לטעום, כדאמרינן בעירובין דף מ׳ [ע״ב] בברכת [זמן] [ד]יום הכיפורים ליתביה לינוקא, הני מילי בדלא אפשר לו לטועם לברך, כגון בניו ובני ביתו, אבל באפשר לטועם לברך אסור לאחר לברך כמ״ש רש״י ז״ל שם בעירובין. ע״כ. אלא דקשה לי עליו, שהרי מרן ז״ל סימן ק״ץ [ס״ד] כתב, אם המברך אינו רוצה לטעום, יטעום אחד מהמסובים כשיעור. ע״כ. משמע דברצון ובשאט בנפש יכול המברך שלא לטעום ולהטעימו לאחרים, וכן משמע מסתמות דברי הרשב״ץ והר״ן והרשב״ש ז״ל, ולא הצריך הרשב״ש ז״ל לכתחילה לטעום אלא משום די״ל דאעיקרא לא הוי כברכת יין דקידוש והוי ברכת הנהנין, דאינו רק מנהג בעלמא ולא הוזכר בגמרא, אבל בברכת המזון משמע דמודה הרב שאפילו אינו מר בפיו יכול להטעימו לאחר לכתחילה.

(תפארת אדם – סימן ח׳)

תפט) שם אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו. עיין למעלת הרב מר גיסי מר שמואל ז״ל בספרו הבהיר משק ביתי מערכת הקו״ף אות ת״א.

(פתח הדביר ח״ג – סקי״ד)

תצ) שם וטעם אחד מן המסובין. הדגיש שיטעום אחד מן המסובין, היינו שיוצא בקידוש היום, כי מי שאינו יוצא בברכת המצוה אין מוציא(י)ן בברכת בפה״ג שהיא ברכת הנהנין, עיין לעיל סימן קס״ז (סעיף כ׳), וט״ז להלן סימן רצ״ז (סק״ח). (נפש חיה – מרגליות)

תצא) שם פירוש מלא פיו. לכאורה למה המתין בזה ולא פירש גם בסעיף י״ג (ובשו״ע יאהנסבורג ההג״ה הוא בסי״ג). ואפשר לומר דהכא הוה אמינא שפירוש כמלא לוגמיו של המקדש, ולזה פירש מלא פיו של השותה. ועיין בשו״ע הגר״ז [סכ״ד-כ״ה] וצ״ע. (זרע יעקב – זלזניק)

תצב) שם ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. אינו ר״ל דבטעימה כל דהו סגי למצוה, ונפקא מינה דמן הדין יכולין שלא לטעום כלל, וכן נראה הבנת המגן דוד ז״ל [ט״ז סקי״ז]. דליתא, דהרי כתב הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פכ״ט ה״ז], וטועם המקדש מלא לוגמיו ואח״ך משקה לכל בני החבורה, וכתב שם הרב המגיד דנראה מדברי הגאונים שאין כל בני החבורה צריכין מלא לוגמיו, והביא דבריו מרן ב״י ז״ל, אלמא דמן הדין צריך על כל פנים טעימה כל דהו. אלא ר״ל דלמצוה שיטעמו כל אחד מלא לוגמיו, אבל טעימה כל דהו בעינן מן הדין, והש״ע קאי על תחילת הדין דמיירי במלא לוגמיו. וכן מוכח מדברי הרב בעל הלבושים [סי״ד]. וכן הוא מנהג העולם שיטעמו הכל טעימה במשהו. ודוק. (מטה יהודה – סק״א)

תצג) שם ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. כן כתב רשב״ם בפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק׳ [ע״ב ד״ה ידי קידוש]), והרא״ש שם (דף ק״ו) [פ״י סימן ט״ז]. ומבואר דמן הדין אין צריכים בני החבורה לשתות כלל. וכ״כ התוספות [שם קו. ד״ה הוה גחין]. ע״ש. ולפ״ז מצוה מן המובחר שיטעמו כולם היינו טעימה כל דהו, ואין צריך מלא לוגמיו, וכמו שכתב הט״ז [סקי״ז], ודלא כהרב מטה יהודה [סק״א][221]. (ערך השלחן – סק״ו)

תצד) שם ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. כתב הטור, מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. נ״ב: כתב הט״ז (בס״ק טו״ב) אבל אין צריך לתת להם מלא לוגמיו. ע״כ. דמבואר דמן הדין אין צריך בני החבורה לשתות כלל כו׳, ומצוה מן המובחר שיטעמו טעימה כל דהוא כו׳, דלא כהרב מטה יהודה (בסק״א)[222]. הרב ערך השלחן (בסק״ו)[223].

(דברי מנחם – הגה״ט סקי״ג)

תצה) שם ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. כתב הבאה״ט (סקכ״א), אבל אין צריך להם מלא לוגמיו. ובמטה יאודה [סק״א][224] כתב, דלמצוה מן המובחר בעינן שיטעמו כולם מלא לוגמיו, אבל טעימה כל דהוא צריכין מן הדין. ואני אומר דמהב״י משמע כט״ז [סקי״ז], וכ״פ באליה רבה [סקכ״ט]. זכור לאברהם (אות ק׳ [דף ק״ט ע״ב]). וכן פסק בתניא [ש״ע הגר״ז סכ״ה]. ועיין באשל אברהם [אופנהיים] שעל גיליון ש״ע בשם אליה

הערות וציונים

221. נדפס באות הקודמת. **222.** נדפס לעיל אות תצ״ב. **223.** נדפס באות הקודמת. **224.** נדפס לעיל אות תצ״ב.

אוצר ההלכה

רבה [סקכ״ט השני], דבדיעבד גם הגאונים מודים שאם שתה אחד מהשומעים דיצא, ואם לא טעמו ושתה אחר שאינו מן המסובין את הכוס, צריך לברך על כוס אחר בפה״ג וא״צ לחזור ולקדש. חיי אדם (כלל ו׳ [סט״ן]). ר״ל דדינו כמו נשפך דסעיף ט״ו. ואם לא ידעו המסובין שיגיע להם הכוס עיין מה שכתבתי לקמן סימן (רע״ב סק״ד) [רע״ג סק״ו]. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ד)

תצו) שם ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. בענין הקידוש של שבת שכתב בשו״ע סימן רע״א סעיף י״ד שאם לא טעם המקדש וכו׳, ומ״מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם וכו׳. מבואר שאם לא יטעמו כלל המסובין יצאו חובת קידוש.

וכתב הרב משנה ברורה סימן קע״ד (סק״ג) בתוך דבריו וז״ל: ודע, שאם קידש על היין והוציא אחרים בברכתו, אם לא טעמו מכוס של קידוש ורוצים לשתות שאר משקין, אף שהיו לפניהם בשעה שבירך על היין צריכים לברך על המשקין, כי הטעם שהיין פוטר כל מיני משקין שכל המשקין טפלים ליין, וכשאינו שותה לא שייך טעם זה. וכתב עוד שם בביאור הלכה, דבחיי אדם ונשמת אדם (כלל נ״ה סימן ה׳) כתב, דלא פטר שאר משקין אלא בשותה יין בקביעות, אבל בשותה כוס או שתים ואין דעתו למשוך ביין, וכ״ש כשמקדש ושותה רק מלא לוגמיו דלא מהני לפטור שאר משקין גם שהיו לפניו. וכתב על דבריו שהרבה אחרונים חולקים על זה, ומ״מ נראה שאין להקל אלא כששתה מלא לוגמיו שהוא שיעור חשוב. ושוב כתב, דגם דמדברי הרב דרך החיים [סימן ע״א סעיף ט׳] שהזכרנו לעיל לענין המסובין שלא טעמו מן היין צריכים לברך על שאר משקין, דמשמע דאם טעמו כל שהוא אין צריכים לברך על (שר) [שאר] המשקין, מ״מ לדינא צ״ע. ע״ש. ולפום ריהטא יש להעיר, דאף דלא טעמו מן הכוס, כיון שיצאו חובת קידוש ונחשב להם כאילו קידשו וטעמו, כיון דטעם המקדש, ואילו היו רוצים לשתות מכוס של קידוש לא היו צריכים לברך, ואפילו לא שתו נחשב להם כאילו טעמו, למה לא נחשב להם כאילו טעמו לגבי ברכת שאר משקין. ושו״ר להגאון הראש״ל בשו״ת יחוה דעת ח״ה (סימן כ׳) שהאריך הרחיב בענין זה בגוף התשובה וכן בהערות, ודעתו שאם טעם אין צריך לברך על שאר מיני משקין, אבל אם לא שתה אינו פוטר שאר משקין. וע״ש בד״ה אולם נראה וכו׳. וע״ע להרב זרע דוד או״ח (סימן ד׳) מ״ש בד״ה ומאי דאיכא לספוקי וכו׳, ובמ״ש הרב המגיה בהערה. ואולי יש לדמות לזה מי שיצא חובת קידוש ולא שתה אם פטר ברכת שאר משקין. ויש לראות עוד.

ועוד משמע דאם קידשו רק על השכר ובירך המקדש שהכל וכיוון להוציא השומעים ולא טעמו, אם נחשב להם ג״כ כאילו בירכו הם שהכל ויכולים לשתות שאר משקין דברכתן שהכל כשלא טעמו מאותו כוס, ולפי הסברא דומה למי ששמע ברכה מחבירו ונתכוון לצאת אך לא שתה אז, רק אחר שיעור הפסקה, דהמברך בעצמו צריך שלא יפסיק בין ברכה לשתיה או לאכילה ממ״ש בסימן ר״ו ס״ג, אך עיין במשנה ברורה (שם סק״ב) שכתב, שלענין הפסקה בשתיקה לכתחילה צריך ליזהר שלא להפסיק שיעור שאלת תלמיד לרב, דהיינו שלום עליך רבי, אבל בדיעבד, גם ששהה בשתיקה יותר משיעור הנזכר, כל שלא הסיח דעתו בינתיים א״צ לחזור. [ויש לחזור על כל הענין][225]. (שו״ת מגיד תשובה ח״ז – סימן ל״ג)

תצז) שם ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. הנה הרב מטה יהודה ר״ס רע״א[226] כתב, שמן הדין צריך למסובין טעימה כל שהוא, ולמצוה צריך שיטעמו כל אחד מהם כמלא לוגמיו. ודלא כהט״ז (ס״ק י״ז). ע״ש. ולא משמע כן מדברי הפוסקים, ומדברי התוספות פסחים (קו.) ד״ה הוה, וכן כתב הגר״י טייב בערך השלחן (סק״ו)[227], 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 (סימן כ״ה). וכן פסק המשנה ברורה (סימן רע״א ס״ק ע״א).
(חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הערה י״ח)

תצח) שם שיטעמו כולם. נראה דהוא לשיטתו שמקדש קודם נטילה, אבל אנן דנהיגן כהרמ״א ליטול קודם, א״כ אותם שיוצאים בברכת המקדש בשמיעה ואמן, דמדינא אינם צריכים טעימה, הוי הפסק גמור בין נטילה להמוציא. ולא קשיא מדברי הרא״ש [פסחים פ״י סימן ט״ז] שכתב כך, והטור כתב שנהג ליטול קודם, כבר העלה הב״י דלאו לדינא או לקביעות אמרה. (מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס״ח ע״ב)

תצט) שם ויש אומרים וכו׳ דשתיית כולם מצטרפת. היא דעת הריטב״א [עירובין עט: ד״ה הא דאמרינן המקדש], כמו בכל ברכות הנהנין דחשובה הנאה לענין ברכה שלפניה אפילו אם טועם קצת. (אהל ברוך)

תק) שם והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. כתב ב״י (ע״ג שיטה י׳), ואין בדברים אלו כו׳. נ״ב: לפע״ד דברי הגאונים עיקר, ולכך צריך שהמקדש עצמו ישתה [כ]מלא לוגמיו, ולא יצא אפילו שתה אחר מלא לוגמיו. ב״ח [אות י״ג]. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״י)

תקא) שם והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. מההיא דפרק קמא דנזיר [ג:] דאמרינן לאסור יין מצוה כיין הרשות כו׳, ופירש ר״ת [שם ד. תוד״ה מאי] וכי מושבע ועומד מהר סיני הוא דאצטריך קרא לאסור, נראין הדברים דצריך

הערות וציונים

225. תוספת זו במקור. **226.** נדפס לעיל אות תצ״ב. **227.** נדפס לעיל אות תצ״ג.

טו [ח]**קידש וקודם שיטעמו הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בורא פרי הגפן ואינו צריך לחזור ולקדש.** [ט]**והוא הדין אם נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן ואינו צריך לחזור ולקדש:**

באר הגולה

ח. שם בשם הגאונים [הלכות גדולות שם עמוד צ"ו]: ט. דברי עצמו לפי טעמו בבית יוסף [ארחות חיים הלכות קידוש היום סימן כ"א]:

אוצר ההלכה

שיטעום המקדש דוקא כדעת הגאונים ז"ל, דמשמע דאם היה מושבע מהר סיני ניחא דאיצטריך קרא לאסור עליו, ואפילו אי הוי דאורייתא לא היה צריך קרא לאסור, מאחר דיוצא י"ח בטעימת אחרים, אלא ודאי דדוקא טעימת המקדש בעינן. ויש לדחות דמיירי התם דלית גבר בהדי דידיה. ודוחק.
(בסא אליהו – סק"א)

תקב) שם והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. כתב הטור, ולא טעם המקדש. נ"ב: עיין מה שכתב הרב כסא אליהו (בסק"א)[228], ועיין מה שכתב הרב יד המלך בסימן זה (סי"ג)[229]. (דברי מנחם – הגה"ט סקי"א)

תקג) שם והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. כתב הטור, כתבו הגאונים שלא יצא כו'. עיין בספר אליה רבה (אות (כ"ח) [כ"ט השני]) מה שתמה על רבינו ומרן. ועמ"ש מהר"ש הלוי בתשובה הסמוך לחדושי הריטב"א על מסכת שבת (דף ע"ו ע"ג). (דברי מנחם – הגה"ט סקי"ב)

תקד) שם והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. דהיינו דצריך שיטעום המקדש כשיעור שהוא מלוא לוגמיו, והוא רובו של רביעית, כמ"ש בסעיף הקודם והרב מג"א בסק"ל. גם הרב ב"ח [אות י"ג] כתב ז"ל דדברי הגאונים עיקר, ולכן צריך ליזהר שהמקדש עצמו ישתה כמלא לוגמיו דוקא, ולא יצא אפילו אם אחר שתה מלא לוגמיו. וכ"ה מרן החבי"ב בשכנה"ג בהגב"י (אות יו"ד)[230].

וכתב הרב עולת שבת (סקי"א) בשם הרב הלבוש ז"ל [סי"ד], הטעם דבעי כמלא לוגמיו, משום דבפחות מזה לא חשיב הנאה ונראה כברכה לבטלה. בשגם תמה עליו ז"ל דא"כ בכל ברכת הנאה ליבעי מלא לוגמיו, הא מסיק דכיון דהצריכו חכמים לכוס צריך שישתה רוב של כוס. ועיין במאמר מרדכי (סקי"ז). והעולם סמכו על מ"ש הרב עיקרי הד"ט (בסימן י"ג אות כ"ה) בשם הרב פחד יצחק (אות ק') כ"י, דסגי בטעימא כל דהוא, והביאו הרב בית מנוחה (דף כ"ד ע"א אות י"ז). יע"ש. וירא שמים יצא ידי כולם שלא יתן בכוס עינו לקדש ולברך אם יודע בעצמו שלא יוכל להולמו לשתות רובו של כוס מלא רביעית כדי שלא יכנס בסב"ל. (יפה ללב ח"ב – סקט"ו)

תקה) שם והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. ועיין להרדב"ז בתשובות הישנות (סימן ל"א)[231] שכתב דבכל דבר אנו אומרים קבלת הגאונים תכריע. והובאו דבריו לפנים בסימן תרס"א. (יפה ללב ח"ב – קונטרס אחרון סקי"ג)

תקו) שם שאם לא טעם המקדש לא יצא. נ"ב: היינו המקדש לא יצא אבל השומעים יצאו, וכן מוכח לקמן סימן רע"ג ס"ד. מיהו אפשר דכה"ג צריך שיטעמו כל אחד מלא לוגמיו ואין די במה שטעם אחר והשאר יצאו בזה. ואולי גם זה מהני. וצ"ע. (עזרת ישראל)

סעיף טו

תקז) סעיף ט"ו קידש וקודם שיטעמו הפסיק בדיבור וכו'. כתב ב"י (ע"ג שיטה כ"ב), והטעם מבואר דדיבור הוי הפסק בין ברכת הנהנים לטעימה כו'. נ"ב: מקצת בני אדם כשיושבים במסיבה אחת וכל אחד כוסו לפניו לקדש, ממתינים בברכת היין עד שיברכו כולם, מי שקדם ובירך לא יענה אמן אחר ברכת חבירו, דהוי הפסק. פנים מאירות ח"ב (סימן ה'). ועיין לעיל סימן קס"ז בהגהת ב"י (אות [ט']).
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ז)

תקח) שם קידש וקודם שיטעמו הפסיק בדיבור וכו'. אם שהה בשתיקה אי חשיב הפסק בין הקידוש להטעימה, עיין בספר מר ואהלות להרב הגדול מהר"א ענתיבי ז"ל (סימן א') תשובה ארוכה מאר"ש בענין זה. ושם הביא דברי הרב שבלי הלקט ז"ל [סימן קס"ו] שהביא מרן ז"ל בב"י סימן ר"ו, דס"ל דאם שהה כדי דיבור בין הברכה לאכילה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך. והאריך להוכיח דמרן ומור"ם ז"ל לא סבירא להו הכי כדמוכח מכמה דוכתי, ומכללם אייתי שם (בדף א' ע"ב) דברי מרן אלו שלפנינו, שכתב הפסיק בדיבור ולא הגיה עליו מור"ם כלום, דמכל זה נראה דהשהיה אינה מעכבת ואין צריך לחזור ולברך. ובדף ד' ע"ב האריך להוכיח בדעת (הרא"ם) [הרא"ש] ז"ל, דאפילו שתיקה שלא לצורך לא הוי הפסק, דלא (כרש"ל) [כהשבלי הלקט], וגם שם הביא דברי מרן ז"ל שלפנינו דפירש למילתיה הפסיק בדיבור דוקא, ומסיק דמכל המקומות הנזכרים וכו' יראה דהרא"ש והטור דקאי כוותיה ומרן ז"ל, לית להו דינא דהשבלי הלקט דשתיקה הוי הפסק, אלא דלכתחילה הוא דחיישינן לה לסברת מור"ם והלבוש. עש"ב.

הערות וציונים

228. נדפס באות הקודמת. **229.** נדפס לעיל אות תפ"ו. **230.** נדפס לעיל אות ת"ק. **231.** ובחדשות ח"ד סימן אלף ק"ו.

אוצר ההלכה

מיהו עיין להרב פרי מגדים ז"ל בחלק אשל אברהם (סקי"ב) על פסק מור"ם ז"ל בס"ה, אדם ששכח לקדש עד לאחר ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל וכו', אבל הבדלה יאכל תחילה וכו', כתב וז"ל: ובשתיקה רשאי לכתחילה להפסיק, עיין סימן קס"ז ס"ו בזה. ע"כ. הרי דכתב בדעת מור"ם דאפילו לכתחילה לא חיישינן לה. וכ"פ הגאון מהר"ר שניאור זלמן ז"ל בש"ע שלו ([ש"ע הגר"ז] סט"ו) וז"ל: ואף אם אין לפניו לחם משנה וצריך להמתין עד שיביאו לפניו, אין זה הפסק, ואף אם יצטרך לדבר וכו', כיון שהוא לצורך הסעודה. ע"ש. ובסעיף כ"ו כתב, אבל אם הסיח דעתו משתיית כוס זה או שיצא מחדר זה לחדר זה, אע"פ שחזר למקומו צריך לחזור ולקדש, ואינו יוצא ידי חובתו בקידוש הראשון כיון שהפסיק בהיסח הדעת או בעקירת מקום. ע"ש. (פתח הדביר ח"ג – סקט"ו)

תקט) שם קידש וקודם שיטעמו הפסיק בדיבור חוזר ומברך **בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש וכו'.**

ולכאורה קצת קשה מדין דבסמוך (סעיף י"ד) דמצריך טעימה על כל (פעם) [פנים] או למקדש או לאחד מן המסובין, ואם לא טעם לא יצא, ובודאי דהיציאה היא מהחובה וכדכתיבנא לעיל [סק"א][232] שהוא חייב, שהיא חובת הקידוש, אלמא דצריך לחזור ולקדש, וכאן בהפסיק או בנשפך פסק דאין צריך לחזור ולקדש. וצ"ל כיון דעכ"פ צריך להביא לו כוס אחר כדי שיטעום ממנו ולא סגי בלאו הכי, א"כ הך טעימה דטועם אחרי כן מהניא לקידוש דלמפרע, והך דאם לא טעם לא יצא, פירושו בלא טעם כלל, שלא הביאו לו כוס אחר. ולפ"ז הוא הדין נמי בנשפך ולא הביאו לו כוס אחר גם ידי קידוש לא יצא, דאע"ג דהקידוש הוא מדאורייתא ומה שמקדשין על היין אינו אלא מדרבנן, וכבר יצא י"ח קידוש מדאורייתא אפילו בעל פה בלא יין, מ"מ כיון דלא קיים תקנתא דרבנן צריך לחזור ולקדש על היין, שהרי בדין דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, מבואר בסימן רע"ג [ס"ג] דאם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא. וכן בקידש במקום אחד ונמלך והלך למקום אחר לסעוד שם דצריך לחזור ולקדש, והתם אין חיוב קידוש במקום סעודה אלא מדרבנן, ואעפ"כ הזקיקוהו לברך ולקדש שנית.

וראיתי להמגן דוד ז"ל [ט"ז סקי"ט] שכתב, דמי שבירך וקידש על הכוס וסבור שהוא יין ונמצא שהוא מים, ואח"ך הביאו לו כוס יין, דלכאורה דינו כדין נשפך דכתב הש"ע דא"צ לחזור ולקדש, דמה לי שנשפך ולא שתה כלל או שהוא מים דצריך לחזור ולקדש שנית. ונתקשה הרב בטעם הדבר, והעלה לבסוף דלעולם צריך טעימת יין בשעת הקידוש, וזה שאירע לו קלקול בטעימת היין מחמת ההפסק או מחמת השפיכה הרי קידש כדין, ולגבי קלקול זה יש תקון שיטעום יין אחר, משא"כ בנדון דידן שלא קידש כראוי הוי כאילו לא קידש כלל, ולכך צריך לחזור ולקדש שנית על היין. וסיים וכתב, ומיהו אם בשעת הקידוש היה יין על השלחן או על הספסל שאצלו מוכן לשתות, אז ודאי אין צריך לא לבורא פרי הגפן ולא לקידוש שנית, אלא ישתה המוכן לפניו, וכמ"ש ההגה סימן ר"ט [ס"ב], דהוי כאילו קידש על היין ההוא, ובזה אמרינן כולהו ניבגי דברכתא נינהו. עכת"ד.

והנה אע"פ שבחילוק זה דחילק הרב בין אם היה מקולקל מעיקרו [ב]שעת הקידוש ובין שנולד הקלקול אח"ך, מודינא ליה מכח פסקי מהרא"י ז"ל [תרומת הדשן ח"ב סימן קט"ו], והיא סברא נכונה. מ"מ במה שסיים דאם היה יין לפניו אין צריך אף לברכת בפה"ג, אחר המחילה אין זה מוסכם כי אם לדעת ההג"ה דסימן ר"ט סעיף ב', דכתב דהא דעתו היה לשתות ג"כ שאר יין. יע"ש. ואזיל לטעמיה שכתב בסימן ר"ו [ס"ו] בדין דנאבד פרי מידו, דכתב הש"ע דצריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו המין לפניו, דמיירי בלא היה דעתו לאוכלו. יע"ש. דמשמע דאם דעתו לאכול משלפניו אין צריך לחזור ולברך. אבל לפי מה שכתבתי שם [סק"ג] דהש"ע פליג בזה וס"ל דבכל ענין חוזר ומברך, וההג"ה היה צריך לכתוב שם ויש אומרים, א"כ גם בדין זה לעולם צריך לברך בפה"ג פעם שנית לפי מאי דקי"ל כדעת הש"ע, וממילא דצריך לקדש ג"כ שנית לפי דעת מהרא"י ז"ל שחילק בין מים ליין, וכן נראה עיקר ודלא כדעת מגן דוד, וכן גם דעת מג"א [סקל"ב], יע"ש, וליתא לענ"ד.

ודע דהרב בעל הלבושים [סעיף י"ז] כתב בדין נשפך וז"ל: ואיני יודע טעם, כיון שנשפך הכוס שקידש עליו ובירך כבר למה הצריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא, והברכה הראשונה כבר נפסדה והיתה ברכה לבטלה כיון שנשפך הכוס, וכבר אחז"ל בפרק בכל מערבין [עירובין מ:] דשתיה לא מעכבא, וא"כ הכוס השני למאי צריך. ואולי כוונתו להודיענו שאם ירצה להביא כוס אחר, שצריכין לברך עליו ואינו יוצא בברכתו הראשונה שבירך על הכוס הראשון, שכבר נשפך והברכה הראשונה נעשית לבטלה, אבל אה"נ אם אינו רוצה להביא כוס אחר הרשות בידו. מיהו היכא שהפסיק בדיבור והכוס הראשון שקידש עליו עודנו לפניו, צריך לברך ולטעום ממנו, והברכה הראשונה הפסיד בדיבורו ונעשית לבטלה. נ"ל. עכ"ל. ואחר נשיקת עפר כפות רגליו אי אפשר לפרש כן בלשון הש"ע, דנקט יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג, ולא נקט אם הביא כוס אחר יברך בפה"ג, דאלמא דינא קאמר דיביא ולא סגי בלא הבאה. ועוד, דהא מודה הוא ז"ל בדין הפסיק בדיבור דלא סגי בלא טעימה, וא"כ כיון דהש"ע כתב דהוא הדין אם נשפך, משמע דשוין הם בדינם בין לענין חיוב הטעימה בין לענין הפיטור מהקידוש דאין צריך לחזור ולקדש. ועוד דלסברתו חיוב ברכת בפה"ג כאן פעם שניה בנשפך, הוא מטעם ברכת הנהנין, ואין זה מקומו גבי דין קידוש, וכבר השמיענו דין זה במקומו סימן

---

232. נדפס לעיל אות תצ"ב.

אוצר ההלכה

ר״ו גבי נפל פרי מידו, והתם לא קאמר אלא צריך לחזור ולברך, ור״ל אם רצה לאכול פרי אחר, ולא שחובה עליו לאכול פרי אחר, דאין בזה תיקון לברכתו הראשונה שהיתה כבר לבטלה, ואומר בשכמל״ו.

עוד תימה לי במה שחילק בין נשפך ובין הפסיק בדיבור, וכתב בהפסק דהכוס הראשון עודנו לפניו דצריך לברך ולטעום ממנו, דמאי שנא, דאם מטעם דברכה הראשונה נעשית לבטלה הרי גם בנשפך נעשית לבטלה, ומאי אולמיה דהאי מהאי, דמה יתן ומה יוסיף אם עודנו לפניו, דאם לתקן ברכה ראשונה, אין כאן תיקון במה שחוזר ומברך פעם שניה. ועוד דלדבריו דאין הקידוש מזקיקנו כאן לשום דבר ולא אתינן עלה אלא מטעם ברכת הנהנין, א״כ בעלמא נמי אם הפסיק בדיבור בין ברכה לאכילה דקי״ל דחוזר ומברך, אם אינו רוצה לאכול אחר שהפסיק יהיה חייב לאכול, ולא סגי בלאו הכי, והיה להם לפוסקים להשמיענו דין זה בסימן ר״ו שם גבי הפסיק בדיבור סעיף ג׳, וזה לא שמענו מעולם. וא״ת דהכא קידוש שאני דבעינן טעימה עכ״פ, א״כ מהאי טעמא נימא דגם בנשפך קידוש שאני, ויביא כוס אחר דכתב הש״ע חובה להביא קאמר, ולא סגי בלאו הכי.

גם מ״ש דבפרק בכל מערבין אמרו דשתייה לא מעכבא, אחר המחילה אינו ענין לזה, דהתם ר״ל דאין צריך שיטעום המברך וסגי לן בטעימת אחר, דהא אמרן התם דליתביה לינוקא, ואי לאו דחיישינן דילמא אתי למסרך הוה סגי בטעימת התינוק, והך נמי פירשוה הגאונים ז״ל דמיירי בשאר דברים הטעונים כוס, אבל בקידוש לא יצא אלא א״כ טעם המקדש וכמ״ש הטור ז״ל לדעתם. יע״ש. ואפילו להרא״ש ז״ל [פסחים פ״י סימן י״ח] דס״ל דמיירי גם בקידוש, מכל מקום בעינן טעימת אחר עכ״פ, וכן ראיתי להמג״א [סקל״ב] שהשיג על הלבוש בקושיא זו האחרונה דסוף פרק בכל מערבין. יע״ש. כללא דמלתא דנקטינן כדעת הש״ע להלכה ולמעשה, ותו לא מידי. כנלע״ד. ודוק.

(מטה יהודה – סק״ב)

תקי) שם הפסיק בדיבור. כתב במג״א (סקל״א), אפילו שח בין קידוש לשתיית יין לא מענין קידוש רק מענין הסעודה, אין צריך לחזור ולקדש, דצורך סעודה שהיא צורך קידוש כצורך קידוש דמי. ועיין כתובות (דף ק״ו [ע״ב]), חד אמר כלי שרת ממעות בדק הבית נעשין על שהן צרכי קרבן, וקרבן צורך מזבח, וחד אמר ממעות הלשכה על שהן צרכי קרבן. (רכוש הים)

תקיא) שם הפסיק בדיבור. כתב במג״א (סקל״א), כמ״ש סימן קס״ז. נ״ב: דמתיר ליתן מאכל לבהמה, הוא הדין בקידוש אפילו אם אינו לקידוש רק לסעודה, דקידוש וסעודה חד הוא. (אהל ברוך)

תקיב) שם חוזר ומברך בורא פרי הגפן ואינו צריך לחזור ולקדש. אם לא בירך בפה״ג וקידש ושתה הכוס. לכאורה לפי דעת החכם צבי [סימן קס״ח] שכתבתי בסימן ק״צ (סק״א) דכל דבר הטעון כוס נתקן דוקא שיסדר אותו אחרי ברכת היין שיברך המברך, א״כ לא יצא י״ח קידוש אם לא בירך בפה״ג. והרב ז״ל [ש״ע הגר״ז] בקונטרס אחרון סימן רצ״ט (סק״י) כתב דברכות אינן מעכבות. ואפשר דאזיל לשיטתו בקונטרס אחרון סימן ער״ב (סק״ב). (תהלה לדוד – סקי״ח)

תקיג) שם והוא הדין אם נשפך וכו׳. כתב ב״י (שיטה מ״ו), וכן כתב בארחות חיים [הלכות קידוש היום סימן כ״א] בהדיא וכו׳. נ״ב: אין נראה כן מדברי ארחות חיים בשם הלכות גדולות בסמוך. מצאתי הגהה כתיבת יד. (כנסת הגדולה – הגב״י)

תקיד) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. כתב בט״ז (סקי״ט) דקידוש על היין הוא מדרבנן וכו׳. התוספות פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״ו ע״א ד״ה זוכרהו) ובשבועות (דף כ׳ ע״ב ד״ה נשים) נסתפקו בזה, דאפשר דמדאורייתא קידוש על היין דוקא, והטעימה הוא מדרבנן לכ״ע. ע״ש. ועיין במג״א ריש סימן זה. ודברי מהרא״י [תרומת הדשן ח״ב סימן קט״ו] אפשר לפרש דתקנת חכמים היא אף אם קידש בלא כוס ויצא מן התורה, יחזור ויקדש על הכוס, דלא מצינו שאם קידש בלא כוס שיצא ידי קידוש, ולפ״ז שפיר מדמי לתקיעות דמעומד.

(חמד משה – סק״ט)

תקטו) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. כתב ב״י (שיטה מ״ד), ונ״ל דאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש וכו׳. נ״ב: אבל אם לקח בידו כוס של מים בחושבו שהיה יין ובירך עליו בורא פרי הגפן וקידש, צריך לחזור ולברך בפה״ג ולקדש שנית על כוס של יין, פסקי מהרא״י ([תרומת הדשן ח״ב] סימן קט״ו). וכן הסכים הט״ז (סקי״ט), וחילק דאם היה יין בשעת הקידוש על הספסל או על השלחן מוכן לשתות, אז ודאי אין צריך לא בפה״ג ולא קידוש, אלא ישתה המוכן לפניו. ע״ש. והמג״א ז״ל (סקל״ב) כתב, דאם דעתו לשתות יין יותר א״צ לברך שנית בפה״ג והוא הדין בנשפך.

(יד אהרן – הגב״י)

תקטז) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ז ע״ב שיטה מ״ד), ונ״ל שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש וכו׳. נ״ב: עיין מ״ש במהדורא קמא [הגב״י][233] משם הט״ז [סקי״ט] והמג״א [סקל״ב]. ועיין בספר סמא דחיי חאו״ח (סימן ז׳). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ו)

תקיז) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. שאלה. אם טעה ונתחלף לו יין בחומץ וקידש על החומץ, אם צריך

הערות וציונים

233. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

עוד לחזור ולקדש על היין, כיון דלא קידש כי אם על החומץ, או דילמא כיון דיצא ידי קידוש מן התורה, דרבנן הוא דתיקנו על הכוס ואסמכוה אקרא ד"זכרו כיין לבנון" [הושע י"ד, ח'], בדיעבד יצא, ואינו צריך לחזור ולקדש עוד על הכוס של יין.

תשובה: בדברי הלבוש [סי"ז] משמע בהדיא דאין צריך לחזור ולקדש, שכ"כ וז"ל: ואם קידש וקודם שטעם הפסיק בדיבור חוזר ומברך בפה"ג, דדיבור הוי הפסק, אבל אין צריך לחזור ולקדש, דידי קידוש כבר יצא ואפילו לא היה לו כוס, והכא הא כבר הזכירו אפילו על הכוס, והוא הדין אם נשפך הכוס קודם שיטעמנו, יביא כוס אחר ויברך עליו בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש. כ"כ רבינו יוסף קארו ז"ל. ואיני יודע טעם, כיון שנשפך הכוס שקידש עליו ובירך כבר, למה הצריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא, והברכה ראשונה כבר נפסדה כיון שנשפך הכוס, וכבר אמרו ז"ל בפרק בכל מערבין [עירובין מ:] דשתיה לא מעכבא, וא"כ הכוס השני אמאי צריך. ואולי כוונתו להודיענו שאם ירצה להביא כוס אחר, שצריכין לברך עליו ואין יוצא בברכתו הראשונה שבירך על הכוס הראשון, שכבר נשפך והיתה ברכתו וכו'. עכ"ל. הרי לך בהדיא שכתב דידי קידוש כבר יצא, ואפילו לא היה לו כוס, דמשמע דגם מדרבנן יצא, דאל"כ איך אתי זה במכל שכן, כיון דמה שאמרנו דידי קידוש יצא היינו מן התורה ולא מדרבנן, א"כ אפילו שיצא ידי קידוש מן התורה מכל מקום כיון דהפסיק בדיבור לא קיים מצוה מדרבנן, וא"כ צריך לחזור ולקדש על הכוס. וא"כ הוא הדין נמי בנדון זה דטעה ובירך על החומץ דכבר יצא ידי קידוש בלא שום כוס, וכן ג"כ משמע מדבריו שפסק דבנשפך אח"כ דאם אינו רוצה להביא כוס אחר הרשות בידו, והיכא שהפסיק בדבור שאני, כיון שהכוס עדיין הוא לפניו.

אבל לענ"ד דבריו אינם נכונים, דאע"פ שיצא מן התורה ידי חובת קידוש משעה שקידש בתפלה, דהתורה לא קבעה מקום לקידוש, דבכל מקום שמקדש שבת יצא ידי חובה, ואעפ"כ אמרו [פסחים קה:] אע"פ שמקדש בתפלה צריך לקדש על הכוס, ומעכב הקידוש על הכוס. וראיה ברורה ממ"ש הרמב"ן [בבא בתרא צח. ד"ה חמר] והר"ן [פסחים כב: ד"ה גרסינן] והובא בב"י סימן רע"ב, דאם קידש ביין לבן אפילו בדיעבד לא יצא. וק"ו הדברים, אם בירך על הכוס של יין בשביל שהוא לבן אמרו דאינו יוצא, מכל שכן בלא כוס דאינו יוצא. וגם לסברת החולקים עליהם שאמרו שיוצא בדיעבד, בלי ספק שכולם מודים דקידוש בלא כוס או בכוס של חומץ דאינו יוצא אפילו בדיעבד, וצריך לחזור ולקדש. ומעתה אזדא לה תמיהתו שתמה בההיא דנשפך, דגם שיצא מדאורייתא מדרבנן לא יצא, וזה הוא הטעם שכתב הב"י דלא יצא ידי מצוה כתקנה, וזהו מה שאמרו בגמרא [פסחים קז.] אם קידש ולא טעם רביעית לא יצא, וכתב שיש סעד לזה ממה שכתב הטור בשם בעל הלכות גדולות [הלכות קידוש והבדלה עמ' צ"ו], דאם קודם שטעם הפסיק בדיבור דצריך לחזור ולברך בפה"ג ואין צריך לחזור ולקדש, וביאר הטעם בב"י, דלענין הקידוש לא הוי הפסק כיון דכבר הזכיר קדושת היום על הכוס. וסובר הרב דכי היכי דבהפסיק בדבור לא אזדא ברכת הקידוש כך בנשפך לא אזדא לה ברכת הקידוש. ומשום דיש לפקפק קצת ולומר דשאני התם דעדיין אותו כוס בעולם לכך אמרינן דלענין הקידוש לא הוי הפסק, אבל בנשפך דאינו בעולם יש לומר דיש הפסק גם לענין קידוש, לזה לא כתב וראיה לדבר אלא וסעד. ומה שלא הביא ראיה מהא דכתב הטור בשם בה"ג דאי אישתלי המקדש ולא טעים ושתו אחריני מייתי ליה כסא אחרינא ומברך בורא פרי הגפן ולא צריך לאהדורי ולקדושי. ע"כ. הרי דגם שסובר בה"ג דלא יצא אא"כ טעם המקדש, אפילו הכי היכא דאישתלי ולא טעם המקדש דהיינו דומיא דנשפך א"צ לחזור ולקדש, משום דשאני התם ששתו אחריני מאותו הכוס, ולא דמיא לנשפך שלא טעמו ממנו לא המקדש ולא המסובין.

איך שיהיה רבינו ב"י טרח להביא ראיה שלא לחזור [ולברך] [ולקדש], אלא שרצה להוסיף הלבוש דגם הכוס אין צריך להביא אחר, הבו דלא לוסיף עלה, דבודאי ובפשיטות כיון שלא קיים תקנת חז"ל, דצריך להביא כוס אחר ולברך בורא פרי הגפן וכמו שכתבתי. ומה שכתב וכבר אמרו ז"ל בפרק בכל מערבין, אין משם ראיה, דזה הובא בדף מ' ע"ב גבי אם מברכים זמן של יום הכיפורים על הכוס, ואמרו לברך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא, ופירש"י לינוקא, לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתו אחריני, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעים ליה אחרינא שפיר דמי. ע"ש. ואדרבא משם ראיה דהגאונים לא נחלקו, אלא דיש מהם אומרים דלא סגי בטעימת אחר אלא בעינן טעימת המקדש, וההיא דעירובין מיירי בשאר דברים הטעונים כוס, אבל בקידוש לא יצא אא"כ טעם המקדש, ויש אומרים דגם בקידוש יוצאין בטעימת אחר וכמו שכתב רש"י, אבל כ"ע מודו דלא סגי בלא טעימה. וגם שלכאורה משמע מדברי רש"י דכפי טעם דגנאי הוא לכוס של ברכה וכו' דהיכא דנשפך דאין אנו מעלים ארוכה לאותו גנאי, דברכה דבורא פרי הגפן הויא ברכה לבטלה, וא"כ מה אנו מועילים בהבאת כוס אחר, וזה נראה שמסכים לדברי הלבוש. אין ממנו ראיה, ומאן לימא לן דבנשפך לא יסבור רש"י כן, דכל היכא דמצינן לעשות קצת מתקנת רז"ל עבדינן, ולא חילקו חז"ל בזה דלעולם צריך לטעום כוס של קידוש.

(משחא דרבותא ח"ב – חדושי מהרמ"א)

תקיח) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. קידש על חומץ או על המים כסבור שהוא יין, חוזר ומקדש. מוהריק"ש [ערך לחם] בסימן זה בשם הרדב"ז ז"ל בתשובה סימן תל"ז [ח"ג סימן תתע"ט]. יע"ש. (כסא אליהו – סק"ב)

תקיט) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. כתב בט"ז (סקי"ט) אם נשפך וכו', ואני תמה על הרב הגדול וכו'. אפשר ליישב, מאחר דברכה לבטלה הוא דרבנן, ותקיעה שאינה

אוצר ההלכה

של מצוה הוא ג״כ שבות דרבנן וכמ״ש הש״ע ומג״א סימן תקצ״ו [סק״ב], וא״כ שפיר הביא ראיה ממה שתוקע שנית אף דהוא איסור דרבנן מאחר דכבר יצא בתקיעות דמיושב, הוא הדין בקידוש נמי. (ברכת דוד)

תקכ) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. ואם קידש על היין ונמצא חומץ, צריך לחזור ולקדש. הרדב״ז בתשובות החדשות הנדפסות בפיורדא סימן תל״ז [ח״ג סימן תתע״ט]. ע״ש. ודוק בדבריו היטב. והזכיר תשובת הרדב״ז הנזכרת מהריק״ש בהגהותיו [ערך לחם]. (מחזיק ברכה – סק״ז)

תקכא) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. הט״ז [סק״ט] האריך במי שקידש על כוס מלא מים וסבור שהוא יין, אם צריך לחזור ולקדש, משום דקידוש על היין הוא מדרבנן, דמדאורייתא באמירה בעלמא [יצא] ידי חובה, ואפשר דלא תקנו אלא להסמיך היין אקידוש דאורייתא, אבל אם כבר יצא ידי חובה מן התורה לא הצריכו בשביל היין לקדש. ע״ש. משמע דס״ל דאם אין לו פת או יין, אף שהתפלל ערבית של שבת צריך לחזור ולקדש. ואינו כן, דקידוש מן התורה הוא בפה ובתפלה יוצא ידי חובה, ואם אין לו יין או פת אינו יכול לקדש, וכבר האריך הרב פרי חדש (סימן רצ״ו). ואע״ג דאין ראיה ברורה דיוצא מן התורה בהזכרה בפה, דיש לומר דאינו יכול לקדש מן התורה אלא על היין או פת, והיינו דפריך בפ״ק דנזיר [ד.] מושבע ועומד מהר סיני וכו׳, כלומר פשיטא דחייל עליה נזירות, כיון דאינו חייב לקדש ביין מן התורה, דיכול לקדש בפת ולהבדיל בשאר משקין דהוו חמר מדינה. והרוקח (סימן נ״ב) פירש דהכי קאמר, וכי מושבע וכו׳ לטעום, דהא יכול להטעימו לאחר. ע״ש. ודלא כהתוספות בפרק ערבי פסחים [פסחים קו. ד״ה זוכרהו]. ע״ש. ועיין בתשובות הרדב״ז ח״ב (סימן תרפ״ח). וכן הא דאמר בפרק במה מדליקין [שבת כג:] נר חנוכה קודם לקידוש היום, היינו נמי מהאי טעמא דאפשר לקדש בפת, כמ״ש הר״ן [שבת י. ד״ה אמר רבא] והב״י סימן תרע״ח, וכתבתיו סימן רצ״ו [סק״א]. ע״ש. מכל מקום הדין הוא ברור כמו שכתב רבנו ישעיה הראשון בפסקיו ריש פרק ערבי פסחים [צט:], ובתשובות בספר המכריע (סימן (ע״ג) [ע״א]), דיוצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה. ואם אין לו יין או פת אינו יכול לקדש בפה, וא״כ אין מקום לספיקו, דהא תיקון רבנן קידוש על היין אע״ג דכבר יצא ידי חובתו מן התורה בתפלה, ומי שקידש על המים הוי ליה כאילו לא קידש כלל, ופשיטא דצריך לחזור ולקדש, וכן כתב מוהריק״ש בשם הרדב״ז [ח״ג סימן תתע״ט]. ע״ש. ועיין בשאלתות דרב אחאי גאון פרשת תצוה [שאילתא ס״ג] ובב״י ריש סימן רס״ט בשם רבנו יונה [הובא בראש פסחים פ״י סימן ה׳].

גם מה שכתב הרב [הט״ז שם] דאם היה בשעת קידוש יין על השלחן מוכן אצלו לשתות, אין צריך לברך בורא פרי הגפן ולא לקדש שנית כמו שכתב מור״ם סימן (כ״ט) [ר״ט ס״ב]. ע״ש. לא נהירא, דברכת הנהנין אין צריך, דמכוין בברכתו על מה שבידו ודעתו גם כן על מה שמוכן אצלו לשתות, אבל בקידוש ודאי אין דעתו לקדש אלא על כוס שבידו, וכיון דנמצא מים פשיטא דצריך לחזור ולקדש, אע״ג דיין מוכן אצלו על השלחן לשתות, וכן דעת הרב מג״א [סקל״ב]. ע״ש.

וראיתי להרב מטה יהודה [סק״ב][234] שכתב, דאף בורא פרי הגפן צריך לחזור ולברך, דרמ״א אזיל לטעמיה דפסק בסימן ר״ו [ס״ו] בדין נפל מידו הפרי ונאבד, אם היה דעתו לאכול השאר אין צריך לחזור ולברך, אבל אנן קי״ל דאפילו היה דעתו לאכול צריך לחזור ולברך, והכא נמי דכוותה. ע״ש. וכן הוא בדרכי משה סימן ר״ו [סק״ד] ור״ט [סק״א], דנמצא מים לא גרע מנשפך. ע״ש. וכן כתב הרב פרח שושן (סימן א׳), אלא שנדחק לחלק בין דין נפל הפרי לדין תשובה אשכנזית [שו״ת מהרי״ל סימן צ״ב] שהביא הב״י סימן ר״ו אח״כ בסתם. ע״ש. ונראה לי דסבירא ליה למרן דנפל מידו הפרי כבר חיילא הברכה על הפרי שהיה בידו, ואי בעי לא אכיל טפי, אבל הכא שבירך על היין ונמצא מים לכ״ע אין צריך לחזור ולברך, כיון שדעתו על היין וליכא[235], ועיין בב״י סוף סימן כ״ה. (ערך השלחן – סק״ז)

תקכב) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. אם קידש על הכוס ואחר כך נמצא חומץ, עיין בתשובות הרדב״ז חדשות ח״ג סימן תל״ז [תתע״ט] שכתב דחוזר ומקדש. ועיין בספר חיים שאל ח״א (סימן ע״ד אות מ״ג). (רב דגן – סק״ד)

תקכג) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. בט״ז (סק״ט) ד״ה [אם נשפך הכוס וכו׳], משא״כ כאן שיצטרך לברך שנית ברכת הקידוש. עיין רדב״ז ח״ג (שאלה ת״ז)[236].
(שו״ת חמדת שאול סימן כ״ח – אות כ״ה)

תקכד) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. פסק מר״ן ז״ל באו״ח סימן רע״א סט״ו, אם קידש וקודם שיטעום נשפך הכוס, צריך להביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש. וכתב שם בספר באר היטב (סקכ״ג) בשם פסקי מהרא״י ([תרומת הדשן ח״ב] סימן קט״ו) וז״ל: אבל אם לקח בידו כוס של מים בחושבו שהוא יין ובירך עליו בורא פרי הגפן וקידש, צריך לחזור ולקדש ולברך בורא פרי הגפן על כוס של יין. עכ״ל. ונראה דטעמו של מהרא״י ז״ל שכתב שצריך לחזור ולקדש ג״כ, דלא כמ״ש מר״ן ז״ל גבי נשפך הכוס דאין צריך לחזור ולקדש, דהיינו טעמא משום דבנדון זה דהכוס נמצא מלא מים, ואנן קי״ל דאין מקדשין אלא על היין כמ״ש חז״ל [פסחים קו.] זכרהו על היין, לכן כשמביא אח״כ כוס של יין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן ולקדש שנית, שהרי לא קדש תחלה על היין כתקנת חז״ל, אבל כשקדש תחילה על היין אלא שנשפך

הערות וציונים

234. נדפס לעיל אות תק״ט. **235.** עיין מה שכתב להגיה כאן בספר מעשה ניסים, נדפס לקמן אות תקל״ב. **236.** נראה דצ״ל שאלה תל״ז (בישנות), ובחדשות נמצא שם בסימן תתע״ט.

אוצר ההלכה

הכוס קודם שיטעום ממנו, אינו צריך לחזור ולקדש עוד על הכוס השני שצריך להביא, שהרי כבר יצא י"ח זכרהו על היין כשבירך על הכוס הראשון שנשפך, ולכן כשמביא כוס אחר אינו מברך עליו אלא בורא פרי הגפן בלבד. וק"ל.

וראיתי בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן ע"ד אות מ"ג) וז"ל: מי שהבדיל במוצאי שבת על כוס יין ואח"כ נמצא שהוא חומץ, נראה דצריך להביא כוס אחר של יין ומברך עליו בורא פרי הגפן והמבדיל, על דרך שכתב הרדב"ז בתשובה סימן תל"ז [ח"ג סימן תתע"ט] דאם קדש בליל השבת על הכוס ונמצא שהוא חומץ, דצריך לחזור ולקדש על כוס של יין. ע"ש. והוא הדין בנדון זה. ומסתברא דברכת בורא עצי בשמים ובורא מאורי האש אינו צריך לחזור ולברך אותם, דכבר יצא ידי חובתו, דשתי ברכות אלו אינם טעונות כוס הם מצד עצמם, אלא מאחר שצריך להביא כוס יין מחמת ברכת ההבדלה תקנו ג"כ לסדרם על הכוס ההוא, אך ברכת בורא פרי הגפן והמבדיל שעיקרם הוא על הכוס, לכן אם נמצא חומץ צריך לחזור ולברך אותם על כוס יין כמו בקידוש ליל שבת כמו שכתב הרדב"ז. ואין לחלק ביניהם. ומה גם לדידן דנקטינן כהרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"א] ומר"ן ז"ל דחיוב ברכת הבדלה הוא מדאורייתא כמו קידוש ליל שבת. ומכל מקום נראה דאף בקידוש ליל יו"ט דהוי דרבנן וכן בהבדלה דמוצאי יו"ט דינא הכי. עכת"ד ז"ל. ולא ידעתי למה לא הביא הרב לדינו ראיה מההיא דפסק מהרא"י ז"ל, והביאו הרב באר היטב שזכרנו, שגם הוא סייעתא לדבריו אלה. ודו"ק.

(השמים החדשים – סימן ס"ב)

תקכה) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. עיין להט"ז ז"ל (סקי"ט) במעשה שקידש על כוס כסבור שהוא יין והיה מים, והיה לפניו כלי אחר ובו יין, ועיין להרב כבוד יו"ט ז"ל פ"ד מהלכות ברכות ה"ט (דף י' ע"א וב').

(פתח הדביר ח"ג – סקט"ז)

תקכו) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. כתב הט"ז (סקי"ט) אם כו', כבר יצא כו' מן התורה כו'. המג"א (בסק"א) כתב, דמדאורייתא קידש בתפלה סגי ועל היין דרבנן, אין מקום לדברי ט"ז, וגם המהרא"י [תרומת הדשן ח"ב סימן קט"ו] היה [לו] להביא ראיה מקידוש עצמו. וממג"א (סקל"ב) נראה דראיית מהרא"י הוא דבמילי דרבנן צריך לחזור. (דברי צבי)

תקכז) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. הט"ז [סקי"ט] בסימן רע"א תמה על מהרא"י [תרומת הדשן ח"ב סימן קט"ו]. ואני תמה על תמיהתו, חדא, מה שכתב דאין ראיה מתקיעת שופר, דמה איכפת לן במה שיחזור ויתקע, הא תקיעת שופר בחנם ביו"ט הוא שבות. שוב מה שכתב דכאן יש חשש ברכה לבטלה, הרי הוא עצמו כתב בסימן מ"ו [סק"ז] בשם ר"ת [קידושין לא. תוד"ה דלא] והרא"ש פ"ק דקידושין [סימן מ"ט] שאין בזה משום לא תשא, כיון שמזכיר את ה' דרך ברכה אע"פ שאינו חייב בה, הרי תמוהים דברי הט"ז מראש ועד סוף. וצ"ע.

(ברית אברהם – אות רל"ג)

תקכח) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. כתב הטור, כתב בה"ג מאן דמקדש כו'. עיין מה שכתב הרב מטה יהודה (בסק"ב)[237]. ועמ"ש הט"ז (בסקי"ט) אם קידש על כוס מלא מים בחושבו שהוא יין, והרגיש בו אח"כ, דיצא לחלק בין היה עוד יין על השלחן ללא היה שם יין אחר, דאם היה יין אחר לפניו אין צריך לחזור לא ברכה בורא פרי הגפן ולא ברכת קידוש כו', עיין בערך השלחן (סק"ז)[238] דפשיטא ליה דצריך לחזור ולקדש אע"ג דיין מוכן לפניו אצלו על השלחן לשתות, ושכן דעת הרב מג"א [סקל"ב]. ועיין במטה יהודה (סק"ב) דכתב דגם בורא פרי הגפן צריך לברך. וכן העלה הרב מאמר מרדכי (בסק"ך).

(דברי מנחם – הגה"ט סקי"ד)

תקכט) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. הט"ז באו"ח סימן רע"א (סקי"ט) כתב וז"ל: מעשה בא לידי במדינה מעהרין שעשיתי קידוש על כוס שהייתי סבור שהוא יין והיה מים וכו', שוב ראיתי דין זה בפסקי מהרי"א ([תרומת הדשן] סימן קט"ו) וז"ל: ואמרתי בפשיטות דיחזור ויקדש על היין, דמה בכך אם קידוש על היין הוא דרבנן, הלא כמה מצוות דרבנן ומברכין עליהם, ואטו אם תקע בטעות בראש השנה בתקיעות מעומד שאין צריך לחזור הואיל וכבר יצא י"ח מן התורה, הא בודאי ליכא למ"ד הכי. עכ"ל. ואני תמה מאד על הרה"ג הנ"ל שהוציא מפיו דברים כאלה, דמה ראיה מביא מתקיעות שופר ששם אין צריך ברכה נוספת, ומה איכפת לנו במה שיחזור ויתקע כו', משא"כ כאן שיצטרך לברך שנית ברכת הקידוש ויש חשש ברכה לבטלה כו'. עכ"ל הט"ז. ע"ש.

ולפענ"ד אחה"מ מכת"ה התמיה היותר גדולה הוא על הרב הט"ז זצ"ל, איך הוציא מפיו דברים כאלה על המהרי"א ז"ל אשר דבריו צודקים עד מאוד, דהלא גם בתקיעות שופר יש איסור לתקוע ביו"ט שלא לצורך כמ"ש הרמ"א ז"ל בסימן תקצ"ו. ע"ש. וא"כ למה כתב הט"ז ומה איכפת לנו במה שיחזור ויתקע כו'. אח"כ עיינתי בט"ז שם בסימן תקצ"ו הנ"ל דבאמת חולק שם על הרמ"א ז"ל ומתיר לתקוע ביו"ט אפילו שלא לצורך כלל, ואין בזה שום איסור. ע"ש. נמצא דלפ"ז הט"ז לשיטתו דס"ל דאין איסור לתקוע ביו"ט שלא לצורך, ולכך כתב ומאי איכפת לן כו'. אך עכ"ז לא היה לו לתמוה על המהרי"א כל כך ולכתוב עליו איך הוציא מפיו דברים כאלה, דמשמע דהם דברים אשר לא ניתן להאמר כלל ומכל שכן להכתב, והלא הט"ז בעצמו מביא שם כמה וכמה גדולי הסוברים כדעת הרמ"א ז"ל שאסור לתקוע ביו"ט שלא לצורך, רק שהוא מתמה עליהם שם "מאין הרגלים" (ובאמת הכל מתמיהים עליו במה שחולק

הערות וציונים

237. נדפס לעיל אות תק"ט. **238.** נדפס לעיל אות תקכ"א.

סימן רעא סעיף טו

אוצר ההלכה

עליהם, ועי״ש בלבושי שרד. גם המג״א פוסק שם [סק״ב] כהרמ״א ז״ל שאסור לתקוע עוד בחינם, ובסימן תקפ״ח [סק״ד] כתב ג״כ דאיכא למיגזר משום שמא יתקן כלי שיר. אך הט״ז כתב שם דכיון שקול השופר לא ניתן לכלי שיר ע״כ לא גזרו ביה), וא״כ לפ״ז הלא אפשר לומר דהמהרי״א ז״ל יסבור כהפוסקים הנ״ל. וע״ש. ועיין שו״ת חכם צבי (סימן (ל״ו) [ל״ה]) בזה.

ועל כן נלפענ״ד לומר דבאמת ס״ל להמהרי״א הנ״ל שאסור לתקוע ביו״ט שלא לצורך (כהרמ״א ז״ל), ועל כן לפ״ז דמיונו עולה יפה שמביא ראיה דכמו שמותר לתקוע בראש השנה משום טעות בתקיעות דרבנן, ואף שכבר יצא מדאורייתא וא״כ הלא יש בזה איסור שבות לתקוע שלא לצורך, מכל מקום צריך לחזור ולתקוע, כמו כן צריך לחזור ולקדש על היין, ואף דכבר יצא מדאורייתא ידי ברכת הקידוש ויש בזה חשש ברכה לבטלה, מכל מקום צריך לחזור ולברך על היין. ועיין מג״א סימן רט״ו (סק״ו), שהביא דעת התוספות (תמורה ד׳) [ראש השנה לג. ד״ה הא] דאם מברך מספק אינו עובר כלל על לא תשא כו׳. ע״ש. וא״כ יפה כיוון המהרי״א ז״ל בדבריו הנזכרים ואין שום תלונה עליו (ועיין שם במג״א בסימן רע״א (סקל״ב) שהביא הפסקי מהרי״א הנזכר להלכה בלי שום פיקפוק, רק דכתב שם דאם היה בדעתו לשתות עוד יין אז אין צריך לברך עוד הפעם בפה״ג. ע״ש. ובלבושי שרד שם הניח הדין הנזכר בצ״ע, ובסידור דרך החיים [סימן ע׳ סי״ז] פוסק כהמג״א הנזכר. ועיין בחיי אדם כלל ו׳ סעיף ט״ז מהלכות שבת מה שכתב בזה). כנלפענ״ד להצדיק דברי המהרי״א זצ״ל, ודברי הט״ז הנ״ל צע״ג לפענ״ד. **ניסן יהודה ליב חרל״פ**. בעיה״ק ירושלים תובב״א.

(ירחון המאסף – שנה ד׳ חוברת א׳ סימן ב׳ אות ד׳)

תקל) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. עיין באר היטב ושערי תשובה [סקכ״ג], ופשוט דביו״ט אין צריך לחזור רק היין והקידוש, אבל לא שהחיינו וברכת הסוכה, דסגי בלא כוס, וכמ״ש לקמן (סימן רצ״ו) בהבדלה. (פתחי תשובה)

תקלא) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. עיין באר היטב (סקכ״ג) ושערי תשובה מה שכתבו בשם הרדב״ז [ח״ג סימן תתע״ט]. ובאחד שבירך ברכת הבדלה על הכוס ואח״כ נמצא שהוא חומץ, עיין בזכור לאברהם ח״ג (אות ה׳) שכתב בשם כמה תשובות דצריך להביא כוס אחר של יין ולברך בורא פרי הגפן והמבדיל. ועל הבשמים ועל הנר אין צריך עוד לברך. יעו״ש. וע״ש בח״א ערך הנ״ל, שכתב בשם סמא דחיי חאו״ח (סימן ז׳) דזה דוקא אם לא היה יין אחר לפניו לשתות, אבל אם היה לפניו יין אחר לשתות יצא. יעו״ש. ועיין בתשובות חיים שאל ח״א (סימן ע״ד [אות מ״ב]) ובספר מחזיק ברכה כאן [סק״ז][239], הביא בשם הרדב״ז דליתא להחילוקים הנ״ל. ועיין בשו״ת חסד לאברהם (סימן ה׳) מ״ש בזה.

ועיין בזכור לאברהם הנ״ל שכתב דגם בקידוש ליל שבת נמי דינא הכי. יעו״ש. ועיין בזה בשו״ת לב חיים ח״ג (סימן ע״ו) במי שקידש ליל שבת על היין, וכשבא לשתות הכוס אחר הקידוש נמצא חומץ, שכתב דצריך לחזור ולקדש, אך קידוש היום שכבר בירך לא יברך עוד הפעם. ועיין בקונטרס כבוד יעקב (סימן י״ז) שהקשה שם חכם אחד על דברי הרב לב חיים הנ״ל, ובנו של ה״ג המחבר מיישב דבריו במה שכתב וצריך לחזור ולקדש, דכוונתו שיקח כוס יין ויאמר ויכלו כולו וברכת בורא פרי הגפן דוקא. דנקראו שניהם קידוש, ולכך סיים, אך קידוש היום שכבר בירך לא יברך עוד הפעם. יעו״ש. ועיין בלב חיים הנ״ל (סימן ס״ב) באחד שהבדיל על הכוס, ואחר שבירך ברכת הגפן ובשמים נשפך הכוס והביאו לו יין אחר, דאינו חוזר ומברך. יעו״ש.

ועיין בפתחי תשובה[240] שכתב, דפשוט דהיכא דצריך לחזור ולקדש אם היה יו״ט אין צריך לחזור רק ברכת היין והקידוש, אבל לא שהחיינו וברכת הסוכה דסגי בלא כוס, וכמו שכתב לקמן סימן רצ״ו בהבדלה.

(ארחות חיים – ספינקא – סקי״ד)

תקלב) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. אם טעה ונתחלף לו יין בחומץ וקדש על החומץ, צריך לחזור עוד ולקדש על היין. כ״פ מוהרש״א ז״ל בסימן זה (סט״ו)[241]. וכ״ד מוה״ר ז״ל בספר ערך השלחן [סק״ז][242] בדין זה, שאם קדש על המים דצריך לחזור לקדש על היין. יע״ש. וצריך להתיישב במ״ש בסוף דבריו, אבל הכא שבירך על היין ונמצא מים לכ״ע אין צריך לחזור ולברך, כיון שדעתו על היין וליכא. יע״ש. ולפי מהות הענין לכאורה יראה שט״ס נפל בדברי קדשו, ובמקום אין צריך, צ״ל צריך לחזור ולברך, אלא שלא עיינתי כל הצורך לאפס הפנאי. ועיין להרב מחזיק ברכה ז״ל [סק״ז][243] שכן דעתו דיחזור ויקדש וכדעת מוהרש״א ז״ל והכי נקטינן. (מעשה נסים)

תקלג) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. עיין באר היטב (סקכ״ג), ובספר חיים שאל ח״א (סימן ע״ד אות מ״ג).

(יפה ללב ח״ח – סק״ב)

תקלד) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. דיני נשפך הכוס וכסבור שהוא יין ונמצא מים, נתבאר בסימן ר״ו (סק״א וסק״ו) ובסימן ר״ט (סק״ב). (תהלה לדוד – סקי״ט)

תקלה) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. כתב האליה רבה (סקל״ד), טעה וקידש על שכר, נראה דאין צריך

הערות וציונים

239. נדפס לעיל אות תק״כ. **240.** נדפס באות הקודמת. **241.** נדפס לעיל אות תקי״ז, ובמפתחות שבסוף ספר משחא דרבותא ציינו שחידוש זה ממוהרמ״א. **242.** נדפס לעיל אות תקכ״א. **243.** נדפס לעיל אות תק״כ.

אוצר ההלכה

לחזור ולקדש, כיון דמקדש עליו כשאין היין מצוי. וצ״ע. ע״כ. ואי נימא דבכה״ג יצא נראה דאין צריך להביא לפניו כוס של יין. אלא יברך שהכל על השכר ויטעום. ואפשר דגם בית הלל [ברכות נא:] מודים בכה״ג עיין ס״ק ט״ו[244]. (תהלה לדוד – סק״כ)

תקלז) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. עיין להט״ז [סק״ט] שהאריך להוכיח דגם במידי דרבנן צריך לחזור ולברך שנית, ודוקא הכא בנשפך משום דיכול לתקן המעוות. והביא ראיה מדפסק הב״י לקמן [סוף סימן רע״ג] דאפילו אינו רוצה לאכול לא יצא ידי קידוש, וכתב שהב״י הביא ראיה מדאיתא בגמרא [פסחים קא.], רב הונא איעקר ליה שרגא ואזיל לגבי רבה בריה וקידש שנית וטעים מידי. יע״ש. ולא ידעתי מה ראיה, דהתם בשרוצה לאכול צריך לחזור ולקדש, משום דאכילה בעינן במקום קידוש, אבל אין הכי נמי כשאינו רוצה לאכול כלל יצא ידי קידוש. וראיית הב״י שם אינה מזה, אלא מדאביי [שם], דאמר כי הוינא בי מר אמר לן טעימו מידי וכו׳ ובקידושא דהכא לא נפקיתו, אלמא דאף כשאינם אוכלים לא יצאו ידי קידוש. עיין שם בפירוש רשב״ם [ד״ה דלמא]. ומההוא מעשה דרב הונא הוציא ממנו דין אחר, דאף כשקידש דעתו לאכול כאן, מכל מקום כשנמלך ואכל במקום אחר צריך לקדש. יע״ש. ותמיה לי על הרב משבצות זהב שלא נתעורר בזה.

וז״ל ארחות חיים [הלכות קידוש היום סימן כ״א]: כתב הר״ש, ואי אישתלי ולא טעים מקידוש ושתו ליה אחריני או אישתפוך, מייתי ליה כסא אחרינא ומברך עליו בפה״ג ושתי ליה, ולא צריך לאהדורי קידושא, דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא. והני מילי כגון דקידש ושתו ליה אחריני ועדיין יושב במקומו, סגי בהדי דמברכין על כוס אחר ודיו, אבל לא טעים ליה אחריני או שלא במקום סעודה קידש או קם מההוא דכסא, צריך למהדר ולקדושי. עכ״ד. הנה מבואר מדבריו דצריך להביא כוס אחר ומברך עליו בפה״ג, ואינו צריך לחזור ולקדש, וא״כ לפ״ז צ״ל דמ״ש מרן בב״י וז״ל: ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש, דמאי לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתיקנה, וכן כתב בארחות חיים בהדיא. יע״ש. היינו לומר דאין צריך לחזור ולקדש, אבל מ״מ צריך להביא כוס אחר ולברך עליו בפה״ג, וא״כ מה שכתב דמאי לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתיקנה, כוונתו כמו שפירש הרב אליה רבא [סקל״ג]. יע״ש. ודלא כמו שהבין המג״א [סקל״ב], דהא הב״י כתב וכן כתב ארחות חיים בהדיא, והרי ארחות חיים כתב דצריך לחזור ולברך בפה״ג, וא״כ צ״ל בכוונת מרן כמ״ש האליה רבה, ודבריו בב״י ובש״ע עולות בקנה אחד. אבל תמיה לי על דברי הארחות חיים שכתב בתחלת דבריו דבנשפך אין צריך לחזור ולקדש, ובתר כן כתב אי לא טעים ליה אחריני צריך לחזור ולקדש, דמאי שנא מנשפך, כיון דאינו מחוסר אלא טעימה יביא כוס אחר ויברך ויטעמו ממנו סגי, ואינו צריך לחזור ולקדש. ועיין בכל בו [סימן ל״א] ושם הדברים מתוקנים עיין שם. וי״ל בדוחק. (שלמי תודה)

תקלז) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. כתב הבאה״ט [סקכ״ג], לקח בידו כוס של מים וכו׳ צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן ולקדש שנית. אף שהיה מונח על השלחן פת. דרך החיים [סימן ע׳ סעיף י״ח]. ונ״ל אם נמצא שהוא שכר, אם הוא במקום שהוא חמר מדינה אין צריך לחזור ולקדש, וכן מצאתי באליה רבה [סקל״ד]. חיי אדם [כלל ו׳ סימן י״ז]. וע״ש בשם רדב״ז ח״ג סימן תל״ז [תתע״ט], דיותר נראה שתיכף אחר קידוש יבצע על הפת ויעלה כמו יין. עכ״ל. והוא הדין בהבדלה צריך לחזור ולהבדיל על יין, ולברך בפה״ג והמבדיל, אבל בורא מיני בשמים ובורא מאורי האש לא יברך. חיים שאל [ח״א] סימן ע״ד (אות מ״ג).

עוד כתב הבאה״ט, והמג״א [סקל״ב] כתב דאם דעתו לשתות יין יותר א״צ לברך שנית בורא פרי הגפן. עיין בסימן ר״ט דאפילו שתה מהמים, לא הוי הפסק. ועיין מה שכתבתי שם. ובהגהת רע״א [סקי״ב] כתב, כיון דלא הוי קידוש א״כ הנוסח הוי הפסק בין ברכת פה״ג לשתיה, נראה שהבין דהמג״א ס״ל דצריך לקדש שנית, וכן הבינו כל אחרונים ופסקו כן דצריך לחזור ולקדש, מ״מ פסקו דאין צריך לברך שנית בפה״ג ולא חשו להפסק. ועיין חיי אדם [כלל ו׳ סעיף י״ז] דדוקא אם לא היה היין מוכן לפניו על השלחן רק שהיה דעתו לשתות ממנו, בזה צריך לחזור ולקדש ולא יברך בפה״ג, אבל אם היין היה מוכן לפניו על השלחן והיה דעתו לשתות ממנו, אין צריך לקדש שנית. וכתב שם בשם אליה רבה [סקל״ד] דאפשר גם המג״א מודה בזה, וכ״פ בדרך החיים [סימן ע׳ סעיף י״ח], ובתניא [ש״ע הגר״ז סכ״ח]. וע״ש בקונטרס אחרון [סק״ח], דאף אם תמצא לומר דהמג״א חולק ע״ז, ספק ברכות להקל. אם נטל הכוס לקדש ושכח שהוא מקדש ובירך בפה״ג ושתה, פשיטא דצריך ליקח כוס אחר ולקדש עליו, ברכי יוסף [סק״ה][245]. ואם צריך לברך בפה״ג נראה לי דתלוי אם היה דעתו לשתות עוד. (באר יעקב – קרויזר – סקכ״ו–כ״ז)

תקלח) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. מי שקידש על היין ואח״כ נודע לו שהיה יין נסך מסתם יינם שלנו, יצא י״ח קידוש, דבעבירה דרבנן בשוגג דלא בעי כפרה (עיין בחושן משפט סימן רל״ד בנתיבות [ביאורים סק״ג]) לא שייך מצוה הבאה בעבירה. תשובות חסד לאברהם ([תאומים] מהדורא תניינא או״ח סימן ל״א). (ילקוט הגרשוני – סק״ט)

תקלט) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו׳. כתב הלבושי שרד [סקמ״ג] [על] מג״א (ס״ק ל״ב בד״ה שנית בפה״ג), אבל הט״ז ס״ק י״ט כתב כו׳. נ״ב: הט״ז לא כתב רק בהיה יין לפניו על השלחן ובלא (דהגם) [זה גם] הט״ז מודה. יעו״ש. (יגל יעקב)

---

244. נדפס לעיל אות שכ״ו. **245.** נדפס לקמן אות תקמ״ה.

אוצר ההלכה

תקמו) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. בדין קידש על היין ונתגלה שהיה מים. דעת הדרך החיים [סימן ע' סעיף י"ח], אם עמד יין על השלחן ודעתו לשתותו, אינו צריך לחזור ולקדש, רק שישתה עוד יין בלי ברכת בפה"ג. יעו"ש. והנה כפי המנהג לאותן שאין שותים יין עוד בשעת הסעודה, אם כן אף שעומד יין על השלחן צריך לחזור ולקדש לדעת המגן אברהם [סקל"ב] (דלא כט"ז [סקי"ט]), דרק אם היה גם דעתו לשתות, בזה הכריע הדרך החיים שאינו צריך לחזור ולקדש. אולם לפענ"ד לפי המנהג שאחר ששותה הבעה"ב מהקידוש שופך מעט יין בחזרה להכלי שעומד בו היין, [והטעם משמע משום דמבואר במגן אברהם סימן ער"א (סקכ"ה) דטוב שישייר מאותו כוס של קידוש גם לקידוש היום ולהבדלה, ולכן שפיר שופכין בחזרה מעט יין כוס של קידוש כדי שיהיה מן אותו יין גם לקידוש היום ולהבדלה]. אולם במה שישפוך מהכוס להכלי יעשה פגום לכל היין שבכלי, לכן שופכין מקודם מן הכלי יין מעט להיין הנשאר בהכוס כדי שלא יהיה אותו יין שבכוס פגום, ואחר כך שופכין מהכוס להכלי. אם כן לפי זה תמיד דעת הבני בית לשתות מן היין שעומד בהכלי (דהמנהג הוא ששופכין בחזרה טרם שנותן מהקידוש לבני הבית), אם כן שוב יש לומר דאם קידש על מים בטעות, יש תקנה שישתו הבני בית כמלא לוגמיו מן הכוס השני, כיון דדעת הבני בית היה לשתות מן היין שעומד על השלחן, ו[ב]שתיית הבני בית יוצאים כמבואר בסעיף י"ד. שו"ר בשלחן ערוך הרב [סכ"ח] שגם הוא סובר כמו שכתב הדרך החיים. וכתב באפשר גם המגן אברהם יודה לזה. ובדרך החיים כתב, דוקא שיהיה על השלחן עוד כוסות, וגם בש"ע הרב כתב דוקא שהיה לפניו רביעית יין ובכלי דוקא. יעו"ש. אם כן אולי לא מהני מה שעומד בהכלי שנקרא פלעשעל, דצריך להיות דוקא בכוס. וצע"ע. (פתחא זוטא – סימן ט"ו)

תקמא) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו'. 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 בפסקים וכתבים סימן קט"ו). וכן אם נמצא חומץ, כתב בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סימן תל"ז), שנראה שצריך לחזור ולקדש על יין, ואע"פ שהקידוש "על היין" הוא מדרבנן, כל מצוה דרבנן, שלא עשה אותה כאשר תקנו חז"ל, חוזר ועושה אותה כתיקונה, ואין בזה משום ברכה לבטלה.

לכאורה יש לדון לפי מ"ש מרן בש"ע יו"ד (סימן קכ"ג ס"ו) בזה"ל: חומץ שמבעבע כששופכים אותו לארץ אינו נאסר במגע עכו"ם. ע"כ. ובטור שם כתב, שרבינו תם היה אוסר החומץ במגע עכו"ם, מפני שיש יין שנראה כחומץ ודינו כיין גמור, כמו יין שלא נתבשל בענביו כל צרכו, וכן נוהגים לאוסרו. ע"ש. וכן הוא בתוספות עבודה זרה (דף כט:) ד"ה אי משום. וז"ל הרא"ש (פ"ב דעבודה זרה סימן י"ג): ורבינו תם כעס על ר' משולם שהתיר מגע עכו"ם בחומץ, לפי שאין אנו בקיאים בטיב חומץ, כי יש חומץ שאלו קוראים אותו חומץ, ואלו שותים אותו ומקדשים עליו. וכן כתב בחדושי הרשב"א שם בשם רבינו תם, שאין אנו בקיאים בטיב חומץ, כי יש חומץ שאלו קוראים לו חומץ, ואלו שותים אותו ומקדשים עליו. ע"ש. וכן כתב עוד בספר תורת הבית (בית ה' שער ג' דף ק"מ ע"א). וכיוצא בזה כתב המרדכי (עבודה זרה סימן תתי"ז). וכ"כ המאירי (שם כט:) בשם אחרוני הרבנים (רבינו תם), 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. ובחדושי רבינו יונה (עבודה זרה כט: עמוד מ"ו) כתב ג"כ שחכמי צרפת שהם עמודי עולם החמירו בחומץ שלנו, ואנן נמי ניחוש לה. ע"ש. וראה בש"ך שם (ס"ק י"ג) שכתב, חומץ שמבעבע וכו', אבל כל שאינו מבעבע אין אנו בקיאים אם הוא חומץ או לאו. ע"ש. ולפי זה המקדש על יין וכששתו ממנו נוכחו שהוא חומץ, י"ל שאין צריך לחזור ולקדש על יין אחר, שמכיון שאין אנו בקיאים, כל שאינו מבעבע אמרינן שמא יין הוא וכבר יצא ידי חובה, וספק ברכות להקל. ומה שכתב הרדב"ז ח"ג (סימן תל"ז) שאם קידש על היין בליל שבת ונמצא חומץ צריך לחזור ולקדש, שדרך כלל כל המצוות 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 חקיק אות ק"ט). וע"ע בשו"ת שערי עזרה (חאו"ח סימן י"ב) ד"ה ומכלל. ע"ש. היינו שנמצא חומץ המבעבע. הלא"ה ספק יין הוא, וסב"ל.

שוי"ר בשו"ת שער שלמה (סימן כ"ג) שנשאל בזה בדין הבדלה, והביא דברי המג"א (סימן ר"ד סק"ו) שכתב ע"ד הש"ע (סימן ר"ד ס"ב) דהא דאמרינן שעל החומץ לבדו אינו מברך כלום, היינו דוקא בחומץ חזק שמבעבע כששופכים אותו על הארץ, אבל חומץ שאינו חזק כל כך ודאי אית ליה הנאה מניה ובעי ברוכי וכו'. והכא בהבדלה הוי ספק ספיקא, דשמא הבדלה מדרבנן, ואת"ל מן התורה שמא הוא יין. ע"ש. ותימה דמשמע שבקידוש דלכ"ע הוי מה"ת לא מהני, והרי הקידוש "על היין" אינו אלא מדרבנן לדעת רוב הפוסקים, וכמו שכתבנו לעיל. ואם כן לדבריו הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. ועיין למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א' (סימן ע"ד אות מ"ג) 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 לדידן דנקטינן כדברי הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"א] ומרן שחיוב ההבדלה מן התורה כמו הקידוש. ומ"מ נראה שאפילו בקידוש יו"ט, שכתב הרב המגיד [שם הי"ח] דהוי מדרבנן, וכן בהבדלה דמוצאי יו"ט, דינא הכי. ע"כ. וכ"כ מהר"א ישראל בספר כסא אליהו (סימן רצ"ו סק"ג). ע"ש. ולכאורה יש לומר דמיירי שנמצא חומץ גמור שמבעבע, הלא"ה כיון שהקידוש או הבדלה "על כוס היין" הוי רק מדרבנן, אינו חוזר. וכן כתב באמת הרב חסד לאלפים (סימן

אוצר ההלכה

רע"א אות י"ג) שאם אינו מבעבע יצא ידי חובת קידוש. אולם ראיתי בכף החיים (סימן רצ"ו ס"ק כ"א) שהעתיק דברי מרן החיד"א הנ"ל, וכתב ע"ז, אמנם לפי מ"ש הטור [ריש סימן רצ"ו] 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 אין צריך כוס, אם יחזור לברך על כוס חיישינן לברכה לבטלה. ע"כ. וליתא, שבודאי אם הוא חומץ ממש שמבעבע, וכמו שכתבנו לעיל, בודאי שצריך לחזור ולברך, וכמ"ש הרדב"ז הנ"ל שכל המצוות הסדורות מדרבנן אם לא עשאן כתיקון חז"ל, חוזר, ולא הוי ברכה לבטלה. ולכן כל דברי מרן החיד"א ודעימיה נכונים הם בטעמם. וכן ראיתי הלום בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (סימן ה', דף ט' רע"ב) שכתב, שאף הרדב"ז והאחרונים שאמרו שצריך לחזור ולקדש ולהבדיל על יין, לא אמרו כן אלא בקידש או הבדיל על חומץ גמור, שאם נשפך על הארץ מבעבע, אבל בחומץ שאינו חזק כל כך אפשר דיצא בדיעבד, כדמוכח ביו"ד (סימן קכ"ג), בדין מגע עכו"ם ביין. וכן מבואר בתוספות עבודה זרה (כט:), ובמרדכי שם בשם רבינו תם, ומה שסתם להטור (סימן רע"ב), שאפילו ריחיה חמרא וטעמיה חלא, חלא, ולא הזכיר החילוק של ר"ת הנזכר, י"ל דהיינו טעמא משום דלכתחלה בודאי דאזלינן לחומרא, דמאחר דלא בקיאינן מהו חומץ ממש, אסור לקדש עליו אפילו בריחיה חמרא וטעמיה חלא, וכדקי"ל באו"ח (סימן ר"ד 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, אי אפשר לומר לו לחזור לקדש או להבדיל, דספק ברכות להקל. שהרי אפשר שדינו כדין יין, ואיך נאמר לו לברך ברכת קידוש או הבדלה פעם שנית, ולהכנס בחשש ברכה שאינה צריכה. ע"כ. וכיו"ב כתב הגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חאו"ח סימן י"ד) ד"ה ועוד, שכל שיש ספק אם יצא י"ח קידוש בדיעבד, אינו חוזר ומקדש. ע"ש. וזהו כדברי הרב חסד לאלפים הנ"ל.

איברא שראיתי להגאון רבי יוסף ידיד בספר ברכת יוסף ח"א (דף רצ"ג), שכתב 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. ולפע"ד אכתי לא איפרק מחולשא, שהרי אף יין שריחו רע שאינו אלא משום הקריבהו נא לפחתך, יש לומר שאינו פסול לקידוש אלא לכתחלה אבל אם קידש עליו בדיעבד יצא. וכמ"ש להדיא המשנה ברורה בביאור הלכה (ר"ס ער"ב). וכן פסק בכף החיים (סימן ער"ב סק"ה). וכיוצא בזה כתב הגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חאו"ח סימן י"ד) בד"ה ושו"ר, ובסוף הסימן ד"ה ולמאי, דיין מגולה, בזה"ז דליכא משום סכנה אלא משום הקריבהו נא לפחתך, כל שעבר וקידש עליו קיים מצות קידוש. ע"ש. וכן כתב הגאון רבי אברהם פינטו בשו"ת עזרת מצר (חאו"ח סימן י"ב), ובספר משפט כתוב (סימן ער"ב). וכן בשו"ת דברי חיים טוביה (סימן ח'), העלה גם הוא להקל בזה בדיעבד. ע"ש. ועיין בשו"ת שער אפרים (סוף סימן י"ח) שצידד 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. ועיין בשו"ת יהודה יעלה קובו (סימן כ"א אות י"א), ובשו"ת לב חיים ח"ג (סימן ע"ו). ע"ש. ודו"ק.

(חזון עובדיה שבת ח"ב – הלכות קידוש הי"ט הערה כ')

תקמב) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו' יביא כוס אחר וכו'.

ואם היה יין בביתו ודעתו היתה לשתות עוד יין, יקח יין ויטעום ואין צריך לקדש ולא לברך בפה"ג. ואם היה לפני המסובין כוסות, ישתו המסובין מהכוסות והמקדש יצא בטעימת המסובין, אבל לא ישתה המקדש מכוסות המסובין, שלא היה דעתו לשתות מכוסות שלהם. ואם הסיח דעתו קודם שטעם מכוס אחר, צריך לחזור ולקדש. דרך החיים [סימן ע' סעיף י"ז]. או שיצא מחדר זה לחדר אחר, אע"פ שחזר למקומו צריך לחזור ולקדש. תניא [ש"ע הגר"ז סכ"ו].

(באר יעקב – קרויזר – סקכ"ה)

תקמג) שם והוא הדין אם נשפך הכוס וכו' יביא כוס אחר וכו'.

אם קידש על הכוס, וקודם שיטעם נשפך היין, יביא מיד כוס אחר של יין ויברך עליו בורא פרי הגפן בלבד, וישתה. ואין צריך לחזור ולקדש. ואם היה בדעתו בעת שבירך 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 שיטעם הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בפה"ג וישתה, ואין צריך לחזור ולקדש. (מרן בש"ע סימן רע"א סעיף ט"ו. וע"ע באחרונים שם).

והנה מרן בש"ע (סימן ר"ו ס"ו) פסק, מי שנטל בידו פרי לאוכלו, ואחר שבירך עליו, נפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך, אע"פ 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 (הלכות ברכות פ"ד אות ז') בשם רבינו תם, 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 דוד אבודרהם (דף פ"ו ע"א) בשם הראב"ד, נ"ל דהאי בעיא דאיתא בירושלמי [ברכות פ"ו ה"א] אזלינן בה לקולא, דכולא נבגא דברכתא היא. וכל דמנח קמיה חיילא ברכתא עילויה. 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 צ"ב) כתב ג"כ שכל שהיה בדעתו לשתות אח"כ יין, א"צ לחזור ולברך בפה"ג. (וכן הוא בב"י סימן ר"ו בשם תשובה אשכנזית).

אוצר ההלכה

אלא שבספר שבולי הלקט (סימן קס״ו) כתב בשם רב נסים גאון, שצריך לחזור ולברך, משום דהא בעיא דהירושלמי לא איפשיטא, והוי כדין תיקו דאיסורא ולחומרא. [אבל בשו״ת הרי״ף (סימן רצ״א) כתב, דבכל בעיא דלא איפשיטא בדרבנן אזלינן לקולא. וכ״כ בספר האשכול ח״ב (עמוד קנ״ד) בשם רב האי גאון. וכ״כ הריטב״א בחידושיו (עירובין מג:), שרבינו הגדול הרמב״ן פסק בבעיא דלא איפשיטא דברבנן אזלינן לקולא. ושכן כתב הרז״ה בעל המאור ונכדו הרא״ה. וכן פסק הרשב״א בתשובה ח״ד (סימן מ״ח) בשם רבותיו. וכ״כ הרמב״ם בתשובה (סימן ס״ז והלאה), והריב״ש (סימן י״ח). וע״ע בבית יוסף (סימן ת״ד). ואכמ״ל]. ולכאורה הרמ״א בהגה בא לפרש דברי מרן, שאף הוא ס״ל שאם היה בדעתו עליו א״צ לחזור ולברך. אבל הרב מטה יהודה עייאש (סימן ר״ו סק״ג) כתב, שהרמ״א חולק על מרן בזה, ודעת מרן שאפילו היה דעתו על כל הפירות שלפניו, צריך לחזור ולברך. וע״ע להרב מטה יהודה (סוף סימן רע״א)[246], ובספר כבוד יו״ט דאנון (דף י׳ ע״ד), ובשו״ת לב חיים ח״ג (סימן ס״ב). ומכל מקום הא קי״ל ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, כמ״ש מרן החיד״א בברכי יוסף או״ח (סימן ז׳ סק״ג). והמהר״י עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה סימן כ״א), ובשו״ת לב חיים פלאג׳י ח״א (סימן ק׳), ובשו״ת ויאמר יצחק (חאו״ח סימן א׳), ובספר בן איש חי (פרשת בראשית אות י׳), ובשו״ת מכתב לחזקיהו (ס״ס ג׳). וכן פסק בדין זה בבן איש חי (פרשת בלק סעיף ה׳), ובכף החיים (סימן ר״ו ס״ק מ״ב). וכן פסק 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. וכן פסק בש״ע הגר״ז (סימן רע״א ס״ק כ״ח), והחסד לאלפים (שם ס״ק י״ג). וכן העלה בשו״ת סמא דחיי (סימן ז׳). וכ״כ הרב חסד לאברהם אלקלעי (חאו״ח סימן ה׳, דף ט׳ סע״א). וכ״כ הרה״ג רבי יוסף פלאג׳י בתשובה שהובאה בספר כבוד יעקב (סימן י״ז דף ע״א ע״א). ע״ש. וע״ע בשו״ת יהודה יעלה קובו (חאו״ח סימן כ״א דף ט״ו ע״ד). וכן פסק המשנה ברורה (ס״ק ע״ח). ואע״פ שהגאון ערך השלחן (סימן רע״א סק״ז)[247] 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 (הלכות קידוש [סימן ע׳] אות י״ח). מכל מקום ספק ברכות להקל. ובפרט לפי מ״ש הרדב״ז (סוף סימן תל״ז [ח״ג סימן תתע״ט]) 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, הוא הדין דעל הפת הוה סגי. ע״כ. והובא בחיי אדם (כלל ו׳ סוף סימן י״ז). לפ״ז מוכח כדברי הט״ז דמהני מה שיש יין על השלחן. ודו״ק. (חזון עובדיה שבת ח״ב – הלכות קידוש הי״ח והערה י״ט)

תקמד) שם אם נשפך הכוס וכו׳. עיין בט״ז (סקי״ט). והנה הרב תפס בפשיטות דהך דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מדברי סופרים, והך מילתא דכתב הרשב״ם [פסחים קא. ד״ה אף ידי] דיליף מקרא דכתיב ״וקראת לשבת עונג״ [ישעיה נ״ח, י״ג] הוא אסמכתא בעלמא. לא ידעתי איך נעלם מהגאון ז״ל דהרא״ש [שם פ״י סוף סימן ה׳] ורבינו יונה [הובא ברא״ש שם] נחלקו בדבר, ועיין מ״ש לעיל, ולקמן יבואר [סימן רע״ג סק״א]. ואמנם לומר שהוא דבר תורה רחוק קצת, וגם כמה סוגיות בש״ס מורה שאינו רק מדרבנן. והנראה שהוא באמת דברי קבלה, ונלמד מקרא ״וקראת לשבת עונג״, דהיינו שהעונג יהיה במקום קריאה. ובזה אמרתי בחידושי, הא דכתב הלבוש [סימן רצ״א ס״א] דשלש סעודות המה דבר תורה דהני קראי דילפינן מנייהו [שבת קיז:] הני תלתא היום הוא דרשה גמורה, לכאורה מוכרח, דאי לאו הכי קשה למה הוצרכו להסמיך שלש סעודות אהך דכתיב תלתא היום בפסוק זה, הא בלאו הכי צריך לאכול פת דאין קידוש אלא במקום סעודה, ולדעת הרבה פוסקים לא מיקרי קידוש במקום סעודה אלא כשאוכל, והך דשלש סעודות יוצא בשאר דברים, ומהאי טעמא יוצא ידי סעודה שלישית במיני תרגימי, עיין לקמן סימן (ת)רצ״א [ס״ה] ובמג״א שם. אלא ודאי דהני תלתא היום הוא דרשה גמורה מן התורה. ואמנם לפ״ז קשה הא דקאמר הש״ס במסכת שבת [קיח.] אהך דמי שיש לו מזון י״ד סעודות לא יטול מן הצדקה, ואקשינן עלה דהא צריך לאכול שלש סעודות ביום השבת, ומשני כדרבי עקיבא דאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. וקשה, מה ענין זה להך דעשה שבתך חול, דשם לענין מילתא דרבנן כגון אכילת בשר ביום השבת או לקדש על היין שהוא דרבנן, וחז״ל אמרו שבמקום שיצטרך לבריות לא החמירו עליו בכל אלה, אבל במילתא דאורייתא איך ימצאו חז״ל להקל על דברי תורה במקום בזיון מה שצריך לבריות.

וכאשר התבוננתי בזה ראיתי דדברי הש״ס שם אמורים לרבי חידקא דס״ל ארבע סעודות צריך אדם לאכול בשבת, דהרי על הך דצריך לאכול שלש סעודות בשבת בלאו הכי שפיר תני הש״ס, דאמרינן ליה מה דבעית למיכל במוצאי שבת אכול בשבת, רק לרבי חידקא דסבירא ליה ארבע סעודות חייב אדם א״כ לא משכחת לה, כמו דקאמר הש״ס, וכל היום דערב שבת יתענה, ועל זה קאמר עשה שבתך חול, ולרבי חידקא כיון דסבירא ליה דהני תלתא היום לבר מסעודת הלילה, שפיר נוכל לומר שהוא רק מדרבנן ונסמך על הך קרא, ואי דלמה לי תלתא היום הא בלאו הכי אין קידוש אלא במקום סעודה מדברי קבלה, ולמה הוצרכו חז״ל לומר מקרא דהיום, דהרי הני תלתא היום לבד מסעודת הלילה, וכיון שהוא רק מדרבנן הקילו חז״ל שלא יצטרך לבריות. ועיין במג״א סימן רמ״ב [סק״ב] מה שדקדק בדברי פירוש המשנה לרבינו ז״ל [פאה פ״ח מ״ז], דנקט דאוכל

הערות וציונים

246. נדפס לעיל אות תק״ט. **247.** נדפס לעיל אות תקכ״א.

אוצר ההלכה

סעודה של מוצאי שבת בשבת, והוא נגד מסקנת הש"ס. ובזה אתי שפיר, דלדידן דשלש סעודות אוכל בשבת והני תלתא היום בהדי סעודה של לילה ע"כ שהוא דבר תורה, ושייך אף במקום שיצטרך לבריות, והדברים ברורים כשמש. (ישועות יעקב – סק"ז)

תקמה) שם אם נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו וכו'. מעשה באחד שנטל כוס לקדש ואמר סברי מרנן בורא פרי הגפן ושתאו, ששכח שהיה מקדש, וסבר שלקחו לשתות בעלמא. ונראה פשוט שביא כוס אחר ויברך בורא פרי הגפן ויקדש. ועיין מה שכתב מרן הב"י לעיל סימן ר"ו על דברי הגהות מימוניות [הלכות ברכות פ"ד אות ז'] והראב"ד [הובא באבודרהם הלכות בציעת הפת עמוד שט"ז]. ועיין בתשובות מהר"ם (דפוס פראג סימן ש"ג). ועיין בדין זה באחרונים. ודוק. (ברכי יוסף – סק"ה)

תקמו) שם אם נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו וכו'. כתב הרב ברכי יוסף (בסק"ה)[248] מעשה באחד שנטל כוס לקדש, ואמר סברי מרנן בורא פרי הגפן ושתאו, ששכח שהיה מקדש וסבר שלקחו לשתות בעלמא, דינא הוא שיביא כוס אחר ויברך בורא פרי הגפן ויקדש כו'. ע"ש. ועיין במאמר מרדכי (בסקכ"א) דהורה דאין צריך שנית לברך בפה"ג, והביא סעד לדבריו. ע"ש. (דברי מנחם – הגה"ט סקט"ו)

תקמז) שם יביא כוס אחר וכו'. כתב במג"א (סקל"ב), כתב בפסקי מהרא"י [תרומת הדשן ח"ב סימן קט"ו] וכו'. עיין לעיל סימן ר"ט מה שכתבתי, ונשמט שם: אבל זמן נר הבדלה אם חל במוצאי שבת, זה בודאי אין צריך לברך עוד הפעם וכבר יצא, דע"ז אין העיכוב כוס בזה כ"כ, לכך אין לברך זה שנית כנ"ל. ודו"ק. (בגדי ישע)

תקמח) שם יביא כוס אחר וכו'. כתב בנר ישראל ([מג"א] סקל"ב), וגם על הרב ב"י יש לתמוה כו'. מיישב באליה רבה שם [סקל"ג]. (מאורי אור חלק באר שבע – דף קי"ח ע"ב)

תקמט) שם יביא כוס אחר וכו'. כתב ב"י, ונראה לי שאם נשפך הכוס כו'. עמ"ש הרב מג"א ז"ל (סקל"ב), עמ"ש על דבריו הרב ידיו של משה (בדף ע"א ע"ב)[249], ומ"ש הרב אליה רבה [סקל"ג] והרב תוספת שבת [סקמ"ב]. עיין במחצית השקל (סקל"ב), יד המלך ז"ל בסימן זה (ס"ב)[250], מאמר מרדכי (סקי"ט), מטה יהודה (סק"ב)[251] על דברי הלבוש. (דברי מנחם – הגב"י סק"ז)

תקנ) שם יביא כוס אחר וכו'. כתב מג"א (סקל"ב), וגם על הרב ב"י וכו'. נ"ב: ולי נראה דעל הרב ב"י לק"מ, דשאני התם דאי אפשר שיאמר זמן על הכוס ולא לישתי, משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר כמ"ש רש"י שם [עירובין מ: ד"ה ליתביה], אבל בנשפך כבר נע ולד[252], שאף אם תמצא לומר שיחזור לקדש על כוס אחר, מה יועיל לכוס הראשון שנשפך, ובמה יתרצה הגנאי שלו שלא נהנה אדם ממנו לאלתר, אלא על כרחך אין משם ראיה, דאל"כ הרי אתה דן אונס כרצון. ומ"ש הרב ב"י אח"כ בשם הארחות חיים (הלכות קידוש היום אות כ"א) דאי לא טעמיה ליה אחריני צריך למהדר וקדושי, אין מזה סתירה לדברי הרב ב"י, יען שכיון שלא נשפך ולא טעמו ממנו ודאי דאיכא גנאי לכוס על שלא נהנה אדם ממנו, אבל בנשפך מאי תקנתיה וכאמור, דאל"כ תיקשי על הארחות חיים מיניה וביה. (מגן בעדי)

תקנא) שם יביא כוס אחר וכו'. עיין מג"א (סקל"ב), השיג על הלבוש [סי"ז] שכתב דטעימה לא מיעכבא, דהא מוכח בפרק בכל מערבין [עירובין מ:] גבי זמן דיום כיפורים דטעימה מעכבא, דאל"כ יברך על הכוס ולא יטעום. וזה ודאי אינו הוכחה כלל, דכיון דבתחילה הוא אסור א"כ לא חשיב כוס כלל, ויש לחוש גם לאיסור ברכה לבטלה, אבל כשנשפך כיון שהיה הקידוש כדין ודאי נראה דהטעימה אינה מעכבת כלל. ויש הוכחה גדולה, דהא הפסיק בין הברכה לשתיה מעכב הברכה ואינו מעכב הקידוש, ומאי נפקא מינה, ועל כרחך דהשתיה אינו עיכוב על הקידוש. ומה שהקשה מהא דכתב הארחות חיים [הלכות קידוש היום סימן כ"א] דאי לא טעמי ליה כלל מעכב, התם ברצונו, (דמיגלי) [דאיגלאי] מילתא דלא בירך על הכוס, אבל בנשפך באונס נראה נכון כהלבוש דאינו מעכב.

שם, ואם היה דעתו לשתות יין יותר אין צריך לברך בפה"ג. ומשמע דצריך לקדש, וא"כ הוה הקידוש הראשון שלא כדין. והקשה הגרע"א [סקי"ב] דא"כ להוי הפסק בין הברכה לשתיה. ולענ"ד כיון דאומר מה שהוא צריך אלא שאינו כתיקונו, לא חשיב כלל הפסק, וכן משמע בהדיא סוף פ"ה דברכות [לג:] גבי שמע שמע הרי זה מגונה. ע"ש ודוק. (חבל יוסף – גנזי חיים)

תקנב) שם יביא כוס אחר וכו'. עיין מג"א (סקל"ב) דהלבוש [סי"ז] הקשה דשתיה לא מעכבא, וכתב דבאמת אינו רק לרווחא דמילתא. והמג"א תמה עליו, דהא בעירובין (דף מ' ע"ב) אמרינן דביוה"כ אין מברכין על הכוס משום דאי אפשר ליתנו לתינוק, ולמה לא לימא זמן על הכוס ולא ישתה. ועוד הביא ראיות כאלו דמוכח דצריך דוקא שיטעום. גם תמה על הב"י דכתב דהא דאמרינן אם לא טעם לא יצא, היינו דלא יצא מצוה כתיקונה. ע"ש שהאריך.

והנה ודאי אין תלמיד כמוני מכניס ראשו בין הרים גדולים, אכן, רק אציין אשר בעניי לא אבין כלל, דאם באמת גם הטעימה הוא ממצות הקידוש, א"כ מאי מהני כלל מה שנותנין לתינוק, וכי התינוק מוציא אותו ממצות הטעימה. ועוד, מה מהני בנשפך הכוס מה שישתה יין של כוס אחר. אך [253][צ"ל] ודאי

הערות וציונים

248. נדפס באות הקודמת. **249.** נדפס לעיל אות תס"ב. **250.** נדפס לעיל אות תס"ד. **251.** נדפס לעיל אות תק"ט. **252.** כלומר, מאוחר מדי. ע"פ שבת דף ס"ג ע"ב. **253.** תוספת זו במקור.

אוצר ההלכה

דמה שתיקנו הקידוש על הכוס, והשייכות שיש לברכת הקידוש והבדלה להכוס (אף בודאי כי זה הוא) [254][אינו אלא] מההידור של המצוה, כמו שאמרו בכתובות [ח. רש"י ד"ה שמח] גבי שבע ברכות שמסדרן על הכוס, וכן בהבדלה אמרו שמסדר כל הברכות על הכוס, וכבר כתבו הקדמונים דלמדו זה מהא דאין אומרים שירה אלא על היין, דכתיב "המשמח אלקים ואנשים" [שופטים, ט', י"ג], עד שחז"ל תיקנו קידוש על כוס, פשוט דלתקן על הכוס ושלא לשתות ממנו אין לזה ענין כלל, דאם אינו לשתיה לא מיקרי כוס, ואיך שייך על הכוס שיברך ולא ישתה, וגם לא מצינו כוס בלא ברכת בפה"ג, וכיון שמברך על היין ודאי באם לא יטעום הוי ברכה לבטלה, ובזה מהני אף מה שיטעום לינוקא ולא יהיה ברכה לבטלה.

ואי"כ בנידון דידן דנשפך אח"כ, הא בשעת קידוש היה על הכוס, ומאי נפקא מינה בין נשפך או כשתינוק שותהו אח"כ, ואי דאיגלאי מילתא למפרע שלא היה הקידוש על הכוס, א"כ אף דישתה אח"כ מכוס אחר מה יועיל, א"כ נראה לכאורה כהלבוש, ושפיר הביא ראיה מעירובין, דכמו דמהני הטעימה לתינוק הכא נמי על כרחך דאין טעימה מעכבת, אבל לכתחילה לברך על הכוס ולא יטעום, זה אין ראוי, דא"כ אינו מקדש כלל על הכוס. ודו"ק. (גנזי חיים – סקי"ד)

תקנג) שם יביא כוס אחר וכו'. כתב במג"א (סקל"ב), ובאמת כוונת התוספות [פסחים קו. ד"ה הוה] וכו', דדי אם טעם אחד מהם. עיין בתשובות אמרי שפר (סימן נ"ט בד"ה ועיין) מה שכתב ליישב דברי הלבוש [סי"ז]. עשה"ב. (מגיני חיים)

תקנד) שם יביא כוס אחר וכו'. שם במג"א (סקל"ב), ואם היה דעתו לשתות יין יותר אין צריך לברך שנית בפה"ג. דכן פסק בסימן ר"ט הרמ"א [ס"ג], דאם ברך בפה"ג על כוס מים שהיה סבור שהוא יין אין צריך לברך בפה"ג על כוס של יין. וכתב המג"א כיון דבלאו הכי היה דעתו לשתות עוד יין אחר, וא"כ יוצא לנו באם לא היה לו יין אחר חוץ מכוס אחד של קידוש, צריך לברך גם בפה"ג שנית. (אהל ברוך)

תקנה) שם ואינו צריך לחזור ולקדש. כתב המג"א [סקל"ב], קידש בשחרית על שכר ונשפך הכוס, אין צריך להביא אחר, דהא יש אומרים דדי בפת. ע"כ. ועל כרחך צריך לומר דמיירי כשאינו רוצה לשתות שאר משקין בתוך הסעודה, דברוצה לשתות תוך הסעודה, הא צריך לשתות קודם הסעודה כדי להסתלק מספק שאר משקין בתוך הסעודה, כמו שנתבאר בסימן קע"ד ס"ז. ולכן אם היה דעתו בשעה שבירך לשתות בתוך הסעודה, צריך שיביאו לו כוס אחר וישתה בלי הפסק בין ברכת שהכל שבירך, עיין מג"א סימן ר"ט (סק"ה), ואז אין צריך לברך, עיין מה שכתבתי סימן ר"ט סק"ב. ואף על מה שיביאו לו קודם הסעודה אין צריך לברך עליו, כמו שכתב הרב ז"ל [ש"ע הגר"ז] בסימן קע"ד סק"ג במוסגר, ע"ש במראה מקומות אות י"ח, ועיין מחצית השקל כאן. אבל אם בשעה שבירך לא היה דעתו לשתות בתוך הסעודה, ועכשיו רוצה לשתות בתוך הסעודה, צריך שיביאו לו כוס אחר ולברך עליו כדי שיפטור מה שישתה בתוך הסעודה. ואין לומר דכדי להסתלק מספק שאר משקין, יכול לשתות מים ולברך עליהם שהכל, זה אינו, כיון דעיקר הטעם של המג"א דהא יש אומרים דדי בפת, וא"כ אסור לטעום קודם שיאכל הפת כמו שאסור לטעום קודם קידוש. ולפ"ז גם מכוס שיביאו לו לשתות כדי לפטור מה שישתה בתוך הסעודה, צריך לשתות כמלא לוגמיו, ואף דאם שתה רביעית צריך לברך אחריו ברכה אחרונה, ולכן יין שרף לא ישתה אלא פחות מרביעית כמו שנתבאר בסימן קע"ד (סק"י) [סקי"א], עיין מה שכתבתי בהשמטות, מכל מקום לשתות מלא לוגמיו נראה דשרי, ולא חיישינן להך ספיקא דשמא מלא לוגמיו צריך ברכה אחרונה דסימן ק"צ ס"ג, וכל שכן הכא די"ל שיתכוין לקידוש, וקידוש אינו צריך ברכה אחרונה אף שישתה רביעית, כמו שנתבאר בסימן ער"ב ס"ו. ודו"ק. ועיין תוספת שבת [סקמ"ב], והנלע"ד כתבתי. (תהלה לדוד – סקכ"א)

תקנו) שם ואינו צריך לחזור ולקדש. כתב הבאה"ט (סקכ"ג), קידש בשחרית על השכר ונשפך הכוס אין צריך להביא אחר. דוקא שחרית ועל השכר, אבל יין בשחרית ויש לו עוד יין, יביאו כוס אחר. אשל אברהם [סקל"ב]. דרך החיים [סימן ע' ס"כ] וכ"כ בתניא [ש"ע הגר"ז סכ"ז] וז"ל: כיון שנפשו של אדם קצה בשכר בשחרית יש להקל. עכ"ל. וכל שכן בלילה אף שמקדשין על הפת יביאו לו כוס יין אחר ויטעום ממנו. אליה רבה [סקל"ד], פרי מגדים [שם], דרך החיים [שם]. ובהגהת רע"א [סקי"ג] הקשה מה תועלת מה שקידש על השכר, כיון דלא שתה ממנו לא יצא, וביותר בקידוש של יום דאין לו רק ברכה, וכיון דהוי ברכה לבטלה א"כ ודאי לא יצא במה שקידש על השכר, א"כ למה נסמוך על יש אומרים דדי בקידוש על הפת. ולמש"ל דבלאו הכי קידוש על השכר אין לו מעלה כ"כ, משום הכי י"ל אם כבר קידש על שכר אף דלא יצא מכל מקום כיון דיצא בשל פת רק משום היכר, א"כ שפיר הוי היכר אף דלא יצא. כן נ"ל, ועיין במחצית השקל דבתוספת שבת [סקמ"ב] כתב דאינו רשאי להביא כוס אחר דהוי ספק ברכה, דהא איכא פלוגתא [סימן קע"ד ס"ז] אם שאר משקין בתוך הסעודה צריך ברכה, ולכן כתב הב"י דלהסתלק מן הספק ישתה פחות מכשיעור קודם הסעודה, ויכוין לפטור אותן שבתוך הסעודה, א"כ כאן לאותו דיעה שצריך לברך על משקין שבתוך הסעודה, א"כ הברכה שבירך על הכוס חל על אותן משקין וממילא נפטר אותו כוס שהביא עכשיו קודם

הערות וציונים

254. תיקון זה במקור.

באר הגולה

י. תוספות [פסחים דף ק״ו ע״א ד״ה הוה; ברכות דף מ״ז ע״א ד״ה אין] והרא״ש שם בפסחים [פ״י סימן ט״ז] ובפרק ז׳ דברכות [סימן ט״ז] ובשם הירושלמי [ברכות פ״ו הלכה א׳; רבנו יונה ברכות דף ל״ד ע״ב ד״ה אין המסובין]: כ. שם [תוספות ברכות ופסחים; רא״ש ברכות]: (*) (קודם שישתה המברך, ואז לא ישתה קודם שישתה המברך, ב״י בשם הרא״ש [שם] ותוספות [שם] בפרק ז׳ דברכות [ותוספות פסחים שם]):

טז לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש אם הם זקוקים לכוסו ושופך ממנו לכוסות שבידם ריקנים או פגומים, אבל אם היו להם כוסות יין שאינם פגומים רשאים לשתות קודם שישתה המקדש:

יז כאין צריך לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אלא אם כן היו פגומים, שאז צריך לשפוך לכל כוס (*)וכוס כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום:

אוצר ההלכה

הסעודה, אבל להפוסקים שאין צריך לברך על משקין שבתוך הסעודה, א״כ לא חל הברכה עליהם, א״כ כוס זה שרוצה לשתות קודם הסעודה צריך לברך עליו, א״כ הוי ספק ברכה. וכתב על זה במחצית השקל שאינו מבין דבריו, דאפילו לאותה דיעה שאין צריך לברך על משקין שבתוך הסעודה, מכל מקום הוא כדי לצאת מן הספק היה דעתו לפטור, א״כ ממילא נפטר כוס זה. ע״כ. ולי נראה דס״ל לתוספת שבת דכיון דכאן לא ישב לשתות כדי לפטור רק דממילא נפטר במה שקידש, וזה ניחא אם צריך לברך על משקין שבתוך הסעודה, א״כ נמשך ברכה זו על מה שישתה בתוך הסעודה, וממילא נפטר גם כוס זה שישתה קודם סעודה אף שלא היה דעתו לשתות קודם סעודה, מכל מקום כיון שהברכה נמשכת על מה שישתה אח״כ בתוך הסעודה, ממילא נפטר גם כוס זה, משא״כ כשאין צריך ברכה על משקין שבתוך הסעודה, א״כ לא נמשכת הברכה עליהם וקודם הסעודה לא היה דעתו לשתות. כן נ״ל דעת התוספת שבת. ועדיין צ״ע.

(באר יעקב – קרויזר – סקכ״ח)

תקנז) שם ואינו צריך לחזור ולקדש. כתב במג״א (סקל״ב), קידש בשחרית של השכר ונשפך הכוס אין צריך להביא אחר כיון דיש אומרים דדי בפת. בחדושי הגרע״א [סקי״ג]: כיון דהוה ברכה לבטלה הוה כלא קידש כלל. דעתו דאינו דומה לקידוש של ערבית דנשפך הכוס יצא ידי קידוש, דהתם הקידוש הוה מילתא אחריתי, אבל הכא כל הקידוש אינו אלא הברכה, והיא לבטלה. ומ״מ אינו מוכרח כל כך, דמכל מקום בשעה שבירך הוה כדין, ושפיר מהני על הקידוש וכמו שכתבתי בסמוך. וצ״ע.

(חבל יוסף – גנזי חיים)

סעיף טז

תקנח) סעיף טז״ז לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש וכו׳. כתב הטור (דף קע״ז ע״ב שיטה ב׳), ואחר שישתה המקדש ישתו המסובין וכו׳. נ״ב: וצריך לאכול כזית, ואם לאו לא יצא ידי קדוש. הרשב״א ז״ל בתשובה ([ח״א] סימן תשל״ד) בשם רב סעדיה ז״ל.

(כנסת הגדולה – הגה״ט)

תקנט) שם לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש וכו׳. כתב הטור (ע״ב שיטה ב׳), ואחר שישתה המקדש כו׳. נ״ב: עיין מה שכתבתי במהדורא קמא [כנסת הגדולה הגה״ט][255] בשם תשובות הרשב״א (סימן תשל״ד). ושם חסר לשון וצ״ל: וכ״כ הר״ן בריש פרק ערבי פסחים [פסחים כ. ד״ה ושמעינן], ורש״י [שם קא. ד״ה קידוש] ורשב״ם שם [ד״ה אף]. וראה ב״י סוף סימן רע״ג.

(שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ז)

תקם) שם קודם שיטעום המקדש וכו׳. אם המקדש, היין הוא מר בפיו, יכול להטעימו לאחר. הר״ש בן הרשב״ץ (סימן שפ״ה).

(ברכי יוסף – סק״ו)

תקסא) שם אם הם זקוקים לכוסו ושופך ממנו. לכוסו ושפך ממנו וכו׳. כצ״ל. וכ״כ בש״ע הישן משנת שכ״ז.

(ארץ חיים)

סעיף יז

תקסב) סעיף י״ז שאז צריך לשפוך. קודם שישתה המברך. ב״י בשם תוספות [ברכות מז. ד״ה אין] ורא״ש [שם פ״ז סימן ט״ן]. באר הגולה.

(באר יעקב – קרויזר – סקכ״ט)

הערות וציונים

255. נדפס באות הקודמת.

באר הגולה

ערב על איזה יין מקדשים. ובו י סעיפים:

א [א]אין מקדשין על יין שריחו רע, אף על גב דריחיה וטעמיה חמרא. ולא על יין מגולה, [ב]אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי: הגה ומין מקדשין על היין לריחיה חמרא וטעמיה מלגא (טור):

א. בבא בתרא צ"ז [ע"ב]: ב. טור בשם הרי"ץ גאות [הלכות קידוש עמוד ב']:

אוצר ההלכה

סעיף א'

א) סעיף א' אין מקדשין. כתב הטור (דף קע"ז ע"ב שטה ה'), אין מקדשין אלא על היין וכו'. נ"ב: קדש על מים וסבור שהוא יין אין די לו לברך בורא פרי הגפן, אלא צריך לחזור ולקדש פעם שנית. מהרר"י בפסקים וכתבים ([תרומת הדשן] סימן (ק"ט) [קט"ו]). (כנסת הגדולה – הגה"ט)

ב) שם אין מקדשין. כתב הבאר היטב (סק"א), עיין מג"א סימן רס"ז [סק"א-ב']. ר"ל דדוקא מפלג המנחה ואילך יכול לקדש, וכיצד יתנהג עם תפלת ערבית וק"ש ואכילה, הכל מבואר שם. מחצית השקל [ריש הסימן]. (באר יעקב – קרויזר – סק"א)

ג) שם אין מקדשין וכו'. כתב הטור, אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי מזבח כו'. עיין בלשון רשב"ם שם בגמרא [בבא בתרא צז:] ד"ה [למעוטי מאי], ואמאי, הא פלוגתא דר' יוחנן ור' יהושע בן לוי היא כו' [שם צו.]. ואי סבירא ליה כר' יוחנן, הכי הו"ל למימר, מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואנא אמינא דהוא הדין לקידוש וכו'. ולכאורה אין ללשון זה הבנה שכתב רשב"ם ואי ס"ל כרבי יוחנן, איך אפשר לומר דס"ל כרבי יוחנן, דהרי רב הכא בא למעט, ואי ס"ל כרבי יוחנן מה בא למעט, הרי ראוי לקדש עליו. וכך הו"ל לרשב"ם לומר, ואי ס"ל כרבי יוחנן, מה בא למעט, ומה זה שכתב הכי הו"ל למימר כו'. ונראה לישב, דרשב"ם סובר דודאי קושיית הגמרא דכיון דיש לברך עליו בורא פרי הגפן מקדשין עליו נמי, כיון שאינו מאוס, ורשב"ם בא לפרש לישנא דגמרא דקאמר פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע הוא, דמאי נפקא מינה מזה לקושיא, הרי הקושיא של הגמרא ודאי אפשר לומר דבא למעט קוסס, שהרי משמע דמודה דמברכין עליו בפה"ג, וכיון דהוי יין לענין ברכה הוי יין נמי לענין קידוש, כיון שאינו מאוס, ומאי דקאמר פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע, איך מזה יוצא קושיא לפרש דבא למעט קוסס. ובודאי דכך פירושו, אי למעוטי קוסס, אי אפשר, משום דהאי דינא דיין קוסס לענין קידוש אינו מחלוקת בפני עצמה, אלא אותו מחלוקת בעצמו לענין ברכה הוא בעצמו לענין קידוש, דהא בהא תליא, מאן דרוצה לאשמועינן דמקדשין על יין קוסס, לא צריך לאשמועינן לענין קידוש בהדיא, אלא משמועינן לענין ברכה, שהוא העיקר, ומשם יוצא לנו לענין קידוש. וזהו מה שכתב רשב"ם, ואי ס"ל כו', אינו בלשון רב שלפנינו, דבהאי לישנא ס"ל כרבי יוחנן, אלא רשב"ם קאי כלישנא דקאמר הגמרא פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע כו' כדכתיבנא, דהא בהא תליא, ואי הוה ס"ל לרב כרבי יוחנן, והיה רוצה לאשמועינן לענין קידוש כרבי יוחנן, לא היה צריך לאשמועינן לענין קידוש אלא לענין ברכה, ואנא מפקינן לענין קידוש כך הוא האי דינא דיין קוסס, ואם איתא דרב עסיק בהאי דינא דיין קוסס, הוה כליל נפשיה בהאי פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע, וכיון שכך, איך אפשר לומר שבא למעט קוסס. זה נוכל לדחוק בדברי רשב"ם.

איך שיהיה, הבנת הגמרא מוכרח שהוא כדברי רשב"ם, דאינו תלוי קידוש ביין הראוי לנסך בכל גוונא, אלא דוקא בדבר המאוס. וצל"ע טובא על דברי הרמב"ם (פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה י"ד) דאפילו אם נפל מעט דבש כחרדל אינו ראוי לקדש, כיון שאינו ראוי לנסוך, דאלמא ס"ל דבעינן ראוי לנסך בכל גוונא, מה יפרש לקושית הגמרא, דמאי מקשה פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע.

וצריך לדחוק לדבריו דכך הוא קושית הגמרא, פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע היא לענין ברכה, וכיון שכן, הוה ליה לרב לאשמועינן בפירוש לענין ברכה דמברכין עליו ואח"כ לענין קידוש, אלא ודאי דלא מיירי רב בענין יין קוסס. ומיהו הקושיא שמקשה הגמרא אח"כ, אי למעוטי שמרים, אי דרמו תלתא ואתא ארבעה חמרא מעליא הוא, צ"ע, אם לא שנדחוק דאף לנסך חזיא, ולא משמע הכי, דסתמא קתני הברייתא ושל שמרים, משמע בכל גוונא. ועוד דלמ"ד דרמו תלתא ואתא תלתא ופלגא, לא הוי יין אף לענין ברכה, בודאי דהא דפסלינן לענין ניסוך של שמרים הוא אפילו רמו תלתא ואתא ארבעה, דלרמו תלתא ואתא תלתא ופלגא לא איצטריך, דתפוק ליה דלאו הוי יין, וצ"ע. ויותר יש תימא על סברת הר"י ן' גיאת [מאה שערים, הלכות קידוש עמ' ג'], הביאה הטור ז"ל לקמן [ס"ח], דאם נפל מעט דבש ביין דמברכין עליו שהכל, דמה סברא היא זו, בשביל מעט דבש יפסיד ברכתו, אם אמרינן לענין ניסוך שהוא גזרת הכתוב יאמרו לענין ברכה, והרי כמה יינות אין ראויים לגבי מזבח ולא הפסידו ברכתן בשביל זה.

ועיין בלשון מרן שלפנינו בריש הסימן שכתב וז"ל: ועוד י"ל דהכי קאמר, למעוטי כו' ומ"מ כיון דריחיה וטעמיה חמרא מברכין עליו בפה"ג כו'. וצ"ע, דלהאי פירושא למה לי ריחיה וטעמיה חמרא לברך בפה"ג, אפילו ריחיה חלא וטעמיה חמרא מברכין עליו בפה"ג, כמו שפסק הטור בסמוך. (ידיו של משה)

ד) שם אין מקדשין וכו'. כתב הטור, אין מקדשין אלא כו'. נ"ב: עמ"ש הרב ידיו של משה (בדף ע"א ע"ב)[1].
(דברי מנחם – הגה"ט סק"א)

הערות וציונים

1. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

ה) **שם אין מקדשין על יין וכו'.** כתב הטור (דף קע"ז ע"ב שיטה ה'), אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח וכו'. נ"ב: מותר לברך ולקדש ולהבדיל על סתם יינם. באר עשק (סימן ק"ט). ומהר"ם חאג'יז ז"ל בספר הלכות קטנות ח"א (סימן יו"ד) כתב דאין זה מברך אלא מנאץ, ויקדש על הפת.

(יד אהרן – הגה"ט)

ו) **שם אין מקדשין על יין וכו'.** עיין באר היטב (סק"ב) מן חיבור באר עשק [סימן ק"ט] שמתיר לקדש ולהבדיל בסתם יינם, כשמו כן הוא, כי התעשקו עמו גדולי מחברים. ומסתברא הכי, שמשבש ותני תקנת ברכות מעולם לא על דבר עברה, ונוסף עוד מצוה בעבירה. וכ"כ להדיא בש"ע ריש סימן קצ"ו. אף שהעתיק גם שם, שונה באולתו, לא שרירא ולא קיימא. ומכל שכן קידוש יוצא בפת והבדלה בדיעבד בתפלה, ושב ואל תעשה עדיף מלטמא כריסו באיסור.

(מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס"ח ע"ב)

ז) **שם אין מקדשין על יין וכו'.** עיין באר היטב (סק"ב) מ"ש בשם תשובות באר עשק (סימן ק"ט). ועיין בשו"ת חסד לאברהם (סימן כ"ד), בחולה שיש בו סכנה והתירו לו לשתות יין נסך, אם רשאי לקדש עליו. יעו"ש מה שצידד בזה[2]. ועיין בשאילת יעב"ץ (סימן מ"ה) שכתב דברים קשים על דברי הבאר עשק הנ"ל, שכל דבריו בתשובה זו הם הבל וטעות ודברים בטלים. [הערת מהרש"ם: עיין חולין דף ע"ה סוף ע"ב ברש"י ד"ה אף בחול, ותוספות [ד"ה אף בחול] בשם ירושלמי [דמאי פ"ד ה"א], ומבואר דלמ"ד משום כבוד שבת גם בלא שואלו מותר מדינא, והא רש"י ס"ל כהך מ"ד, ועיין מ"ש לקמן (סימן שמ"ג [סק"ה]) דדמאי חמיר, והוי כעין ספק דאורייתא. אבל הרמב"ם ס"ל כמ"ד משום אימת שבת. וע"ש במראה הפנים בזה. ועכ"פ לשיטת רש"י יש מקום לדברי הבאר עשק. ועיין מג"א סימן שמ"א [סק"א]. ודו"ק], וחלילה לסמוך עליו כלל. יע"ש שהאריך בזה. ורמזו בשערי תשובה לעיל סימן קצ"ו [סק"א]. ועיין באשל אברהם על גליון הש"ע שם, שהביא משו"ת בית יהודא [יו"ד סימן כ"ב] שהשיג ג"כ על הבאר עשק וסותר ראיותיו. וכן כתב בשו"ת בשמים ראש החדש (סימן ד'), דפשוט דאסור לקדש עליו. וכ"כ בספר מאורי אור בחלק עוד למועד (דף קס"ח ע"ב)[3] להשיג על הבאר עשק, דנכון יותר לקדש על הפת, וגם הבדלה יוצא בדיעבד בתפלה, ועדיף יותר מלטמא כריסו באיסור. יעו"ש. וכ"כ בשו"ת מהרי"א אסאד (חאו"ח סימן ק"ס), בחולה שנתרפא וצוו עליו הרופאים שישתה יין ישן, ואין שם בנמצא רק יין נסך, והיה קודם פסח. וכתב שם דאינו יוצא ידי חובת ארבע כוסות, ואין רשאי לברך עליו, והביא שם כמה תשובות בזה. ועיין עוד שם סימן כ"ח.

ועיין בשו"ת חתם סופר ([חאו"ח] סימן ס"ה), שנשאל ביין שלא הותר אלא בהפסד מרובה, אם יש למנוע מלקדש ולברך עליו ברכת המזון, ויותר טוב לקדש על הפת. והשיב דלאו כל כמיניה להחמיר במצוה, ואין לך הפסד מרובה גדול מזה, ומתוך שמותר לקידוש מותר לכל הסעודה. יעו"ש. ובדין אכל דבר איסור לענין הברכה עיין מה שציינתי לעיל (סימן קצ"ו ס"א [סק"א]).

ועיין בשו"ת לב חיים ח"ג (סימן ק"ח) שנשאל, אם מותר לקדש על יין שנעשה בו מלאכה, כגון שמדדו בו איזה מדידה או שרו בו איזה דבר. והשיב, דמלבד דמצד הסברא אין נכון לקדש על יין כזה משום "הקריבהו נא לפחתך" [מלאכי א', ח'], עוד בה דמצד הדין נמי אסור לקדש עליו, ומדמה זה לדין מים לנטילת ידים לאכילה, דכל הדברים הפוסלים במים לנטילת ידים לאכילה כמבואר בסימן ק"ס, הוא הדין כאן.

(ארחות חיים – ספינקא – סק"א)

ח) **שם אין מקדשין על יין וכו'.** הנה ידוע מ"ש בבאר היטב (סימן ק"ט) 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 חלק א' (סימן י') חולק עליו, וכתב, שאין זה מברך אלא מנאץ. ע"כ. וכ"כ הרב מעשה רוקח (פ"א מהלכות ברכות הלכה י"ט). וכ"כ הגאון מהר"ר אליהו ישראל בספר כסא אליהו (או"ח סימן קצ"ו). וכן הסכים בשו"ת בית יהודה עייאש (חיו"ד סימן כ"ב), וכתב לדחות ראית הבאר עשק, שבודאי שתקנת הברכות היתה על הנאת היתר ולא על הנאת איסור. גם בשאלת יעב"ץ (חלק א' סימן מ"ה) 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. וכן כתב בספר מאורי אור (עוד למועד דף קס"ח ע"ב)[4], 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 קצ"ו סק"א) כתב ע"ד הבאר 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 (פרק ו' דברכות אות ד'), שאין לומר בזה עשה דוחה ל"ת, דהכא אפשר לקיים העשה בקידוש על הפת בלי דחיית הל"ת, וא"כ הו"ל מצוה הבאה בעבירה. עכת"ד. ועיין בתשובות הריב"ש (סימן קנ"ט). גם בשו"ת יהודה יעלה קובו (חאו"ח סימן כ"א) כתב, דמה שכתב הבאר עשק (הנ"ל) כבר נצבו כמו נד עליו כל האחרונים לסתור דבריו, וכולהו ס"ל לאסור לקדש על סתם יינם. וכן כתב בשו"ת

הערות וציונים

2. עיין חזון עובדיה שבת ח"ב עמ' קכ"א ד"ה וחולה. **3.** נדפס באות הקודמת. **4.** נדפס לעיל אות ו'.

אוצר ההלכה

מהרש"ג ח"ב (סימן קמ"ג), שדברי הבאר עשק בזה אין בהם ממש, וכבר חלקו עליו כל הבאים אחריו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת נטע שורק (ס"ס י"א), ובשו"ת מי יהודה (סימן ק'). וראיתי בשו"ת מתת ידו ח"א (סימן מ"ה), שכתב, שלפ"ד התפארת ישראל, 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 אחר כך כששותה. ע"ש. ודבריו תמוהים, שהרי אם לא שתה כלל לא יצא י"ח קידוש, דבעינן שתייה כמלא לוגמיו, וכמ"ש באו"ח (סימן רע"א (סי"ד) [סי"ג]). וא"כ הדר הו"ל בעידנא, שבעת שתייתו מקיים גם המצות עשה. ומה שהעיר עוד בתשובת מתת ידו שם, דדמי למ"ש התוספות קידושין (לח. [ד"ה אקרובי]) גזרה כזית ראשון אטו כזית שני. ע"ש. גם זה יש לדחות, דשאני התם שאיסור חדש הוא מן התורה, משא"כ איסור סתם יינם שהוא מדרבנן, ולא גזרינן שמא ישתה יותר. ומ"מ י"ל שקשה לצמצם שלא לשתות מעט יותר משיעור כמלוא לוגמיו. וע"ע בשו"ת אמרי דוד (סימן ק"ב) שהעלה, שהמקדש על סתם יינם לא יצא י"ח אף בדיעבד, דסתם יינם חמיר כיין נסך. ע"ש. אך בשו"ת חסד לאברהם מהדורא תנינא (סימן ל"א) העלה דבדיעבד שפיר יצא י"ח קידוש. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה קובו (סימן כ"א אות י"ג), ובשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סימן ס'). וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם ח"א (סימן מ"ט) ד"ה ונחזור. (וע"ע לו בחלק ב' חיו"ד סימן ד' דף נ"א ע"א). ועיין בשו"ת לבושי מרדכי קמא (סימן ל"ה) שכתב, דהכא מלבד מצוה הבאה בעבירה, יש לנו לחוש לדברי הרמב"ם [הלכות ברכות פ"א הי"ט] שאסר לברך אפילו על איסור דרבנן. וכן פסק בש"ע (סימן קצ"ו [ס"א]). וע"ע בב"י שם. ע"ש. וכן כתב בשו"ת יד אליהו מלובלין (סימן כ"ג דף כ"ה ריש ע"א). ע"ש. וכן כתב בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סימן ק'ס). ע"ש. וע"ע בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן מ"ט, וח"ב סימן ד') הנ"ל, ובשו"ת מהר"י שטייף (ס"ס פ"ו). ע"ש.

(חזון עובדיה שבת ח"ב – יין הכשר לקדש עליו הערה י"ב)

ט) שם אין מקדשין על יין שריחו רע. כתב הטור (דף קע"ז ע"ב שיטה ו'), למעוטי ריחו רע כו'. נ"ב: צ"ע אם מבדילין על יין שריחו רע. שער אפרים (חאו"ח סימן ח"י).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"א)

י) שם אין מקדשין על יין שריחו רע. כתב הרב ארחות חיים (דף ס"ד [הלכות קדוש היום סימן כ"ב]) בשם הר"ש הלוי והרי"ץ גיאת, דיין מגולה אין מקדשין עליו ולא מברכין עליו ברכת המזון ולא מבדילין. ע"ש. משמע דהכי נמי אין מברכין ברכת המזון ואין מבדילין על היין שריחו רע כמו יין מגולה. וכן מוכח ממ"ש (דף ס"ח [הלכות הבדלה סימן י"ט]), דכל שאין מקדשין עליו אין מבדילין עליו חוץ מן השכר וכו', וכתב הרשב"ץ ח"א (סימן פ"ד) [פ"ה]) בסוף התשובה, דהוא סובר דיין לבן ויין מבושל ושיש בו דבש כשר לקידוש, אבל לדעת הפוסקים דיין לבן ויין מבושל ושיש בו דבש פסול לקידוש, אין מתקיים כלל זה, דכל הני עדיפי משכר ועולים על שלחן מלכים, ופשיטא דמבדילין עליהם אע"ג דלא הוו חמר מדינה. ע"ש. משמע דכל שמחמת גריעותו אין מקדשין עליו כמו יין מגולה או שריחו רע, ה"נ אין מבדילין עליו, ודלא כהרב שער אפרים (סימן ח"י). ע"ש.

(ערך השלחן – סק"א)

יא) שם אין מקדשין על יין שריחו רע וכו'. יש להסתפק ביין שריחו רע ומתקנו ע"י תערובת דבר אחר עד שמבטל הריח רע שבו, אם מותר לקדש בו. עוד יש להסתפק אם נתערב יין שריחו רע עם יין טוב מחצה על מחצה והועיל התערובת להסיר הריח רע, מי כשר לקדש בו כיון דהשתא אין שם ריח רע, או דלמא כיון דמעורב בו חציו מיין ריח רע שהוא פסול משום "הקריבהו נא לפחתך" [מלאכי א', ח'], אף השתא הכא דע"י תערובת במחצית יין טוב הריח חלף הלך לו, אכתי אית ביה משום "הקריבהו נא לפחתך", כעין מה שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה ח"ג (סימן רל"ד) בשקים של פלפלין שהניחום הגוים ביין כדי שיתנו ריח ביין, דאע"ג דהפלפלין מותר להריח בהם, אין להריח בהם בהבדלה משום האיסור שמעורב בו משום הקריבהו נא וכו'. ע"ש. הרי דאע"ג דלא מתהני בריחו כלל מהאיסור של יין המעורב בו רק מריח גוף הפלפלין דהוו דהתרא, אפילו הכי מפני תערובתו אית ביה משום הקריבהו נא, ה"נ נימא הכי ביין של ריח רע שמעורב ביין טוב. מנימוקי הרב כמוהר"י אשכנזי ז"ל בעל ספר בית עובד על או"ח כ"י סימן זה. ע"ש שהניחו בספק.

ולע"ד נראה לפשוט הספק הראשון, דלכאורה הוה משמע דאפילו דע"י תיקון נתבטל הריח רע לגמרי, לא פקע איסוריה ואיכא משום הקריבהו נא, ואין לקדש עליו, דהכי משמע ממקור הדין מפרק המוכר פירות ([בבא בתרא] דף צ"ז ע"ב), דבעי בגמרא בהא דאמר אין מקדשין אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח, למעוטי מאי, ואמר התם איבעית אימא לעולם למעוטי מגולה, ואע"ג דעבריה במסננת, כרבי נחמיא, אפ"ה הקריבהו נא. (ופירש"י) [ופירש רשב"ם], לעולם למעוטי מגולה, ודקשיא לך סכנה הוא. כגון דעבריה במסננת, דמותר לשתיה, ואצטריך למימר (דלכיסוי) [דלקידוש] אסור כרבי נחמיא דאמר ארס נחש צף ועומד במקומו ויש לו תקנה בסינון וכו'. הקריבהו נא, אלמא כל דבר מגונה אסור לקרבן. ע"כ. הרי דפיסול מגולה שהיה בו, דהיינו משום ארס נחש, הרי חלף הלך לו על ידי דעבריה במסננת, והרי הוא ראוי לשתיה, שאין בו אפילו ספק סכנה, ואפ"ה משום שאיזה זמן לא היה ראוי לשתיה, דהיינו משנתגלה עד דעבריה במסננת, הגם דהשתא נתקן, פסול לקידוש משום הקריבהו, שהשרים מקפידים על כך, שאין זה דרך חשיבות להקריב לפניהם דבר שהיה מקולקל ונתקן, רק שלא אירע בו שום קלקול מעיקרו. מינה נמי ליין שריחו רע דאתמר התם באותה סוגיא, י"ל דהגם שנסתלק הריח רע פסול לקידוש משום שהיה בו קלקול לשעבר.

והגם דהש"ס לא קאמר האי טעמא אלא בעוד שריחו רע, (ופרש"י) [ופירש רשב"ם] ז"ל [שם ד"ה אלא] משום מיאוס, שהסריח קצת משום דמונח בכלי מאוס, דאין אומרים קידוש

אוצר ההלכה

היום אלא על היין נקי והגון שראוי לנסך מחמת נקיותו ע״ג המזבח. ע״כ. דמשמע דכל שתיקנו ונעשה נקי והגון כאלו לא היה סרוח מעיקרא שפיר דמי. מ״מ כיון דחזינן גבי מגולה דהגם דעבריה במסננת פסול, דמעיקרא היה עליו שם פסול מקמי סינון, הוא הדין בהא, דמאי שנא, דהגם שנתקן, מידי מאוס לא נפיק, שאדם בוש להשקות יין כזה לפחות והסגנים, שמא יוודע להם שהשקה אותם משקה סרוח שנתקן.

אלא דלפי זה ניחזי אנן דין יין שעלה בו קמחים, שכתוב בארחות חיים (דף ס״ד ע״א [הלכות קדוש היום] אות ב״ך) וז״ל: ובתוספות אוסר יין שהעלה קמחים, ואם אי אפשר לסננו שלא ישארו שם קמחים, אסור ואין מקדשין עליו. ע״כ. והביאו מרן ז״ל בב״י [ס״ג], דאם אפשר לסננו מסננים אותו וכשר לקידוש. וכתב שם מור״ם ז״ל בדרכי משה [אות א׳] שכן כתב בהגהות מרדכי [בבא בתרא סימן תקס״ז], ופסקו בהגה כאן. הרי דהגם דלדעת הטור ומרן ושאר פוסקים ז״ל כשר גם בעוד הקמחים שם, מ״מ לדעת התוספות ודעימייהו ז״ל דאסרי לקדש בעודו עם הקמחים, מודו דאם סננו ולא נשאר קמחים כשר. וקשה, מאי שנא מיין שנתגלה דקי״ל דאע״ג דעבריה במסננת ונתקן ונסתלק הארס פסול, ואמאי לא נימא הכי נמי הכא, דאע״ג דסיננו ולא נשארו בו קמחים פסול משום דהיה נפסל מעיקרא. אם לא שנאמר דשאני יין מגולה דגם ע״י סינון אינו מתוקן לגמרי, כמ״ש בירושלמי ספ״ד דסוכה אמתניתין דהתם גבי ניסוך המים, נשפכה או נתגלתה פסולה, שהיין והמים המגולין פסולין למזבח, מאי טעמא ״ושה אחת מן הצאן [מן המאתים] ממשקה ישראל״ [יחזקאל מ״ה, ט״ו], מדבר שהוא מותר לישראל, ופירש הרב קרבן העדה ז״ל [ד״ה מדבר], דכיון דמקרא אסיר, אפילו בדיעבד נמי אסור. ע״כ. עד כדון מים, יין, אמר רבי שובתיי (ע״ש) ״המשמח אלהים ואנשים״ [שופטים ט׳, י״ג]. ופירש הרב הנזכר, אלא יין מאי טעמא אסיר, דהא אפשר להעבירו במסננת וארס של נחש צף וכו׳, אלא משום דכתיב המשמח אלהים ואנשים, ואפילו דהעבירו במסננת אינו משמח אנשים, דמתייראים לשתות ממנו אולי נשתייר בו מארס הנחש וכו׳. ע״ש. והגם דהך ירושלמי גבי מזבח אתמר, מ״מ ילפינן מיניה גם לענין קידוש, עיין למורינו הרב נר״ו בספר נשמת כל חי (או״ח סימן י״ד). נמצא דשאני יין מגולה, דהגם דעבריה במסננת, לבו של אדם נוקפו ונמנע מלשתותו מחשש סכנה, שמא גם אחר הסינון נשתייר עדיין מקצת ארס תוך היין, ולכך גם אחר תיקון המסננת אית ביה משום הקריבהו, אבל גבי יין שיש בו קמחים, דאין פיסולו מחמת סכנה אלא מצד הקמחים שבו, מסתברא ודאי שכל שסילק הקמחים ע״י סינון לא נשאר בו שום ריעותא וקפידא אפילו לשרים ולסגנים, שאם אין קמח אין תורת פיסול עליו. ובהכי מתיישבים שני הדינים הללו אהדדי.

כי ממנו נקח דיין שריחו רע אין לדמותו ליין המגולה, דשאני התם דאיכא טעמא רבה, דגם אחר הסינון לבו נוקפו ופורש ממנו, משא״כ יין שריחו רע שדומה דוקא ליש בו קמחים, דאפילו לדעת האוסרים, בסילוק הקמחים חזר להכשרו, גם זה שריחו רע שתיקנו וסילק ממנו הריח רע ע״י איזה סם או ע״י תערובת עם יין כשר מחצה על מחצה כבספק השני, נראה ודאי דחזר להיות כשר לקידוש, דלית ביה משום הקריבהו כיון שנסתלק הפיסול לגמרי, ולא פש גביה לא מינה ולא מקצתה אפילו חשש בעלמא.

ונראה לדמות זה להההיא דאמרינן בעבודה זרה פרק כל הצלמים (דף מ״ז ע״א), בעי ריש לקיש המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה וכו׳, כי תבעי לך אליבא דרבנן דלהדיוט מותר, לענין מצוה מאי, מי מאיס כלפי גבוה או לא, כי אתא רב דימי אמר באשירה שביטלה קא מבעיא ליה, יש דיחוי אצל מצוות או אין דיחוי אצל מצוות. ופריך תיפשוט ליה מדתנן [חולין פז.], כיסהו ונתגלה פטור מלכסות, כסהו הרוח חייב לכסות, ואמר רבה בר בר חנה א״ר יוחנן לא שנו אלא שחזר ונתגלה, אבל לא חזר ונתגלה פטור מלכסות. והוינן בה כי חזר ונתגלה מאי הוי, הואיל ואדחי אדחי, וא״ר פפא זאת אומרת אין דיחוי אצל מצוות. ודחי הש״ס דרב פפא גופיה אבעיא ליה, מפשט פשיטא ליה לרב פפא דאין דיחוי אצל מצוות, לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא, או דילמא ספוקי מספקא ליה ולחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן, תיק״ו. ופרש״י ז״ל, יש דיחוי אצל מצוות, מי הוי שייכא תורת דיחוי במצוות דנימא הואיל ונדחה בעודו אשירה ידחה עולמית, או אין דיחוי ומשתרייא וכו׳. ע״כ. וכה״ג איבעיא לן בסוכה (דף ג״ל [ע״א]) גבי הדס, נקטם ראשה ועלתה בו תמרה אם אין דיחוי לקולא, וסלקא בתיק״ו. ע״ש. והשתא נראה דהך דינא נמי בהא תליא, דאי אמרינן אין דיחוי אצל מצוות, הגם שנדחה יין זה מקידוש בעוד שריחו רע, כשנתקן ונסתלק הריח רע הדר איחזי לקידוש, ואי אמרינן דלא אמר רב פפא אין דיחוי אלא לחומרא, אבל לקולא לא אמרינן, א״כ כשחזר ונתקן אין בידינו להקל ולהכשירו. מיהו בנדון דידן דהוי מידי דרבנן, דנהי דקידוש היום דבר תורה, מ״מ על היין אינו אלא מדרבנן, והך בעיא דסלקא בתיק״ו, היכא דמספקא לן בה במידי דרבנן איכא למימר דתיקו דרבנן לקולא, ואמרינן אין דיחוי אצל מצוות בין להקל בין להחמיר.

וכן מתבאר להדיא מדברי הרב ב״ח ז״ל (או״ח סימן תרמ״ו ס״ק) גבי היו ענביו מרובין מעליו, כתב וז״ל: ואע״ג דבגמרא [שם] אמרינן אהא דאם עבר ומיעטן ביו״ט דכשר, הני מילי דאשחור מאתמול דדחוי מעיקרו הוא, ואפשיטא לן דלא הוי דיחוי, אבל אי אשחור ביו״ט נראה ונדחה הוא, ולא איפשיטא לן אי אמרינן אין דיחוי, מ״מ מאחר דהא דיש דיחוי אצל מצוות מדרבנן הוא, דאי מדאורייתא אין דיחוי אלא בקדשים, אזלינן בספיקו לקולא. ומשום הכי כתבו הרי״ף [סוכה טו:] והרמב״ם [הלכות סוכה פ״ח ה״ה] והרא״ש [סוכה פ״ג סימן י״א] בסתם, דאם עבר וליקטן ביו״ט כשר, ולא חילקו בין אשחור מערב יו״ט לאשחור ביו״ט. ולפ״ז בהך בעיא דר׳ ירמיא נמי בנקטם ראשו בערב יו״ט ועלתה בו תמרה ביו״ט דאסיקנא בתיקו, אזלינן בה נמי לקולא,

אוצר ההלכה

כיון דבעיא במידי דרבנן הוא וכו׳. ע״ש. וא״כ בנדון דידן נמי דקידוש על היין דרבנן פסקינן לקולא דאין דיחוי, ולכן כשחזר ונתקן שנסתלק הריח רע לגמרי, וכן למ״ד דכשיש בו קמחים פסול, כשסיננוהו וסילקו הקמחים חזר ונתקן וכשר לקידוש. ולא דמי כלל לנתגלה, דהגם דעבריה במסננת פסול לקידוש, דהתם לא נתקן לגמרי, דמידי חשש וקפידא לא נפיק, וכדכתיבנא.

ומצד אחר נמי י״ל דכשר יין זה לקדוש, עפ״י מה שחילק הרשב״א ז״ל ח״א (סימן קי״ז) במה שהקשו על דברי הרב בה״ג ז״ל [הלכות קדוש והבדלה עמ׳ צ״ז][5] שכתב, דתשעה באב שחל במוצאי שבת, כיון דלא יכיל לאבדולי אכסא בשעתו תו לא מבדיל במוצאי תשעה באב, דהא אידחי לגמרי, ומה בין זו להיא דפרק כסוי הדם [חולין פז.] כיסהו הרוח פטור מלכסות, חזר ונתגלה חייב לכסות, וא״ר פפא זאת אומרת אין דחוי אצל מצוות. ותירץ דהתם בשעת שחיטה ראוי היה לכסות, אלא שקדם הרוח וכיסהו, ולפיכך כשחזר ונתגלה חוזר לחיובו, משא״כ בהבדלה שנדחה מעיקרו ולא נראה כלל לכוס, הלכך כל שלא נתחייב ולא נראה כלל בזמנו הקבוע לו שהוא מוצאי שבת, שוב לא יראה ולא יתחייב, שכבר נדחה. ע״ש. ועט״ר מורינו הרב הגדול בספר פאת ים בליקוטים (אות הד׳ אות ל״ה) הקשה משם שמעתי מקשים, שדברי הרשב״א הללו נראין היפך סוגייא דפרק לולב, דלפי דבריו דחוי מעיקרו הוי דחוי טפי מנראה ונדחה, והסוגיא מוכחת להיפך. וכן מצאתי אני הדל ס״ט קושיא זו בגיליון תשובות הרשב״א הלזו שלפני.

ומוה״ר ז״ל הנזכר תירץ, דשאני נדון הרשב״א דנדחה מעיקרו בזמן חיובו העיקרי, דכי חזי אינו בזמן חיובו, אלא בזמן תשלומי הזמן הראשון שנדחה בו, משא״כ בההיא דסוכה דנדחה מעיקרו ונראה בזמן חיובו. ע״ש. נמצא דלא נכנס בסוג דיחוי אלא כשנדחה בזמן חיובו, אבל נדחה קודם זמן החיוב ונראה בזמן החיוב לא חשיב דיחוי, כיון דעכ״פ בזמן מצוותו הרי הוא ראוי לקיים בו המצוה. דכוותה גבי יין זה שריחו רע, כיון שלא היה בפיסול אלא בחול דלאו זמן חיוב קידוש הוא, ובהגיע תור חיוב קידוש על היין הרי הוא מתוקן, איכא למימר בהא אין דיחוי אצל מצוות וכשר לקדש בו. והגם דאפשר נמי דבשבת שעברה שהיה ג״כ זמן חיוב קידוש היה ריחו רע, ונמצא שנדחה מזמן חיובו, מ״מ לא דמי להתם לומר דשוב אינו נראה, דלא אמרינן הכי אלא כשנראה בזמן תשלומי הזמן הראשון שנדחה בו, אבל הכא ששבת זה אין מקדשין עליו לתשלומי שבת שעבר, אלא הוא עיקר זמן חיובו, ובכי הא לא מיקרי דחוי ואריך.

א״נ י״ל דבנדון דידן אמרינן אין דיחוי, דהנה מרן ז״ל בכסף משנה (הלכות לולב פ״ח [ה״ה]) הקשה על הרמב״ם ושאר פוסקים, דפסקו גבי הדס דאם היו ענביו מרובות מעליו ועבר וליקטן כשר, דאמאי לא חילקו בין אשחור מערב יו״ט לאשחור ביו״ט. ותירץ, דטעמם דאע״ג דנראה ונדחה, כל שבידו לתקן לאו דיחוי הוא, וכדאיתא פרק (אלו הן) [כל] הפסולין [זבחים לד:]. והכא נמי בידו הוא, וכדאיתא בש״ס [סוכה לג:] אהא דת״ר אין ממעטין ביו״ט וכו׳ עד הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא אחריתי, וכלומר כיון שא״צ לזו, אין כאן תיקון כלי, ומאחר דאי אשכח הושענא אחריתי רשאי ללוקטן לאכילה, חשיב בידו לתקן. ע״ש. ולעיל אייתינא תירוץ אחר לקושיא זו משם הרב ב״ח ז״ל. ועיין להרב קרבן אליצור ז״ל (דף ס״ב ע״ג). והכא נמי יין זה שריחו רע לא חשיב דיחוי, ולא דמי לאשירה שאינו יכול לבטלה ע״י עצמו ומבעי ליה לאהדורי בתר גוי שיבטלנה[6]. וכן עלתה בו תמרה, אין בידו להעלותה, דמעשה שמים הוא, וכיוצא בזה שאר מילי דאין בידו לתקן חשיב דיחוי, אבל תיקון היין שריחו רע, כיון דהדבר מסור בידו ואין מעכב על ידו, לא חשיב דיחוי אפילו למ״ד דאין דיחוי אצל מצוות לקולא. וא״כ נראה דכשתיקנו כשר לקידוש.

והראיה שהביא הרב כמוהר״י אשכנזי ז״ל מדברי הרשב״א, דגם אחר התערובת אית ביה משום הקריבהו נא, אחהמ״ר לא מכרעא, דהתם שאני דעכ״פ ריח היין נרגש בגוף הפלפלין, וכשהוא מריח בפלפלין הוא מריח ריח שניהם, וכיון שמריח ריח היין אסור משום הקריבהו נא, ברם הכא שהריח רע כבר נתבטל ויעבור והנה איננו, ואין שם אלא ריח יין הטוב, אימא דגם הרשב״א ז״ל מודה דשרי, דסיבת האיסור דהיינו מחמת הריח רע ליתיה קמן, וחזר להיות כולו היתר והוכשר לקידוש ע״י התיקון מכח כל הטעמים הנזכרים. וכן נראה להוכיח מסוגיית בבא קמא (דף ס״ז ע״א), דאמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה, שנאמר ״והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה״ [מלאכי א׳, י״ג], גזול דומיא דפסח, מה פסח דלית ליה תקנתא כלל, אף גזול וכו׳. ופירש״י בסוכה (דף ל׳ [ע״א ד״ה מה פסח]), פסח אין לו תקנה לאחר זמן להקריבו, שהרי מום קבוע עולמית הוא. ע״כ. והאי קרא גבי הקריבהו נא כתיב, דכתיב התם ״וכי תגישון עור לזבח אין רע, וכי תגישו פסח וחולה אין רע, הקריבהו נא לפחתך״, הרי דהקריבהו נא אפסח דלית ליה תקנתא קאי, וכן כל דדמי ליה דלית ליה תקנתא כלל. מינה דיין שריחו רע דאפשר לתקנו, כל שנתקן שפיר דמי, וליכא הקריבהו נא, דלא דמי לפסח. ואין לומר דכיון דאית ליה תקנתא יהא כשר לקידוש גם בלי תקנה, הא ליתא כלל, דהא אפילו בגזול לא אתא עולא לאשמועינן אלא דגם אחר יאוש לא מהני, אבל קודם יאוש לא ס״ד כלל להכשיר, דכל דאפשר לתקנו ודאי דאין להכשירו בלי תיקון. ועד כאן לא אסרינן גזול גם אחר יאוש שכבר נתקן להדיוט, אלא משום דכתיב התם בהדיא גזול סתמא, ומשמע בכל גוונא, אבל יין שריחו רע וכדומה דלא כתיב בקרא, אלא שאנו

הערות וציונים

5. עיין בהלכות גדולות שם שכתב להיפך, שמבדיל במוצאי תשעה באב. אלא שהרמב״ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה) חלק עליו וכתב שאין מבדיל כלל.

6. עיין עבודה זרה (סד:).

אוצר ההלכה

באים לאוסרו משום הקריבהו נא, שפיר י״ל דכל שנתקן לא שייך הקריבהו נא כנזכר. (פתח הדביר ח״ג – סק״א)

יב) שם אין מקדשין על יין שריחו רע. בגמרא בבא בתרא (צז.) אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לינסך על גבי המזבח, למעוטי מאי, למעוטי יין שריחו רע, וכן למעוטי יין מגולה. ואף על פי שהעבירו במסננת, (שלדעת רבי נחמיה אין בו חשש סכנה, ומותר בשתיה), מכל מקום אין לקדש עליו משום שנאמר ״הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך״ [מלאכי א׳, ח׳]. וכן הוא בסוכה נ.). וכן פסק הרמב״ם (הלכות שבת פרק כ״ט הלכה י״ד), ובש״ע (סימן ער״ב ס״א). וכתב הפתח הדביר (סק״א)[7], שאם עירב יין שריחו רע עם יין טוב, וסר ממנו הריח הרע, מותר לקדש עליו. וכבר כתב כן הגאון רבי דוד עראמה (פכ״ט מהלכות שבת) וז״ל: ונ״ל שיין שריחו רע ונתערב ביין טוב עד שנתבטל ממנו הריח מותר לקדש עליו. ע״ש. וכתב הרה״ג רבי יעקב סופר בכף החיים (סימן ער״ב סק״ה), דבדיעבד שבירך על יין שריחו רע, יצא, וא״צ לחזור ולקדש, כיון שהקידוש על היין דרבנן. ע״כ. ויש להשיב על טעמו, שהרי כתב הרדב״ז בח״ג (סימן תל״ז), אם קידש על יין, ונמצא חומץ, צריך לחזור ולקדש על יין, שאע״פ 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 קט״ו). ע״ש. וכיוצא בזה כתבו התוספות (סוכה ג. [ד״ה דאמר]), שכל מצוה שגזרו בה חכמים, אם עבר ועשאה בניגוד לגזרת חז״ל לא יצא ידי חובתו אפילו מן התורה. וכמו שאמרו (סוכה כח.), אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, ומוכח דאפילו מדאורייתא לא קיים. ומ״מ לדינא י״ל שכיון שהפיסול ביין שריחו רע אינו אלא משום ״הקריבהו נא לפחתך״, בדיעבד מיהא יצא י״ח קידוש. וכמו שכן העלה המשנה ברורה (סימן ער״ב סק״א). וכיוצא בזה כתב הריטב״א (בבא בתרא צז: [ד״ה חמר חוורין, ע״ש]), דאע״ג דאמרינן בגמרא שאין לקדש על יין לבן, שנאמר ״אל תרא יין כי יתאדם״ [משלי כ״ג, ל״א], 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.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הערה א׳)

יג) שם אין מקדשין על יין שריחו רע וכו׳. עכבר הנמצא בכלי של יין אם כשר לקידוש והבדלה. ועיין ביו״ד סימן ק״ד. הנה מרן ז״ל באו״ח בש״ע (סימן קנ״ד סעיף י״ב) פסק וז״ל: עכבר הנמצא בשמן של בית הכנסת, אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת. ע״ש. ועיין עוד למור״מ ז״ל ביו״ד (סימן ק״ד סעיף ב׳) וז״ל: ובמקום שהשומן מאוס לאכול, אסור להדליקו ג״כ בבית הכנסת משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳]. ע״ש.

וראיתי להרב ט״ז ז״ל באו״ח שם [סק״י] שכתב וז״ל: ביו״ד סימן ק״ד נתבאר דאם יש בו שישים לבטלו מותר להדלקה. וכן כתב ב״י [או״ח סימן קנ״ד סי״ב]. גם עיין עוד להרב ט״ז ז״ל שם ביו״ד [סק״ד] וז״ל: פירוש שהוא אסור דהיינו דלית ביה שישים. וכן העתיק בדרכי משה [שם אות ב׳] בזה הלשון, הואיל והוא אסור באכילה וכו׳, משמע ביש שם שישים מותר בהדלקה. וכ״כ ב״י בשם רבנו ירוחם [נתיב ט״ו ח״ה דף קל״ט ע״ב] באו״ח סימן קנ״ד. ע״ש. וצ״ל דאיירי בשומן שאינו פוגם ובשמן בעכברא דדברא דנותן טעם לשבח. וע״ש ביו״ד.

אמנם לא זכיתי להבין במ״ש הט״ז ז״ל באו״ח, וכן כתב ב״י. וכן מה שכתב ביו״ד, פירוש וכו׳ וכן כתב ב״י בשם רבנו ירוחם באו״ח (סימן קנ״ד). והרואה בב״י שם מ״ש מרבנו ירוחם וז״ל: וכתב עוד בנתיב ט״ו, עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת, כתב גאון בתשובה שאם השרץ נימוח בשמן משערין לו בשישים אם הוא שמן רותח ומותר באכילה, וכל שכן להדלקה. ואם השמן בצונן מעבירו במסננת ומותר אפילו באכילה, ולא בעי שישים. ולגבי נרות בית הכנסת, אם הוא מאוס אסור בהדלקה משום ״הקריבהו נא לפחתך״. וכן כתב הר״ן בסוף פרק גיד הנשה [חולין לו: ד״ה גרסינן]. ואיך מזה מבואר שאם יש ששים דמותר באכילה מותר בהדלקה בבית הכנסת כפירוש הט״ז ז״ל, אדרבה משטחיות פשט דברים אלו נראה דאם הוא מאוס, אפילו דשרי באכילה אסור בהדלקה בבית הכנסת, משום טעם ד״הקריבהו נא לפחתך״.

וכזאת ראיתי להרב ברכי יוסף ז״ל שם באו״ח (אות ה׳) וז״ל: אם הוא מאוס וכו׳, והר״ש בן הרשב״ץ (סימן (שס״ד) [שס״ז]) כתב, דכל דמותר באכילה מותר להדליקו בבית הכנסת, וק״ק דלא הזכיר דברי רבנו ירוחם הללו, דאם הוא מאוס אסור בהדלקה משום ״הקריבהו נא לפחתך״. ע״ש. ולא זכ״ר ש״ר מדברי הט״ז ז״ל הללו, ורמז עשה להרב מג״א ז״ל [סקי״ט] שהביא הט״ז ז״ל.

והנה ממג״א ז״ל שם אחר שהביא מחלוקת בדין זה ומ״ש הט״ז ביו״ד, כתב, עיין סימן ער״ב. וע״ש להרב מחצית השקל ז״ל שכתב וז״ל: ר״ל דשם משמע לאיסור, שכתוב שם, יין מגולה בזה״ז מותר לשתייה כיון שאין נחשים מצויים בינינו, ואפ״ה אין מקדשין עליו משום ״הקריבהו נא לפחתך״, וה״ה הכא אף דאיכא ששים מ״מ אסור למצוה משום הקריבהו לפחתך. ע״ש. וקבלנו הוראות המג״א ז״ל.

ודע דבדין שהוזכר בב״י ולא הביאו בש״ע אי ס״ל להלכה, דבר זה במחלוקת שנוי ותלוי באשלי רברבי, וכמ״ש ה״ה מוה״ר רחמים יוסף פראנקו הי״ו בשערי רחמים (אה״ע סימן א׳ [ד״ה ואיך שיהיה]). ע״ש. ועיין עוד שם בסימן י״ג מה״ה מוהר״מ פארדו ז״ל וז״ל: באופן דבמחלוקת היא שנויה, כשהשמיט מרן בש״ע הדין

הערות וציונים

7. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

שהביא בב״י, וכל זה הוא דוקא כשלא ראינו מי שחולק על הדין ההוא, עם כל זה כתבו ז״ל שאפשר שחזר בו בש״ע מפני שראה חולקים, אלא דבזה הוא דשייך לומר סברת האומרים דלא חזר בו מטעם שלא חולקים בפירוש וכו׳. ע״ש. ועיין מ״ש בעניותי בחלק חו״מ בענין מי שנתחייב שבועה והפכה על שכנגדו. ע״ש. ובמקום אחר כתבנו עוד בס״ד. (וידבר משה – סימן ג׳)

יד) שם אין מקדשין על יין שריחו רע וכו׳. יין שנפל בו עכבר, עיין מה שכתבתי ביו״ד סימן ק״ד [סק״ב]. (שלחן אברהם)

טו) שם יין שריחו רע. אם מגיע לו ריח רע הלא אסור לברך ולומר דבר שבקדושה כשיש ריח רע, כמש״ל בסימן ע״ט [ס״א] ופ״ג [ס״ד] וסימן ק״ג [ס״א]. ועל מ״ש הבאר היטב (סק״ב), בתשובות באר עשק (סימן ק״ט) מתיר לברך ולקדש ולהבדיל על סתם יינם, שתקנת הברכות קדמה בזמן לתקנת וגזירת סתם יינם. ע״ש. ובהלכות קטנות ח״א (סימן יו״ד) חולק וכתב דאין זה מברך אלא מנאץ. ע״ש. ע״כ. עיין נמי בספר מדבר קדמות (מערכת סמ״ך אות י״ב) שכתב וז״ל: סתם יינם. אינו זוכה לגן עדן מי ששותה סתם יינם, כמ״ש בזוה״ק (סדר שמיני דף מ׳ [ע״א]), מאן דשתי ליה אסתאב, ולאו הוא מסטרא דישראל, ולית ליה חולקא בעלמא דאתי. ומלבד זה נלכד בכמה חרמות שהחרימו גאוני בתראי כמ״ש בספר יין המשומר [דף י״ט ע״א]. ובספר קב הישר כתב בפרק ע״ו משם גאונים (שנתגלגל) [שמתגלגל] בחמור. עכ״ל. ושרי ליה מאריה להרב באר עשק דשרי, הוראה תמוה[ה] דלא ניתנה ליאמר. ואפילו מי שאינו נזהר מפת של עכו״ם, יש לו ליזהר שלא יקדש על הפת ההוא כמו שיש ליזהר בעשרת ימי תשובה. ואני מסתפק למי שנהג איסור באיזה דבר משום דיש מי שאסר אותו לאכול, אם יכול לענות אמן על הברכה שמברך מי שנוהג בו היתר, כיון דלדידיה אסיר. (יפה ללב ח״ז – סק״א)

טז) שם שריחו רע. במג״א (סק״ב), (וטעמים) [וטעמיה] וכו׳. ואם היין מריח אחר החביות אין מקדשין עליו. תשובת שער(י) אפרים [חאו״ח סימן י״ח]. (בגדי ישע)

יז) שם שריחו רע. כתב הבאר היטב (סק״ד), בתשובת שער אפרים (סימן י״ח) אוסר לקדש על יין שמסריח קצת אחר החבית וכו׳. עיין במחצית השקל [סק״א], דמ״ש יין שריחו רע אין מקדשין עליו, פירש הפרישה [אות ב׳] שיש לו ריח מן החבית. ובלבושי שרד [סק״א] ובתניא [ש״ע הגר״ז ס״א] כתבו, דרשב״ם [בבא בתרא צז: ד״ה אלא] פירש, שמסריח קצת מחמת שהיה בכלי מאוס. (באר יעקב – קרויזר – סק״ה)

יח) שם אף על גב דריחיה וטעמיה חמרא. כתב הטור (דף קע״ז ע״ב שטה ז׳), ומ״מ ריחיה וטעמיה חמרא כו׳. נ״ב: ובטורים שנדפס עם ב״ח כתוב, ואפילו ריחיה וטעמיה חמרא. ועיין בב״ח [אות א׳]. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״א)

יט) שם אף על גב דריחיה וטעמיה חמרא. כתב ב״י (דף קע״ז ע״ג שיטה מ״ז), ועוד י״ל דהכי קאמר למעוטי ריחו רע [וכו׳], והראשון נראה יותר, דהכא בדיני קידוש (אסיק) [עסיק]. נ״ב: אי מהא לא אירייא, שהרי בגילוי כתב, אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי, אין מקדשין, אבל מברכין בורא פרי הגפן, וכ״כ לקמן [ס״ז] על חרצנים, דאין מקדשין ומברכין שהכל, הרי שכתב דאין מקדשין ומברך בורא פרי הגפן ושהכל. והיה לו לדחות פירושו ממ״ש רבנו יעקב בעל הטורים, אע״פ שמברכין עליו בפה״ג, וכפי פירושו לא שייך לומר אע״פ, ושמא לא היה כך בגרסתו. (יד אהרן – הגב״י)

כ) שם ולא על יין מגולה. יין מגולה דפסול לקידוש כמ״ש מרן באו״ח סימן ער״ב. עיין למה״ר דוד עראמה ז״ל על הרמב״ם פרק כ״ט מהלכות שבת [הי״ד] שכתב וז״ל: ובמגולה נלע״ד דלאותם הפוסקים[8] דבטעמו אם הטיל בו יין מעט תקנו, ה״ה במגולה שסיננו. ע״ש. ר״ל דבלא סיננו איכא בלא״ה משום סכנה, אבל בסיננו דלית ביה רק משום ״הקריבהו נא לפחתך וגו׳״ [מלאכי א׳, ח׳] וכמ״ש הרב ז״ל בתחלת דבריו, מהני להטיל בו יין מעט כמו בפגום. ועיין להרב ויען משה (סימן כ״ז)[9]. (זכרי כהונה ח״א – מערכת הקו״ף אות י״ג)

כא) שם ולא על יין מגולה וכו׳. מי שהיו לפניו שני קנקנים של יין ומילא כוס מאחת מהן וקדש, ואחר שקידש אמרו לו שהקנקן שקדש ממנו היה מגולה שפסול לקדוש, אך הקנקן השני הוא יין מכוסה כשר לקדוש, יש להסתפק אם צריך שיקדש פעם אחרת על היין הכשר.

והלא מראש ניחזי אנן, מי שקדש על יין מגולה אם יצא ידי חובת קדוש אף דעביד איסורא ד״הקריבהו לא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳], או לא יצא וצריך לקדש פעם אחרת על היין או על הפת. והנה מדברי הר״ן פרק המוכר פירות [בבא בתרא צז: ד״ה חמר] שהביא מרן בב״י [ס״ד] גבי יין לבן שפסול בדיעבד לדעת הרמב״ן [שם ד״ה חמר] וסיעתו, וכתב הר״ן דאף דבירושלמי [פסחים פ״י ה״א] אמרו מצוה, אפילו דיעבד הוא, דלא אשכחן בגמרא דילן לענין קדוש לא יביא ואם הביא כשר. מוכח דיין מגולה פסול אפילו דיעבד, וא״כ פשיטא בנדון דידן דצריך לקדש פעם אחרת. וגם הריטב״א [שם ד״ה חמר] שהביא דבריו מרן, לא אכשר ביין לבן אלא מכח דברי הירושלמי דקאמר דהוא מצוה לחוד, אבל אי לאו דברי הירושלמי משמע דמגמרין הוה אסרינן אף דיעבד, אלא דכיון דאשכחן בירושלמי דהוא מצוה, הלא טוב לנו להשוות הבבלי והירושלמי. אבל גבי מגולה נקטינן כפשטה דגמרין דפסול בדיעבד, וא״כ בנדון דידן בעי לקדושי איין כשר.

ואם כה יאמר האומר דהשתא דאשכחן גילוי ביין לבן מן הירושלמי לדעת הריטב״א, ממנו (נקט) [ניקח] ליין מגולה

הערות וציונים

8. עיין בסימן קפ״ב (ס״ו). **9.** נדפס לקמן אות כ״ט.

אוצר ההלכה

ואינך דבדיעבד יצא, ולהכי קאמרי אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי המזבח, דהיינו אין מקדשין לכתחילה. מ״מ אפילו יהבינן כל דיליה, בנדון דידן יש לצדד דצריך לקדש פעם אחרת, מדאמרינן במנחות (דף ס״ד [ע״א]), אמר רבה היו לפניו שתי חטאות אחת שמנה ואחת כחושה, שחט כחושה ואח״כ שמנה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחילה הבא שמנה ושחוט, וכן פסק הרמב״ם פ״ב דשגגות [הט״ו], והרי התם דמשום דיש בכחושה משום הקריבהו וכו׳ אומרים לו הבא שמנה ושחוט, ועביד כמה אבות מלאכות בשבת, וה״ה לנדון דידן, אפילו תימא דיצא ידי קדוש ביין מגולה, אפ״ה אמרינן ליה שיקדש פעם אחרת על הקנקן הכשר, כיון דביין מגולה איכא משום הקריבהו. ואף דלא דמי איסור הקריבהו דהכא לדהתם, וגם קדוש על היין דרבנן למ״ד[10], מ״מ כל קבל דנא התם עביד אבות מלאכות בשבת, והכא הוא איסור ברכה שאינה צריכה, דלמ״ד הוא דרבנן. וצריך להתישב בכל זה, כי זה כתבתי לצדד לכאורה.

וישיעור יין מגולה, עיין מ״ש מגן אברהם [סק״א], ובשו״ת בית יהודה (או״ח סימן מ״ג). ושם כתב דיין מגולה פסול גם להבדלה. (ברכי יוסף – סק״א)

כב) שם ולא על יין מגולה וכו׳. עיין נשמת כל חי ח״א (סימנים י״ב וי״ג וי״ד), היכא דנתגלה ביום, והיכא דאין לו יין אחר, וכמה שיעורו, ואי בזה״ז קפדינן בהכי, ואי להבדלה וברכת המזון הדין כך. ע״ש. ובכוס דשבע ברכות צריך להזהר יותר לפי מעשה של המדרש [מדרש רבה ויקרא פרשה כ׳ פסקא ג׳], בחתן שהלך להביא יין בתוך הסעודה ונשכו נחש ומת, ובמקום ברכת חתנים ברכת אבלים. יע״ש. דהשטן מקטרג יותר בעת השמחה כדילפינן מאברהם אבינו ע״ה[11]. א״כ בחופות צריכים להזהר ביותר, דאגב טירדייהו שכיחי להניח הצלוחיות מגולות, מלבד איסור והמיאוס של היתושים וזבובים, ופשוט. ועיין בתשובת הרשב״ש (סימן שפ״ה) על סימן זה. ועל יין שהוא מתוק הרבה אי ראוי לקדש, עיין לב חיים ח״ב (סימן ס״ב). (רוח חיים – סק״א)

כג) שם ולא על יין מגולה וכו׳. אם עבר וקידש על יין מגולה ויש לו קנקן יין אחר מכוסה אם צריך לחזור ולקדש במכוסה, נסתפק בזה ה״ה חיד״א ז״ל בברכ״י (אות א׳)[12] והאריך קצת, ונטה דעתו להצריכו לחזור ולקדש על היין המכוסה בברכה. והביא ראיה לדבר, ומ״מ לא הכריע. ע״ש. ועיין לה״ה מחנה יאודה ז״ל (סימן ר״ל דף רי״ו ע״א וב׳) דהעלה כן דלא יצא וצריך לחזור ולקדש. ועיין למוה״ר נר״ו בספר נשמת כל חי (או״ח סימן י״ד). (פתח הדביר ח״ג – סק״ג)

כד) שם ולא על יין מגולה וכו׳. כתב הטור, ולמעוטי מגולה. עיין מה שכתב הברכ״י (בסק״א)[13]. ואנכי לא ידעתי למה לא פשטיה לדיניה ממה שכתב הט״ז בסימן רע״א (סק״ט). ועיין מה שכתבתי בהגה״ט [סקי״ד][14]. ואם כה תאמר דיש דין חלוק׳א בניהם, הו״ל לפרש. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ב)

כה) שם ולא על יין מגולה וכו׳. שאלה. מי שאין לו רק יין מגולה אם מקדש עליו לכתחילה?

תשובה. אם קידש עליו בדיעבד כתב הרב כף החיים נר״ו בסימן רע״ב (אות י״ד) דיש סוברים דחוזר ומקדש, והרב נר״ו דעתו דאינו צריך לחזור. ע״ש. והגם דבדיעבד נראה יותר כהכרעתו דא״צ לקדש פעם אחרת, מ״מ לכתחילה אין נראה להתיר גם בשעת הדחק, דהרי אפשר לקדש על הפת ואין אנו צריכים להכניס עצמנו בפלוגתא כיון דאתיא בתקנתא.

ולענין דיעבד, לעת עתה לא ראינו מי שדעתו כדעת הרב כף החיים נר״ו דס״ל דא״צ לחזור, דהרי גם בנדונו איתיה בתקנתא לקדש על הפת ביום. ולכן נלע״ד לדינא דבלילה דכבר קידש ובירך ברכת הקידוש ואיכא הזכרת ה׳ פעם אחרת א״צ לחזור ולקדש, והכי עדיף. אבל ביום שאין כאן הזכרת שם ומלכות יחזור ויקדש על יין אחר אם יש לו, או יקדש על הפת. ואם הוא חוזר ומקדש על היין יעשה איזה הפסק בינתים. וצ״ע עוד. (שו״ת שואל ונשאל ח״ה – סימן ל״ו)

כו) שם ולא על יין מגולה וכו׳. אם קידש על יין מגולה, כתב הברכ״י [סק״א][15] דלא יצא [אפילו] בדיעבד. וחיליה מההיא דמנחות (דף ס״ד [ע״א]), דאפילו לכתחלה אומרים לו (מייתי) [אייתי] שמנה וכו׳. ע״ש. ועדיפא מינה הו״ל לאתויי מבבא בתרא (דף צ״ז [ע״ב]) ביין מגולה לא יביא ואם הביא פסול. וטעמא משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳] כדתנן בסוכה (דף נ׳ [ע״א]). ומיהו אין ראיה מענין מזבח, דחמיר יותר מקידוש כדאיתא שם בבבא בתרא. ועוד נדון דידן לא דמי להההיא דמנחות. ועיין מה שכתבתי בחידושי שם.

ולענין דינא הנה הברכ״י נראה שהוא מסתפק בזה, אבל הרב נשמת כל חי (חאו״ח סימן י״ד) הוכיח בראיות ברורות דבדיעבד יצא, ובודאי לא שבקינן פשיטותא [דהרב נשמת כל חי ונקטינן ספיקותא דהברכ״י], כ״ש דהכי מסתברא. שוב בא לידי ספר מחנה יהודה על חו״מ, וראיתי שם בדף רט״ז [סימן ר״ל] דנראה מדבריו דפשיטא ליה דקידוש על יין מגולה (פוסל) [פסול] גם בדיעבד, ולא הזכיר דברי הברכ״י כלל. ועיין עוד להרב ויקן יוסף (מערכת ה׳ בד״ה הקריבהו נא לפחתך) דפשיטא ליה דמיפסל אפילו בדיעבד. איברא הרואה יראה להרב שם דמיירי לענין קרבן, אבל בקידוש לא איירי מידי. ומיהו דברי הרב מחנה יהודה מסברא דנפשיה, ולא הביא שום ראיות, ולא הזכירו אלא בדרך אגב ולא נחית לזה כלל, אבל הרב נשמת כל חי הביא ראיות ברורות לדבריו, ובודאי דנקטינן כוותיה. (שמחת כהן – סק״א)

הערות וציונים

10. עיין ביאור הלכה סימן רע״א ס״א ד״ה ומיד, שהאריך בשיטות הראשונים בזה. **11.** עיין סנהדרין (פט:). **12.** נדפס לעיל אות כ״א. **13.** נדפס לעיל אות כ״א. **14.** נדפס לעיל בסימן רע״א אות תקכ״ח. **15.** נדפס לעיל אות כ״א.

אוצר ההלכה

כז) שם ולא על יין מגולה וכו׳. בדבר מי שקידש על יין מגולה, אם יצא ידי חובתו בדיעבד, הנה מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן רע״ב סק״א)[16] כתב לצדד בזה שם, שאפילו אם נרצה לסמוך על מה שכתב הריטב״א [בבא בתרא צז: ד״ה חמר] על פי הירושלמי [פסחים פ״י ה״א] לגבי יין לבן, להקל בדיעבד, מכל מקום ביין מגולה עדיין יש לומר שצריך לחזור ולקדש על פי מה שאמרו במנחות (סד.), היו לפניו שתי חטאות אחת שמנה ואחת כחושה, שחט בשבת כחושה ואחר כך שחט שמנה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחלה הבא שמנה ושחוט. וכן פסק הרמב״ם (פרק (שלישי) [שני] מהלכות שגגות [הט״ו]). והרי התם שאע״פ שאין בכחושה אלא משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳] אומרים לו הבא שמנה ושחוט, ועביד כמה אבות מלאכות בשבת, אם כן הוא הדין לנידון דידן, דאף אם תמצא לומר שיצא ידי קידוש ביין מגולה, אמרינן ליה שיקדש פעם אחרת. (ובסוף הסימן הובאו שם דברי הרב מחנה יהודה (סימן ר״ל), שהכריע לדינא שאף בדיעבד לא יצא). אולם הגאון מהר״ח פלאג׳י בשו״ת נשמת כל חי (סימן י״ג) בד״ה ושו״ר, כתב לנכון לחלק בין ההיא דמנחות לנדון דידן, דשאני ההיא דמנחות דמיירי בקרבן שהוא צורך גבוה, ולא השלים המצוה לגמרי משום שנאמר ״הקריבהו נא לפחתך״, (ורחמנא קפיד שהקרבן יהיה מן המובחר, כדדרשינן במגילה (כח.) את הכבש ״האחד״, מן המיוחד שבעדרו). אבל בזמנינו מי שקידש על יין מגולה, שבזמן הזה אין שום חשש סכנה, וכבר קידש ויצא י״ח קידוש מן התורה, ושתה מן היין, איכא למימר דבדיעבד מיהא יצא י״ח. ושם (סימן י״ב) ד״ה והדבר, הוסיף, שבזמן הזה 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 ראבי״ה (פסחים סימן תקכ״ד), יין מגולה אין מקדשים עליו, והני מילי בימיהם שהיו נחשים מצויים, אבל לדידן, לא. עכ״ל. נמצא שראבי״ה מתיר להדיא בזמנינו אפילו לכתחלה לקדש על יין מגולה, וחולק על מ״ש רבנו יצחק בן גיאת, שאוסר גם בזמן הזה. וכן נראה מדברי הרב המחבר ספר הנייר (עמוד ד׳). ויש לנו לומר שלכל הדעות בזה״ז לא אסרינן בדיעבד, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. וע״ע בשו״ת ציוני ח״ב (סוף סימן נ״ו) שכתב, שעצם הדין והטעם של רי״צ גיאת אינו מוכרח, דלא דמי כלל ליין שהיה מגולה בזמנם, והעבירו במסננת, שהיה אסור לנסכים, שאע״פ שעתה אין סכנה, מ״מ כיון דמעיקרא קודם שהעבירו במסננת היה בו חשש סכנה, עד שהוצרכו לסננו ולתקנו, מ״מ יש גנאי לשתותו משום ״הקריבהו נא לפחתך״, אבל בזמן הזה שאין שום חשש סכנה מעולם, הוה ליה כאילו לא נתגלה כלל, וליכא גנאי כלל. ומטעם זה היקל המג״א [סק״א] בנתגלה שעה מועטת. עכת״ד. (וכן כתב סברא זו בשו״ת דברי מלכיאל ח״ד סימן א׳). וכן נראה להקל מדברי רבנו דוד עראמה (פרק כ״ט מהלכות שבת [הי״ד]) שכתב, ואודות יין מגולה, נ״ל שלפי דעת הפוסקים שכתבו ביין שטעמו פגמו, אם הטיל בו מעט יין תיקנו, הוא הדין ביין מגולה בזמן הזה[17]. ע״ש. ומכיון דקי״ל בש״ע (סוף סימן (קפ״ה) [קפ״ב]), שבשעת הדחק מברכים בהמ״ז על כוס פגום. וכ״כ רשב״ם (פסחים קו. [ד״ה קפיד]), שאם אין לו אלא יין פגום, יכול לקדש עליו. וכ״כ התוספות שם ד״ה קפיד, בשמו. וכ״כ רבנו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ט׳ עמוד קי״ד). וכ״כ המשנה ברורה (סימן רע״א ס״ק מ״ג). ממילא מוכח דבדיעבד אף ביין מגולה שקידש עליו יצא. (ובשו״ת שבט הלוי ח״ו (סימן קי״א אות ב׳) כתב, שיין מגולה יכול לערבו עם יין כשר חד בתרי, ויוכל לקדש עליו. ע״ש. ולפי דברי רבנו דוד עראמה, אפשר לתקנו אפילו ע״י יין מעט).

והנה גם המשנה ברורה בביאור הלכה (ריש סימן רע״ב) כתב דלא דמי להדדי. (וכן כתב בספר אור הישר מנחות סד. להעיר כן על הרב ברכי יוסף. וכנ״ל). ובאמת אטו משום ״הקריבהו נא לפחתך״ יהיה הקרבן פסול בדיעבד, והלא הדבר ברור דבדיעבד אם שחט בהמה כחושה לקרבן, בודאי שיצא י״ח, דהא דכתיב ״מבחר נדריך״ [דברים י״ב, י״א] הוא רק למצוה לכתחלה, ואם כן ה״נ לענין קידוש ביין מגולה בזה״ז יש לומר שיצא בדיעבד. וכן העלה הרה״ג רבי אברהם פינטו בשו״ת עזרת מצר (סימן י״ב עמוד ע״ד), דבדיעבד 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 דשעת הדחק כדיעבד דמי. ע״ש. וכן כתב בספרו משפט כתוב (סימן ער״ב). (וכן הגר״ח פלאג׳י בכף החיים (סימן ל״ו אות כ״ה) הביא דברי הרב משפט כתוב). וכן בשו״ת דברי חיים טוביה (סימן ח׳ דף י״ג ע״א) עמד ע״ד הברכי יוסף, 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 ידי חובתו. ע״ש. וכן פסק מדעתו בכף החיים סופר (בסימן רע״ב ס״ק י׳). (ועל טעמו יש להשיב כנ״ל). ומ״ש בשו״ת שואל ונשאל חלק ה׳ (חלק אורח חיים סימן ל״ו)[18], ״שלא ראינו מי שכתב כדברי הכף החיים בזה״. הנה לפנינו דעת הגאון ר״ח פלאג׳י בשו״ת נשמת כל חי שמקל בדיעבד. ומכל שכן בהגלות נגלות דברי הראבי״ה הנ״ל. וכן פסק בספר בני ציון ליכטמן בהסתמך על הראבי״ה. וכן מוכח ממ״ש בספר בגדי ישע (סימן ער״ב)[19], שאם אין לו יין אחר מקדש על יין מגולה. ע״ש. ובשו״ת

הערות וציונים

16. נדפס לעיל אות כ״א. **17.** הרד״ע לא כתב בפירוש שהוא הדין בזמן הזה, אלא כתב שהוא הדין ביין מגולה שסיננו שמועיל להטיל בו מעט מים. ונראה שהרב המחבר ס״ל שכשם שהתיר ביין מגולה שסיננו, כך יש להתיר ביין מגולה בזמן הזה. **18.** נדפס לעיל אות כ״ה. **19.** נדפס לקמן אות מ״א.

אוצר ההלכה

דברי מלכיאל חלק ד׳ (סוף סימן א׳) כתב, שאפילו יין שהיה מגולה לגמרי אינו פסול אלא לקידוש של הלילה, אבל בשחרית שרי. ע״כ. וכ״כ הגאון רעק״א (סימן רע״ב ס״ד), שאחר 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 ידי חובה. ומכל מקום 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. וכן פסק בשואל ונשאל שם. ועיין בהגהות עתים לבינה (עמוד ר״ד-ר״ה). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הערה א׳)

כח) שם ולא על יין מגולה אפילו האידנא. דין זה מהגאון הרי״ץ ן׳ גיאת ז״ל [מאה שערים, הלכות קידוש עמ׳ ב׳] והביאו רבנו הטור ז״ל, שכתב וז״ל: אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי אין מקדשין עליו, אבל מברכין עליו בורא פרי הגפן. ע״כ. והרב עצי אלמוגים ז״ל (הלכות נטילת ידים [סימן ק״ס ס״י] דף ל״ב ע״ב) כתב, דצריך טעמא אמאי פסול לקידוש, כיון דהאידנא לא קפדינן. ונ״ל טעמו דאפילו דאין אנו חוששין שיתערב ארס בתוכו וכו׳, מ״מ חיישינן לדבר אחר, כגון רוק המתערב בתוכו, וכיון דלקידוש נמי בעינן שיעור, לכן חיישינן ביין שנתגלה שמא נתערב בו מרוק או משקה החוזר של בעלי חיים, דבציר ליה שיעורא וכו׳. ע״ש. ומאור עינינו מורינו הרב חיים ומלך נר״ו בספרו הבהיר נשמת כל חי ח״א (או״ח סימן י״ב דף ט״ז ע״ב) רמי עליה, דהא דחיישינן לעירוב רוק של נחש ושאר שרצים, היינו דוקא במקום דשכיחי נחשים, ואז בלא״ה אסור משום סכנה, אבל האידנא דלא שכיחי ואנו שותים לכתחילה ולא חיישינן לסכנה אפילו מספק, איך יתכן לומר דעם כל זה יש לחוש לשתית בעלי חיים שיטילו בה רוק וכו׳. ע״ש. ולפקע״ד אחהמ״ר לא ידענא מאי קשיא ליה דבלא״ה אסור משום סכנה, דמאחר דהרב ז״ל ביאר דבריו באר היטב דאיירי באתרא דלא שכיחי נחשים ושכיחי שאר רחשים בעלי חיים שמטילין רוק מפיהם לתוך היין, מעתה איך אפשר לנו לומר דבלא״ה אסיר משום סכנה, דכיון דלאו ברוק של נחש איירי, דהא לא שכיחי, ואינו אלא רוק שאר בעלי חיים שאין להם שום ארס, מאי סכנה שייך הכא. ואי משום דאי הכי מאי רבותא איכא, כיון דבלאו סכנה נמי פרשי אינשי משום מיאוס כמ״ש מני״ר נר״ו בסוף דבריו, י״ל דריבותיה דדיניה היינו דהגם דשכיחי אינשי טובא דדעתם יפה ולא קפדי בהא, ורבים שתו מאותו משקה שנתגלה באתרא דליכא נחשים, דלא מאיס להו רוק שאר רחשים שאין להם ארס, אפ״ה אתסר להו משום דבצר שיעורא. והיינו טעמא דאין מקדשין עליו משום חסרון השיעור, ומברכין עליו בפה״ג משום דלא פרשי אינשי מיניה, וחייבין לברך עליו ברכת הנהנין בפשיטות.

ודגם דטעם זה דבציר ליה שיעורא כתביה רש״י ז״ל בסוכה (דף מ״ח [ע״ב ד״ה שהיין]) גבי ארס נחש, ובחולין (דף ט׳ ע״ב)[20] לענין פיסול מי חטאת, והתם על כרחך לומר דכתב כן לפי הס״ד, דאלו לקושטא דמלתא בלא״ה פסילי משום סכנה כמ״ש מני״ר נר״ו שם (דף ט״ו ע״ג) משם הפוסקים, מ״מ הכא דהרב ז״ל חדית לן חששא מחודשת לרוק שאר בעלי חיים שאין להם ארס ניתן ליאמר טעם חסרון השיעור גם לפי האמת, כיון דליכא טעם סכנה, דלאו ברוק נחש מירי אלא ברוק ומשקה החוזר של בעלי חיים. ודוגמא לזה כתב הרב הגדול מר יאודאי גאון ז״ל בספרו הבהיר מחנה יאודה (דף (קט״ז) [רט״ז] ע״ב) בישוב דברי הגאון הרי״ץ ן׳ גיאת ז״ל הללו, וכתב דהוא ז״ל לא חייש במגולה אשתיית נחש, כיון דלא שכיח, אלא אשתיית שאר זוחלי עפר, אלא דהרב מחנה יהודה ז״ל לא נקיט מטעם חסרון השיעור דקידוש, אלא מטעם מיאוס, דאתסר לקידוש משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳]. ע״ש. אך מ״מ דברי שני(הם) המלכים עולין בקנה אחד, דלאו מחשש ארס נחש קאמר אלא מרוק שאר בעלי חיים זוחלי עפר. וא״כ דברי הרב עצי אלמוגים עלו כהוגן. כנלע״ד. (פתח הדביר ח״ג – סק״ב)

כט) שם ולא על יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. נשאלתי במה דקיימא לן דיין מגולה דפסול לקידוש וכמ״ש בש״ע (או״ח סימן ער״ב), אם נתערב יין מגולה עם יין שאינו מגולה מה דינו. ומרן ז״ל בש״ע או״ח (סימן קפ״ב (ס״ט) [ס״ה]) וז״ל: אם החזיר יין של כוס פגום לקנקן, היין שבקנקן כשר, משום דקמא קמא בטיל. אם הוא הדין נמי ביין מגולה כמו מ״ש ביין פגום.

ובדין קמא קמא בטיל עיין בהלכות שבת מבעל התרומות [ספר התרומה סימן רכ״ג] בגגית וכו׳. ועיין מה שכתב הרב שער המלך ז״ל (בת״ש) [בהלכות יו״ט] [פ״ה ה״כ]. ועיין יו״ד (סימן קל״ד) גבי יין נסך בש״ע ס״ג בראש אמי׳ר ואת הסו׳ף, ולמור״מ ז״ל שם, ובאר היטב ז״ל שם [סק״ח] מהט״ז [שם סק״א], ומה שכתב מהש״ך [שם סקי״ז]. ומ״ש מהב״ח ז״ל [שם אות ה׳]. ע״ש. ועיין מ״ש הרב שלחן גבוה ז״ל [שם סקי״ד]. ע״ש. ואתה תחזה מ״ש בש״ע גבי כוס ברכת המזון, ומ״ש הט״ז ז״ל שם באו״ח [סק״ו] וז״ל: נראה דהיינו ששפך בקילוח קטן דומייא דיין נסך ביו״ד סימן קל״ד [ס״ג]. ע״ש להמג״א ז״ל (סק״ט) וז״ל: דוקא כשופך ממנו מעט מעט וכו׳, ולי נראה דאין להחמיר, דאפילו ביין נסך יש מקילין וכו׳, וכאן אין להחמיר כלל ובלבד שיהיה היין שבקנקן יותר מהיין שבכוס. ע״ש.

והנה מרן ז״ל שם בש״ע בסימן קפ״ב בכוס של ברכת המזון שזכרנו, כתב בס״ה וז״ל: אם החזיר יין של כוס פגום

הערות וציונים

20. עיין שם בד״ה אם יכולה חולדה.

אוצר ההלכה

לקנקן, היין שבקנקן כשר משום דקמא קמא בטיל. ושם בס״ו, יכולין לתקן כוס פגום ע״י שיוסיפו מעט יין, ואפילו ע״י שיוסיפו מעט מים מיתקן. ע״ש. וע״ש במ״ש הט״ז ז״ל (סק״ו): וקשה על מה שכתב אח״כ דיכולין וכו׳. ונ״ל כיון דיש פלוגתא שם ביו״ד אי אמרינן קמא קמא בטיל, וכאן במה שצריך אינו פגום אלא לכתחלה, דהא בדחק כשר בפגום, על כן אנו תופסין לקולא בכל צד. ע״ש. וא״כ גבי יין מגולה דפסיל, ולא נתבאר דכשר בשעת הדחק, לא מתקן בהכי. וע״ש להמג״א ז״ל בס״ק יו״ד מהב״ח ז״ל [אות א׳]. ע״ש. ומרן ז״ל בש״ע בס״ה ובס״ו שזכרנו פסק לשתי הסברות. וע״ש להמג״א ז״ל בסק״י בתירוץ הראשון. אמנם ע״ש במ״ש וז״ל: ועוד בנפל התירא לגו איסורא לא אמרינן קמא בטיל כמו שכתב ב״י [יו״ד סימן קל״ד ס״ג] בשם הר״ן גבי יין במים[21]. ע״ש. וא״כ לפ״ז גם ביין מגולה, מלבד דמכשר בגוונא דס״ה, י״ל עוד כי יכולין לתקן כמ״ש בס״ו. וע״ש במג״א (סק״ט) וז״ל: דוקא בדיעבד, אבל לכתחלה אסיר לעשות כן. ולכן נוהגים להוסיף עליו מעט מהקנקן, ובזה מתוקן, ואח״כ שופכין אותו להקנקן, ואח״כ מוציאים אותו מהקנקן לשם ברכה כמ״ש סימן קפ״ג [ס״ב]. ומשמע בב״ח וכו׳. ע״ש. ובפירוש דבריו עיין מ״ש הרב מחצית השקל ז״ל. ע״ש. שוב ראיתי די״ל דגם למ״ש המג״א ז״ל [סק״י] (במ״ש) ועוד וכו׳, לא מתקן כמ״ש בס״ו אלא היכא דאתמר, דהיינו ביין פגום דווקא דקיל בשעת וכו׳. (ויען משה – סימן כ״ז)

ל) שם ולא על יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. שאלה. יין מגולה שנתערב עם יין שאינו מגולה והרוב אינו מגולה אם בטל ברוב ומקדשין עליו או לא.

תשובה. מרן ז״ל באו״ח סימן רע״ב פסק דאין מקדשין על יין שריחו רע וגו׳ ולא על יין מגולה וגו׳. ע״ש. וטעמו משום דאיתא במסכת בבא בתרא (דף צ״ז [ע״ב]) אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך ע״ג המזבח, למעוטי יין שריחו רע או מגולה. ע״ש. ובריחו רע שעירבו ביין אחר ונתקן, שסר הריח הרע ממנו, שרי לקדש עליו, כמ״ש הרב כף החיים נר״ו בסק״ב בשם הרב פתח הדביר (אות א׳)[22]. ע״ש. וא״כ היה נראה דה״ה לנדון דידן דנתבטל ברוב, דהרי שניהם יוצאים מכלל זה דאין מקדשים. אלא דזה אינו, דגבי ריח רע לאו ברובא תליא מילתא אלא בהסרת הריח הרע אם ע״י תערובת מעט או הרבה, אם ע״י זה סר ריחו הרע יהיה כשר לקידוש, אבל זה תלוי בגלוי משום הקפדת שרים וסגנים, ואפשר דגם בתערובת הרוב קפדי. וקצת היה נראה לומר דלא מהני ביטול ברוב, שהרי בזמן שהיו מקפידים אגלוי לא היה מועיל ביטול ברוב ולא ששים כיון דמטעם סכנה אתינן עלה כמ״ש הט״ז ז״ל ביו״ד סימן קט״ז [סק״ב] והפתחי תשובה ז״ל שם בס״ק ב׳-ג׳. ע״ש. וא״כ בקידוש דפוסל מרן ז״ל גם האידנא דלא קפדינן אגלוי, הוי נמי כאלו קפדינן אגלוי לגבי הקידוש. אמנם נראה לענ״ד יותר דכיון דאיסור זה להקפיד אגלוי הוא מטעם ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳], א״כ הו״ל כשאר דברים האסורים דבטלי ברובא מין במינו מדאורייתא, כמבואר ביו״ד סימן צ״ח [ס״א], ומדרבנן מיהא צריך ששים, 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, אבל בפחות מששים אין להתיר, דהגם דהאיסור מדרבנן, בעינן ששים, כמתבאר מדברי מרן ז״ל ביו״ד (סימן צ״ח ס״ו). ע״ש. וצ״ע עוד לעת הפנאי.
(שו״ת שואל ונשאל ח״ה – סימן ל״ה)

לא) שם על יין מגולה. כתב הטור (שיטה ח׳), אפילו סננו במסננת כו׳. נ״ב: עיין בט״ז חיו״ד (סימן קי״ו [סק״א]) מה שהקשה לרבנו ז״ל, ובספר בית יהודה ח״א (חאו״ח סימן מ״ג).
(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״ב)

לב) שם על יין מגולה. עמ״ש הט״ז ביו״ד (סימן קי״ו (סק״ב) [סק״א]). ומ״ש על דבריו הרב בית יאודה ז״ל באו״ח (סימן מ״ג), עיין נשמת כל חי נר״ו חיו״ד (סימן מ״ב), ועיין עיקרי הד״ט (סימן (א״ך) [י״ג] אות ו׳). (דברי מנחם – הגה״ט סק״ג)

לג) שם על יין מגולה. כתב הב״י, ולמעוטי מגולה כו׳. נ״ב: עמ״ש הב״ח [אות א׳]. עמ״ש הרב מחנה יאודה (דף רט״ז ע״א). (דברי מנחם – הגב״י סק״א)

לד) שם על יין מגולה. כתב הטור, אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך כו׳, ולמעוטי מגולה אפילו סיננו במסננת. עכ״ל. והנה במקום אחר הקשיתי על הרמב״ם בפכ״ט משבת הי״ד שכתב וז״ל: אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח כו׳, ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר כו׳ אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה וכו׳. דכיון דהרמב״ם עצמו פסק בפי״א מרוצח הי״ד דלא כרבי נחמיה, והיינו דמסננת לא מהני, א״כ מגולה לא איצטריך לן לאסור, דתפוק ליה משום סכנה. ובאמת לא הזכיר אע״פ שסיננו, משום דקאי אמימרא דגמרא, א״כ אותו בעל המאמר ס״ל כרבי נחמיה, אבל לדידן באמת לא איצטריך לן. ועיין מש״כ הב״ח [אות א׳] על דברי הטור הכא. ואף שקשה לומר דהרמב״ם כיון למ״ש הב״ח, דהיינו במקום דלא חיישינן לגילוי, אם לא דנימא כמ״ש בדעת הרמב״ם דקאי אאוקימתיה דגמרא, אבל בטור קשה לפרש כן, דבשלמא הרמב״ם שכתב בלשון ״ולא נאמר״, משמע דקאי אמימרא דגמרא, אבל בטור ק״ק לפרש כן. (אמת ליעקב)

לה) שם על יין מגולה וכו׳. יש לעיין במשקה דעביד טיף טיף דאין בו משום גילוי כלל, עיין יו״ד [סימן קט״ז ס״א],

---

הערות וציונים

21. דין זה מבואר בטור יו״ד סימן קל״ד (ס״ג). ומרן כתב שם שדין זה פשוט. והר״ן (עבודה זרה לו.) שהביא מרן הב״י שם, מיירי באיסור שנפל לתוך היתר עד שנתרבה האיסור, דלא אמרינן חוזר וניעור. ע״ש. **22.** נדפס לעיל אות י״א.

אוצר ההלכה

אם נאסר לקדש עליו, דאפילו הפחות והסגנים לא קפדי כי אם ביש חששא אף האידנא, משא"כ זה. הרב פמ"ג ז"ל בחלק משבצות זהב (אות א'). ונראה דמאי דמספק"ל למר פשיט"ל לה"ה מחנה יאודה ז"ל, שכתב שם ([סימן ר"ל] בדף רט"ז ע"א) לענין קידוש וז"ל: ואפשר דקים ליה לתלמודא דיין תוסס תוך שלשה ימים אין שום מזוחלי עפר שותים ממנו מפני שמתייראים מבעבוע המשקה, משא"כ בדין הרי"ץ ן' גיאת ז"ל [מאה שערים, הלכות קידוש עמ' ב'], דאף דליכא משום חשש שתית נחש, מ"מ האיכא חשש שתית שאר זוחלי עפר ואיכא משום "הקריבהו נא" [מלאכי א', ח'] וכו'. עכ"ל. הרי דקאמר להדיא דבתוסס שאין שום זוחלי עפר שותים ממנו, אפילו שהוא מגולה כשר לקידוש, דלית ביה אפילו משום "הקריבהו נא", וא"כ כ"ש בעביד טיף טיף דאתמר בגמרא בהדיא שהכל מתייראין מלשתות הימנו, דליכא משום "הקריבהו נא", וכשר לקידוש. ונראה דגם הרב פמ"ג ז"ל כן דעתו נוטה, מדלא כתב בספקו אלא הצד דהיתרא ולא הצד האחר. וממילא משמע דאפילו משום חסרון שיעור דכתב הרב עצי אלמוגים ז"ל [הלכות נטילת ידים סימן ק"ס ס"י], ליכא הכא, כיון ששום אחד מזוחלי עפר אל אותו היין דעביד טיף טיף לא יקרבו כנזכר, ופשיטא דלא אפשר שיטילו בו רוק וכיוצא.

(פתח הדביר ח"ג – סק"ד)

לו) שם עוד יין מגולה וכו'. נשאלתי מהחכם השלם הדיין המצויין כמה"ר ר' **מרדכי סגרון** הי"ו וכמה"ר ר' **חומאני עלוש** הי"ו ביין תוסס תוך שלשה ימים לדריכתו שהיה מגולה אם מקדשין עליו.

תשובה. הרב ויען משה ז"ל (או"ח סימן כ"ח)[23] פשיטא ליה מילתא דלדידן בזה"ז דאיסור מגולה משום הקריבהו וגו', אף תוסס פסול לקידוש. וכן הרב ישיב משה ז"ל (סימן צ"א) אסר, ויסודו ממה שאסרו הפוסקים ומכללם הטור משקים שנתגלו בסתם. ע"ש. ומזה אסר שם יין דעביד טיף טיף, הגם דהפמ"ג [משבצות זהב סק"א] נסתפק בזה. וכן אסר שם שכר שנתגלה לקדש עליו הגם דאין בו משום גילוי, ולא הוצרכו הפוסקים לבאר זה דמאוס וגו'. ע"ש. ולא הראה שום הוכחה מכרעת לדבריו בזה ובזה. ובני הר"א הכהן יצ"ו הוכיח דיין תוסס כשר לקידוש מבתרא (דף צ"ז [ע"ב]), דפריך הש"ס, אי למעוטי מגולה סכנה הוא. ואי תוסס פסול, הול"ל למעוטי מגולה תוסס. והובאו דבריו בישיב משה שם. והרב ישיב משה ז"ל שם דחה לזה, דכיון דלא ידענו באיזה דוכתא בברייתא או במשנה דיין תוסס מגולה אסור למזבח, אי אפשר לומר דבא למעט זה, דגם למזבח לא ידענו זה, ואיך תלי זה בזה, אין אומרים קידוש אלא על יין הראוי למזבח, והלא זה עצמו לא שמענוהו, והול"ל דיין מגולה תוסס פסול לקידוש ולמזבח. והם לכאורה דברים של טעם, אלא דלע"ד מדתנן בסוכה (דף (מ"ז) [מ"ח] ע"ב) שהיין והמים המגולים אסורים למזבח, משמע דכל יין מגולה פסול למזבח, ולא מפלגינן בין תוסס לאינו תוסס, ודומה זה למה שהוכיח הרב הנזכר מדברי הטור ושאר הפוסקים שפסלו יין מגולה לקידוש בסתם, דמשמע דאין חילוק בין תוסס לאינו תוסס, וא"כ שפיר קאמר אין מקדשין על היין רק הראוי לגבי המזבח, דממתניתין הנזכרת שמעינן שפיר איסורא לגבי מזבח, ומינה מוכח שפיר דמדלא מוקי לה הש"ס דבא לאשמועינן איסורא לגבי תוסס דלית ביה סכנה, דמשמע דס"ל דאינו נאסר. וכן ראיתי להרב מחנה יהודה (סימן ר"ל) דמוכיח כן. ע"ש.

ומ"מ עם שלא הביאו ראיה מכרעת לדבריהם נלע"ד דדבריהם ז"ל חיים וקיימים, שהרי כתב הרב ב"ח ז"ל [אות א'], דהרי"ץ גיאת [מאה שערים, הלכות קידוש עמ' ב'] הנזכר בטור (סימן רע"ב) שפוסל מגולה גם בזה"ז דליכא נחשים, משום דיליף לה מדפסלינן מגולה שהעבירו במסננת לרבי נחמיה [בבא בתרא צז:], וכ"כ הרב בית יהודה ז"ל (סימן מ"ג) בפשיטות בכונת הטור, דמדרבי נחמיה באותו זמן נשמע לרבנן בזה"ז. ע"ש. ומבואר מזה דפיסול זה דהקריבהו אפילו באופן שלא יש בו חשש גילוי ולא הסרה במסננת, וא"כ גם בתוסס תוך שלשה ימים אסור, וא"כ ודאי דהכי נקטינן. והגם דהרב מחנה יהודה ז"ל אין דעתו כן, לא נקטינן כוותיה, דהוא יחיד, ועוד דלא הביא דברי הב"ח והרב בית יהודה ודחאם. ועל הכל דמבואר בהסכמת מהר"ח מודעי ז"ל דהיה חיבורו חידושי ש"ס ונסדר ע"י מר בריה על הטור. ע"ש. וא"כ נראה בפשיטות דכיון דלא נחית לפסוק הלכה רק כותב כדרך הכותבים חידושי ש"ס, אין למדין מזה כלל להלכה. ועוד דאעיקרא דדינא הלימוד שיש ללמוד לזה"ז מאעבריה במסננת לרבי נחמיה נראה אמת וצדק, שהרי לדעת רבי נחמיה לא ישאר שום ארס, דאלת"ה אסור מפני ספק סכנה, וכיון דלא ישאר מאומה הוי כאלו לא היה בו ארס כלל כמו לדידן בזה"ז דאין נחשים. ועוד דמבואר במסכת עבודה זרה (דף ל' ע"א) דשמואל מבי ארמאה שתי (מייא), נהי דאגילויא לא קפדי אמנקירותא קפדי. ופירש"י [ד"ה קפדי], 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 מקפידין ע"ז, וכל שכן לגבוה. וא"כ גם בתוסס שייך זה. ועוד דאי הא ד"הקריבהו וגו'" משום דכשהעבירו במסננת מאיס, לא הוה מתמה הש"ס בסוכה (דף נ' ע"א), ולית ליה לרבי נחמיה הקריבהו וגו', כיון דלדידיה דרבי נחמיה אין שום ארס נשאר וכאמור, וא"כ אפשר דלא יש בזה גם "הקריבהו וגו'", ולא הויא מילתא דפשיטא, אלא ודאי משום הנקיון שתפול מזה הפסולת פריך וכאמור. וכן משמע מסתמיות דברי הרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת [הי"ד], דכל יין אסור לקידוש אם נתגלה, וכידוע דהרמב"ם ז"ל מדקדק הרבה בדבריו, ולא סמך על שום ספר אחר. וכן נראה מסתמיות דברי מרן בש"ע ומסתמיות כל דברי הפוסקים

הערות וציונים

23. נדפס לקמן אות מ"ד.

אוצר ההלכה

ראשונים ואחרונים, וכמו שכתב הרב ישיב משה ז"ל. וכבר כתב הרב בינת אדם ז"ל (שער הקבוע אות ז') משם הגאון בית מאיר, שכבר כתב בספרו כמה פעמים, שנוח לו יותר ללמוד מסתימת הראשונים מפירושן של אחרונים. ע"ש.

ומן האמור נראה דהוא הדין ליין דעביד טיף טיף, דהגם דאין בו גילוי בימי הש"ס, מ"מ אסור לקידוש משום הקריבהו וגו'. וכ"כ הרב ישיב משה ז"ל שם. והגם דהרב משבצות זהב (סימן רע"ב [סק"א]) נסתפק, והרב כף החיים שם [סק"ב] בשם הרב פתח הדביר [סק"ד][24] כתב להתיר. ע"ש. אין הפתח הדביר בידינו לדעת טעמו, ואפשר דסמך על הרב מחנה יהודה וכיוצא. ומה שכתבתי בעניותי נראה עיקר לדינא. (שו"ת שואל ונשאל ח"א – סימן מ"ו)[25]

לז) שם על יין מגולה וכו'. יין תוסס מגולה, דעת מוהרמ"ז בספר ויען משה [סימן כ"ח][26] להחמיר, וכן דעת הרה"ג מוהר"מ שתרוג נר"ו בתשובה כתב יד (וכבר נדפסה בספרו ישיב משה ח"א סימן צ"א). אבל הרב נשמת כל חי [חאו"ח סימן י"ד] הביא מהרב (מנחת) [מחנה] יהודה [סימן ר"ל] דדעתו להתיר לכתחלה, ונראה שכן דעתו ז"ל. ועיין מה שכתבתי בתשובותי בס"ד[27]. (שמחת כהן – סק"ב)

לח) שם יין מגולה. כתב הרב כף החיים (אות ט') שאם היין המגולה היה מונח בתוך תיבה סגורה, אינו נפסל בכך אא"כ נמר ריחו וטעמו. ע"ש. וצ"ע מנא ליה, ומדברי הרמב"ם (פי"ג מהלכות רוצח הי"ג) מבואר שגם באופן זה שייך דין גילוי אא"כ בדק את התיבה או המגדל לפני כן. וכן הוא בתוספתא דתרומות (פ"ז הלכה כ') ובירושלמי שם (פ"ח הלכה ג'), וכן פסק הפר"ח ביו"ד (סימן קט"ז [סק"א]). ע"ש. ומ"מ במקרר נראה דיש להקל, דודאי אם היה שם נחש או רחש היה מת מחוסר אויר. וכל שכן אם קידשו על זה בליל שבת ולמחר נמצא מגולה, שלא עבר עליו לילה שלם, ולכן אם לא נמר ריחו וטעמו כשר לקידוש. ועיין במנוחת אהבה (ח"א פ"ז סעיף כ"ו).

(מרן ראש הישיבה שליט"א – הערות איש מצליח על המשנה ברורה)

לט) שם יין מגולה וכו'. אין חילוק בין קידוש להבדלה לענין גילוי. מהר"י עייאש ז"ל שם [שו"ת בית יהודה חאו"ח סימן מ"ג]. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"ד)

מ) שם יין מגולה אפילו האידנא. כתב הטור (שיטה ט'), וכתב הרי"ץ גיאת [מאה שערים, הלכות קידוש עמ' ב'] אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי אין מקדשין עליו כו'. נ"ב: ואפשר דאם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא. מג"א (סק"א). וכ"פ מהר"י עייאש ז"ל בספר בית יהודה ח"א (חאו"ח סימן מ"ג).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"ג)

מא) שם יין מגולה אפילו האידנא. במג"א (סק"א), על יין מגולה וכו'. ולפי מה שכתב התורת חיים [בבא בתרא צז: ד"ה ואע"ג] דהטעם משום שהוא כנגד (ד)יין משומר לצדיקים לעתיד לבא, דהוא טמיר וגניז כמו שאומר הכתוב "עין לא ראתה" [ישעיה ס"ד, ג'], לפ"ז אפילו בשעה מועטת יש להקפיד. עכ"ל התוספת שבת [סק"א]. וכל זה כשיש לו יין אחר, אבל כשאין לו אין לדחות המצוה משום הכי. (בגדי ישע)

מב) שם יין מגולה אפילו האידנא. קשיא לי בבבא בתרא (דף צ"ז ע"ב) דפריך על יין מגולה סכנה היא, ומשני דעברינן במסננת כר' נחמיה, והרמב"ם (בפי"א מהלכות שמירת נפש הלכה י"ד) לא פסק כרבי נחמיה, הו"ל לגמרא לתרץ ביין מגולה במקום שאין נחשים מצויים, ואסור לכולי עלמא משום "הקריבהו נא" [מלאכי א', ח'] כו'. ונראה דמהא ראיה למג"א בס"ק א' בשעה מועטת מגולה אין אסור משום הקריבהו נא כו', ושם איתא מגולה סתם, משמע אפילו בשעה מועטת אסור, שמא שתה נחש, והוצרך הגמרא לתרץ כרבי נחמיה דעבריה במסננת דאין סכנה, אבל אסור משום "הקריבהו נא" כו' מחשש שתיית נחש, ונמר ריחו לא שייך בשעה מועטת. (דברי צבי)

מג) שם יין מגולה אפילו האידנא. כתב הבאר היטב (סק"ב), ואם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא. ובתוספת שבת [סק"א] כתב דאפילו בשעה מועטת יש להקפיד, כי הטעם הוא שהוא נגד יין המשומר לצדיקים לעתיד לבא. (דרך החיים) [תורת חיים] [בבא בתרא צז: ד"ה ואע"ג]. ויש לעיין במשקה דעביד טיף טיף דאין בו כלל משום גילוי אם נאסר לקדש עליו משום "הקריבהו" [מלאכי א', ח']. משבצות זהב [סק"א]. ועיין בחיי אדם ([ח"ב] כלל (ז') [ו' ס"ז]) דאפילו להמתירים ביין, מ"מ בשכר יש ליזהר. (באר יעקב – קרויזר – סק"ב)

מד) שם יין מגולה אפילו האידנא. הא דפסול בזמן הזה גם דלא קפדינן אגלוי, היינו משום "הקריבהו נא לפחתך" [מלאכי א', ח'], וכמו שכתב המג"א ז"ל (סימן ער"ב [סק"א]). וע"ש בלשון המג"א ז"ל. ע"ש. ועיין להרב בית יהודה ז"ל (או"ח סימן ג"ם) במה שכתב עוד שם, באופן דיש להחמיר בנמר ריחו וטעמו ע"י הגלוי יהיה מה שיהיה. והגם דלדידהו דקפדי אגלוי י"ל גם בשעה מועטת, עכ"פ לדידן דלא קפדי אגלוי אין לאסור היכא דלא נמר ריחו וטעמו אלא בעברה עליו לילה אחת מגולה, וכמ"ש הרב ב"י ז"ל שם. ולע"ד לאו דוקא לילה אחת שלימה אלא הוא הדין רובה, דחשיבא ככולה, ורגילין להקפיד. ופשו"ט דכיון דעיקר הטעם לדידן אינו משום גלוי, אין לחלק גם ביין תוסס, משום הקריבהו וכו'. (ויען משה – סימן כ"ח)

מה) שם יין מגולה אפילו האידנא. בענין יין מגולה דפסול לקידוש, עיין מה שכתב המג"א (סק"ב) [סק"א] דבשעה מועטת אין קפידה. ע"ש. ועיין להרב בית יהודה ז"ל (סימן (מ"א) [מ"ג]) שכתב דוקא בשיעור לילה אחת, וכן כתב המג"א. ע"ש.

הערות וציונים

24. נדפס באות הקודמת. **25.** עיין עוד בח"ב סימן י"א. **26.** נדפס לקמן אות מ"ד. **27.** עיין קובץ ויען שמואל ח"ב (סימן א').

אוצר ההלכה

משמע שהוא משוה דברי המג״א שעה קטנה לשעה שכתב הוא ז״ל, ולא ידעתי איך הושוו זה עם זה, וצריך ישוב.

ולענין דינא שמעתי מפי אדמו״ר הרמ״ה הי״ו דבכאן נוהגין להתיר עד חצות ולא ידע מהיכן יסוד למנהג זה, וחזר ואמר כי אולי משמע להו דברי הבית יהודה ז״ל דרוב הלילה ג״כ מקרי לילה, וכדי להרחיק אדם מן העבירה אמרו עד חצות. עכ״ד. (מלא העומר – עמוד ר״ח)

מו) שם יין מגולה אפילו האידנא. הנה הרב מגן אברהם [סק״א] כתב, שאפשר שביין המגולה שעה מועטת אין קפידא, ובפרט במדינות אלו שיין אינו מצוי כל כך, אף הסגנים והפחות לא קפדי בדיעבד אלא א״כ נמר ריחו וטעמו. ע״כ. וכן הובא באחרונים לדינא. ובשו״ת בית יהודה עייאש (סימן מ״ג) כתב, שכיון שיין 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 להמגן אברהם (ריש סימן ער״ב). עכ״ד. וכן כתב הרב חסד לאלפים (סימן ער״ב סק״א), שלא נפסל אלא א״כ עמד מגולה עד שנמר ריחו וטעמו. (ומה שהעיר ע״ז הרב שואל ונשאל ח״ה סימן ל״ז[28], לק״מ). וכתב בשו״ת ויען משה (סימן כ״ח)[29], דלאו דוקא לילה אחד, אלא רוב הלילה חשיב ככולו. ובשו״ת חסד ואמת (סימן י״ב) 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.

ובשו״ת דברי מלכיאל חלק ד׳ (סימן א׳), כתב, ששיעור שעה מועטת שכתב המג״א, נראה שבמשך חמש או שש שעות שהיתה החבית פתוחה בודאי שלא פג ריחו וטעמו, ויש להתירו לקידוש אף לכתחלה. ע״ש. ובספר קצות השלחן בבדי השלחן (סימן מ״ו אות ב׳) כתב ע״ד המג״א, שלא פורש שיעור הזמן של שעה מועטת. ושמעתי מפי אדוני זקני הגאון ר׳ משה צבי נאה שיש ללמוד מליל פסח שמוזגים כוס שני ואומרים עליו ההגדה וסיפור יציאת מצרים, ועומד כך כארבע שעות עד שתיית הכוס השני, אלמא שעד כארבע שעות חשיב שעה מועטת. ע״ש. ולא זכר שר מ״ש הדברי מלכיאל הנ״ל.

והנה נודע לנו כי ברוב יקבי היין נוהגים שאחר עשיית היין, מניחים את היין בחביות פתוחות שבוע ימים או יותר מכן. (ומכוסה רק ברשת, לבל יפלו שם זבובים וכו׳). ולכאורה יש לחוש לפ״ז שלא לקדש על יין זה. וכבר עמד על זה בשו״ת פלא יועץ (עמוד רצ״ג סימן ל׳), וכתב, שלפי מה שכתב המג״א שכל שאינו מפיג טעמו וריחו אף הסגנים והפחות לא קפדי. לפ״ז ליכא בהא משום ״הקריבהו נא לפחתך״, מפני שאינו מפיג טעמו בזה. ע״כ. גם בירחון ״הנאמן״ (שנה כ״ז תשרי תשל״ז עמוד כ״ג), דן בזה הרה״ג רבי שריה דבלצקי שליט״א, וכתב ליישב עפ״ד המג״א הנ״ל שבזמן מועט שלא נמר טעמו וריחו אף השרים אינם מקפידים ע״ז. אף כאן מדלא חיישי להא יצרני היין, ומשאירים אותו מגולה, נראה שיודעים הם שהיין לא נפגם 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 (חו״מ סימן ר״ל דף רט״ז ע״ב), שמקדשים לכתחלה על יין תוסס שהיה מגולה, וליכא בהא משום הקריבהו נא לפחתך. ע״ש. וכן הובא לדינא בשו״ת נשמת כל חי (ס״ס י״ד), ובספר פתח הדביר (סימן ער״ב סק״ד)[30]. ומה שכתבו בשו״ת ויען משה (סוף סימן כ״ח), ובשו״ת ישיב משה ח״א (סימן צ״א), לאסור גם ביין תוסס שהיה מגולה, נראה שלא ראו דברי הגאון מחנה יהודה וסיעתו הנ״ל. ואע״פ ששם כתבו שהוא תוסס תוך שלשה ימים, מ״מ בחביות גדולות אלו עובר זמן רב שהוא עדיין תוסס. וכן העלה בשו״ת שבט הקהתי ח״א (סימן קי״א). ודוק.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הערה א׳)

מז) שם יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. ומה ששאלו אם הוא ספק יין מגולה אם ראוי לקידוש.

תשובה. נראה דיש להתיר, דספיקא דרבנן הוי ולקולא, דמדברי מרן בכסף משנה בפ״ב מהלכות איסורי מזבח הלכה יו״ד נראה דעיקר הא ד״הקריבהו וגו׳״ [מלאכי א׳, ח׳] אינו אלא דרבנן, ומינה דבין לנסכים ובין לקידוש י״ל דספק דרבנן ולקולא. והגם דהרב ויקן יוסף ז״ל (מערכת ה׳ סימן ב׳) האריך להוכיח שהוא איסור דאורייתא, וע״ש במה שכתב בכוונת מרן ז״ל, אין דברי מרן ז״ל נראים כן. ועיין להנודע ביהודה [מהדורא תנינא חאו״ח סימן קל״ד] שזכר הרב ויקן יוסף שם [סימן ג׳], דנראה ג״כ דדעתו דהוי דרבנן. ועוד דכיון דכל עיקר הקידוש על היין הוי דרבנן כמבואר מדברי הרמב״ם בפרק כ״ט מהלכות שבת (הלכה א׳ והלכה ו׳), ע״ש, מסתברא ד״הקריבהו וגו׳״ הנאמר גבי קידוש אינו אלא דרבנן, וספיקו להקל, הגם דנימא כשיטת הרב ויקן יוסף ז״ל דהוי דאורייתא בעלמא לגבי מזבח. והגם דאמרו אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי מזבח, לא מיירי אלא בודאי, אבל בספק הא כדאיתיה והא כדאיתיה, דלא מסתבר כלל דבעיקר הקידוש ספיקו להקל ובסעיפיו יהיה ספיקו להחמיר. אך מה שכתב כת״ר נר״ו להתיר מספק ספיקא, דשמא הלכה כהרב מחנה יהודה [סימן ר״ל]. אינו נלע״ד שיצטרף זה לספק. ומדברי הרב נשמת כל חי ז״ל (סימן י״ד) אין ראיה דכן דעתו, שאינו אלא ציון בעלמא, ותו דמסיים שם וכעת אין הפנאי מסכים להשתעשע בדברי קדשו כיע״ש. הכו״ח ביום ד׳ אלול התרפ״ט. ע״ה **כלפון** משה הכהן סילט״א.

(שו״ת שואל ונשאל ח״א – סימן מ״ז)

הערות וציונים

28. נדפס לקמן אות מ״ט. **29.** נדפס לעיל אות מ״ד. **30.** נדפס לעיל אות ל״ה.

אוצר ההלכה

מח) שם יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. שאלה. יין שנמצא מגולה ואומרים בעלי היין שבלילה כיסו אותו ועתה נמצא מגולה, והדבר מסופק אם נתגלה אחרי שנתכסה ועברה עליו שארית אותה לילה בלי כיסוי, או שנתגלה רק ביום.

תשובה הרב בית יהודה ([חאו״ח] סימן מ״ג) כתב דכיון דבמאיסותא תליא מילתא, אין דרכן של בני אדם, אפילו הרגילים להקפיד, אלא אם כן נשתהה כל כך עד שנמר ריחו וטעמו או שעברה עליו לילה אחת מגולה, ושכן מצא להרב מג״א ריש סימן רע״ב [סק״א]. ונראה 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 ז״ל (או״ח אות כ״ח)[31] שכתב, דלאו דוקא לילה אחת שלימה, אלא הוא הדין רובה, דחשיבה ככולה, ורגילין להקפיד. ע״ש. ואם כן אין להתיר מצד זה מה שעכ״פ לא עברה לילה שלימה, ועוד דאפשר דבזמן תליא מילתא ושיעור לילה גם בהצטרף מעט מהיום הוי לילה שלימה, וכ״ש אם נאמר דלילה והוא הדין ליום, אלא דפשט דבריו מדלא תלי לה בשעות שמע מינה דביום לא איכפת.

אלא די״ל דמותר מטעם דספיקא הוי וספיקו להקל, דכל עיקר הקידוש על היין הוא מדרבנן כמתבאר מדברי הרמב״ם בפרק כ״ט מהלכות שבת (הלכה א׳ והלכה ו׳).

אמנם מהא דאיתא בבתרא (דף צ״ז [ע״א]) אין אומרים קידוש היין אלא על יין הראוי לינסך ע״ג מזבח. ע״ש. י״ל דרבנן כי תיקון כעין דאורייתא תיקון, וכמו דגבי נסכים ספיקא דאורייתא הוי ולחומרא, הכי נמי כי תיקון רבנן קידוש על היין כעין דאורייתא תיקון. אבל מדברי מרן ז״ל בכסף משנה בפרק ב׳ מהלכות איסורי מזבח הלכה יו״ד נראה דעיקרא דדינא הא ד״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳] אינו אלא דרבנן, ואם כן גם גבי נסכים י״ל דשרי מכח ספיקא דרבנן ולקולא, וה״ה לקידוש. וה״נ מסתברא, דקרא לא מיירי רק דרך תלונה, וגם לא מיירי רק בקרבן גרוע, ועוד דהוא מדברי נביאים ולא מדברי תורה. אמנם הרב ויקן יוסף (מערכת ה׳ סימן ב׳) האריך להוכיח שהוא איסור דאורייתא. וע״ש במה שפירש בכוונת מרן עוד שם. ועיין להרב נודע ביהודה [מהדורא תניינא חאו״ח סימן קל״ד] שזכר הרב ויקן יוסף שם [סימן ג׳], דנראה דדעתו דהוי דרבנן. ואין כאן מקום להאריך כעת בזה. ושוב נלע״ד להתיר בספק. חדא, דמדברי מרן בכסף משנה מתבאר דהא גופא ד״הקריבהו״ דרבנן, וכן נראה דעת הרב נודע ביהודה, וראוי לפסוק כן. ותו דאפילו נימא דהוי דאורייתא, הא מיהא מה שכתבו אין אומרים קידוש אלא על יין הראוי לינסך וגו׳, דרבנן היא, ובספק יש להקל. ועם די״ל דגם בספק אסרו, הו״ל כספק ספיקא, שמא עיקרא דמילתא דרבנן, ואם תמצי לומר דאורייתא, שמא לא קאי על הספק. ותו דכיון דקידוש גופיה דרבנן וספיקו להקל, הוא הדין בסעיפיו דספיקם להקל. זה הנלע״ד כעת. (שו״ת שואל ונשאל ח״ד – סימן מ״ג)

מט) שם יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. שאלה. אחד שיש לו כד מלא יין ומצאו ביום מגולה ושאל את אשתו על זה ואמרה כי בלילה כסתה אותו ואינה יודעת מי גילה אותו, ונסתפק אם נתגלה מהלילה או רק ביום. אם מותר לקדש באותו היין.

תשובה. מסתברא דהיין מגולה שאין מקדשין עליו הוא מדרבנן, וא״כ כיון דספק אם נתגלה בלילה או רק ביום אמרינן ספק דרבנן לקולא ומקדשין עליו. ובפרט דמסתברא שלא נתגלה אלא ביום ע״י מי שהוא שבא לשתות ממנו או לעשות איזה דבר, דבלילה כולם ישנים. ואע״ג דנגד זה אפשר לומר דמה שאמרה האשה שכסתה הכד בלילה אינו אמת, דאולי אינה נאמנת בזה, דאפשר מפני יראתה מבעלה היא אומרת כן. ואע״ג דבעלמא נאמנת, אולי בכה״ג אין להאמינה בזה. עכ״פ גם בלא דבריה ספיקא מיהא הוי אימתי נתגלה, וספק דרבנן הוא ולקולא.

וראיתי להרמב״ם ז״ל בפרק (כ״א) [כ״ט] מהלכות שבת [ה״ו] שכתב להדיא דהקידוש על היין הוא מדרבנן, דמדאורייתא הקידוש הוא בדברים, וע״ש בפכ״ט הלכה א׳ והלכה ו׳. ע״ש. וכ״כ הרב ארעא דרבנן ז״ל (במערכת ק׳ אות תקנ״ה) בשם התוספות [פסחים קו. ד״ה זכרהו]. ע״ש. ולהחולקים וסוברים שהוא מדאורייתא תמהו עליהם מהגמרא בפרק במה מדליקין [שבת כג:], דקאמר דנר חנוכה קודם לקידוש היום. ע״ש. וכתב הר״ן [שם י. ד״ה אמר רבא] דלא הוי דאורייתא רק הקידוש של לילה. ע״ש. וע״ע להרב ארעא סמיכתא[32] [מערכת ק׳ אות ג׳] משם הרב ערך השלחן ז״ל [חיו״ד סימן רל״ט סקי״א] שכתב שכן דעת ראב״ן [דף רפ״ח ע״ב]. ע״ש. ולדינא נראה דנקיטנן כהרמב״ם ז״ל ודעמיה, שהוא אחד מעמודי ההוראה. וכן פסק הרב חיי אדם ז״ל ([ח״ב] כלל ו׳ [ס״ד]). ע״ש. וא״כ כ״ש דיין מגולה שפסול לקידוש הוא מדרבנן. ובכי הא נראה לי דגם החולקים מודים מיהא בגלוי, דתקנתא דרבנן הוא ואסמכוהו אקראי ד״הקריבהו נא לפחתך וגו׳״ [מלאכי א׳, ח׳].

והנה הרב בית יהודה ז״ל באו״ח (סימן מ״ג) כתב, דשיעור הגילוי במאיסותא תליא מלתא, ושיעורו בלילה אחת או שנמר ריחו וטעמו. ע״ש. וע״ע להמג״א ז״ל [סק״א] שכתב דבשעה מועטת אין להקפיד, ובפרט במדינות אלו דאין היין מצוי כ״כ, וגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אלא א״כ נמר ריחו וטעמו. ע״ש. ודבריו לכאורה תמוהים, דבתחילה כתב דבשעה מועטת אין להקפיד, משמע דבהרבה שעות מקפיד ואוסר, ואח״כ בסוף דבריו משמע דאין מקפידין רק אם נמר ריחו וטעמו. והנ״ל בכוונתו ז״ל, דמה שסמך להתיר היינו דוקא בשעה מועטת, וסמך אהא דהרי גם הפחות והסגנים אינם מקפידין רק בנמר ריחו וטעמו, וא״כ כ״ש שאין להקפיד בשעה מועטת, אבל הא מיהא לא סמך ע״ז לומר דאינו נפסל לקידוש רק אם נמר

הערות וציונים

31. נדפס לעיל אות מ״ד. **32.** נדפס בסוף ספר אזן אהרן לרבי אהרן עזריאל.

אוצר ההלכה

ריחו וטעמו, דאין ללמוד מהם, ואינהו בדידהו ואנן בדידן, ודוקא בשעה מועטת יש להתיר. כנ״ל בכוונתו. ומזה תמיהני על הרב בית יהודה הנזכר, שאחרי שכתב כנזכר בשמו סיים, וכן מצאתי להרה״ג בעל מגן אברהם רס״י רע״ב וגו׳. ע״ש. והוא פלא, דהמג״א ז״ל פשט דבריו מורים ובאים כמ״ש, שאינו מתיר רק בשעה מועטת וכאמור. גם גוף דברי הבית יהודה ז״ל לענ״ד תמוהים, דמעולם לא ראינו ולא שמענו דהיין מפיג טעמו רק בשהייה מרובה יום או יומים, וא״כ תיפוק ליה דבלילה אחת לפי דבריו נפסל משום מגולה. ועוד קשה לי, דלפי דבריו שהבין כן בכוונת המג״א ז״ל או שכן דעתו, א״כ בלילה אמאי נאסר משום מגולה אם לא הפיג טעמו וריחו.

ולפי מנהגנו פה אי ג׳רבה יע״א חושבין היין למגולה אם עברה עליו לילה אחת מגולה, אבל אם עברו עליו אפילו יום או יומים או אפילו יותר ובלילה היה מכוסה, אין חושבין אותו כלל למגולה, וגם אם היה מגולה בלילה איזה שעות אין מחשיבין אותו למגולה רק אם עבר עליו לילה אחת מגולה, וגם אם היה מכוסה בתחילת הלילה איזה שעות ואח״כ נתגלה והשלים כל אותו הלילה מחשיבין אותו למגולה. ונראה דהטעם הוא משום דבכה״ג שהם ישנים בלילה ואין להם כל עסק ביין, חוששין שמא שתה ממנו נחש או איזה רמש וכיוצא ולכן הוא נמאס, אבל בלא זה אין מקפידין. ואולי זהו טעמו של הרב בית יהודה ז״ל. אלא דבעיקר כוונת המג״א ז״ל לענ״ד דבריו נוטים כדכתיבנא. ולדינא נלע״ד דכיון דהכי נהוג וכן דעת הרב בית יהודה ז״ל, ויין מגולה איסורו דרבנן, ובלא״ה הקידוש על היין נקיטנן דהוי דרבנן, הכי נקיטנן.

ועוד נ״ל להוכיח דהא ד״הקריבהו נא לפחתך״ אינו אלא מדרבנן, שזכורני דיש סוברים דמה שנלמד מהנביאים וכתובים הוא בכלל דברי סופרים וספיקו להקל. וקרא דכתיב ״הקריבהו וגו׳״ [מלאכי א׳, ח׳] הוא בנביאים אחרונים. ואפילו להסוברים ספיקו להחמיר, נראה דכיון דקרא לא מירי אלא בקרבן, ואנן ילפינן מיניה לשאר דברים, לא הוי אלא דרבנן. וצריך חיפוש עוד בזה. ומדברי הגמרא בסוכה (דף נ׳ [ע״א]) דקמתמה, וכי לית ליה לרבי נחמיה הקריבהו נא וגו׳. ע״ש. אין להוכיח דהוי דאורייתא דאל״כ מאי קמתמה. דיש לדחות דגם דהוי דרבנן, לרוב פשיטותו קמתמה. ואדרבא משם יש להוכיח דהוי דרבנן, דאלת״ה מאי ס״ד דמקשה דקאמר מתני׳ דלא כרבי נחמיה, הלא בלא״ה איכא איסורא דאורייתא, וכדפריך מי לית ליה וגו׳ אלא ודאי כדאמרן. וקצת יש לדייק כן גם מדברי התרצן דקאמר וכי לית ליה וגו׳, דאלת״ה לא היה צריך כלל לאומרו כיון דהוי דאורייתא ואין בו ספק.

וראיתי להרמב״ם ז״ל (בפ״ג מהלכות ביאת מקדש הלכה ו׳) שכתב שאיסור טבול יום במחנה לויה, והיא מדברי סופרים אע״ג דנלמד מדברי הנביאים, ע״ש בכסף משנה (ועיין להרב יד מלאכי ז״ל בכללי הרמב״ם ז״ל אות (ו׳) [ז׳] שכתב דאפילו דבר הנלמד משלש עשרה מדות וגם הלכה למשה מסיני קרי ליה דברי סופרים ודינו כשל תורה עש״ב). ועיין להרב ארעא דרבנן ז״ל ([מערכת ד׳] בסימן קס״ג) ולהרב ארעא סמיכתא (מערכת ד׳ אות ג׳). ועמ״ש הרמב״ם ז״ל בספר המצות [שורש א׳] ומ״ש הרמב״ן ז״ל בזה [שם]. ע״ש[33]. ועכ״פ הדברים נוטים דכל כה״ג כ״ע מודו דלא הוי אלא דרבנן, כיון דאין דברי הנביא מיירי בדרך צוואה אלא בדרך מוסר להעיר אוזן כי אין דרך זו ישרה, ד״הקריבהו נא לפחתך וגו׳״. ועוד דקרא לא מיירי בכה״ג אלא בקרבן גופיה כשהוא בעל מום וכיוצא בזה. וכן דייק לשון הגמרא שם דקאמר משום ״הקריבהו נא לפחתך״ ולא קאמר דכתיב ״הקריבהו״ וגו׳, אלא ודאי דאין כאן אלא חשש מצד זה, ולא שבאמת זה הוא גוף האיסור. זהו הנראה לענ״ד כעת. ועוד אשנה פרק זה בעה״ו וכעת אין כאן מקום להאריך בזה.

(שו״ת שואל ונשאל ח״ה – סימן ל״ז)

נ) שם יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. אם כיסה את פי חבית היין בתחילת הלילה, ובבוקר מצאה מגולה, יש להתיר את היין לקידוש, ובפרט אם היה זה יין תוסס.

(ילקוט כהונה – הלכות קידוש ובציעת הפת ה״ג)[34]

נא) שם יין מגולה אפילו האידנא וכו׳. כתב המג״א [סק״א], דאפשר דאם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא. וכ״כ בש״ע רבנו זלמן [ס״א] להתיר בשעה מועטת. ע״ש. ועיין להרב בית יהודה עייאש ז״ל באו״ח (סימן מ״ג) שכתב, דלא נאסר יין מגולה לקידוש אלא כשעבר עליו לילה אחת, או שנשתהה כ״כ עד שנמר ריחו וטעמו. ע״ש. ונמשך אחריו מה״ר חיים פאלאג׳י ז״ל בנשמת כל חי (או״ח סימן י״ב). ע״ש. ואם נמצא בבוקר מגולה ומתחילה היה בחזקת מכוסה, ואינו ידוע אם נתגלה עכשיו וכשר, או מתחילת הלילה ופסול, נראה שיש להתיר, לפי דטעם פיסול היין מגולה כתב המג״א ז״ל משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳]. ע״ש. ופיסול זה אינו אלא מדרבנן, וכמ״ש מרן הכסף משנה ז״ל בפ״ב מהלכות איסורי מזבח ה״י. ואף דהרב ויקן יוסף ז״ל במערכת הקריבהו [מערכת ה׳ סימן ב׳] האריך להוכיח דהוי דאורייתא, אנן נקטינן כפשט דברי מרן הנזכר דהוי דרבנן, והדר הו״ל ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא, דאמרינן השתא הוא דנתגלה ולא עבר עליו לילה בגלוי, וכשר לקידוש. ועוד נראה דכיון דהיה בחזקת מכוסה וכשר לקידוש, אוקמיה אחזקתיה ואמרינן השתא הוא דנתגלה. וכה״ג כתב מרן בסימן שצ״ד ס״א וסימן ת״ט ס״ו בעירוב שנאבד או נשרף או תרומה ונטמאת וספק מבעוד יום או משחשכה, דאוקמינן ליה אחזקת כשרות ואמרינן דמשחשכה הוא דאיתרע ביה מילתא, וכן אמרינן לענין (א״ה ע״כ מצאתי, ואפשר כוונתו למ״ש מור״מ ביו״ד סימן א׳ [ס״א] בשוחט שנמצא שאינו יודע הלכות שחיטה, דאין לפסול מה ששחט למפרע, ואמרינן השתא הוא דאיתרע.

הערות וציונים

33. וע״ע להרשב״ץ בזוהר הרקיע (בהקדמה). **34.** ע״פ תשובה מכ״י, עיין קובץ ויען שמואל ח״ב (סימן א׳).

אוצר ההלכה

וע״ש להאחרונים. ודידן עדיפא, דכי אמרינן השתא הוא דנתגלה, לא הויא ריעותא כלל, וחזי השתא נמי לקידוש, משא״כ בעירוב ובשוחט דהשתא הוי ריעותא גמורה דלא חזי לעירוב ולשחוט). ואין לחוש בזה לספק ברכות דשמא נתגלה מתחילת הלילה ופסול לקידוש והוי ברכה לבטלה, דכיון דעיקר הספק הוא בעיקר המצוה אי מהני לקידוש, לא אמרינן בזה סב״ל, וכמ״ש הרדב״ז ז״ל (בחדשות [ח״א] בסימן רכ״ט)[35]. ובזה ישבתי קושיית המג״א ז״ל בסוף סימן תרע״ב [סק״ו] על מה שכתב מרן דאם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה, דמשמע דמברך ג״כ, והא בב״י [שם ס״ב] מבואר דהוי ספיקא דדינא. ע״ש. ולפי סברת הרדב״ז אתי שפיר, דכיון דהספק הוא בעיקר מצות הדלקת נר חנוכה, א״כ כיון דנקטינן דמדליקין, הברכה נגררת אחר המצוה ומברכין ג״כ. ואין נראה לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, דזיל בתר טעמא (א״ה, לעד״ן דהכא המצוה היא גופה ברכה, דהיינו ברכת קידוש, וגם להרדב״ז דנין בזה דין סב״ל. וגם אני מסתפק, דלא אמרה הרדב״ז אלא בספק דפלוגתא דרבוותא, אבל בספק דמציאות או בספיקא דדינא, אף שהוא בעיקר המצוה, מ״מ לגבי הברכה י״ל סב״ל, וצריך ישוב.

ולחיבת הקדש ראיתי להעתיק כאן תשובת מוה״ר הגדול סבא דמשפטים כמה״ר רבי **משה** כלפון **הכהן** הי״ו (ז״ל) אשר השיב לי בענין זה, זמנו י״ב ניסן התרפ״ז.

קבלתי מכי״ק זמנו אתמול, שקיל וטרי בספק יין מגולה שלא נודע אם שהה לילה אחת, והאריך בזה, ורצה לעמוד על דעתי הקצרה בזה.

תשובה. דעתי הקצרה נוטה להתירו לקידוש ולכוסות, דספק דרבנן הוי ולקולא, דכל עיקר החיוב אפילו בשבת בקידוש על היין אינו אלא מדרבנן כמבואר בהרמב״ם בפכ״ט מהלכות שבת ה״א וה״ו, וכ״ש בקידוש על היין ביו״ט ובפסח בארבע כוסות. וכן מוכח לע״ד ממה שמקדשים על הפת כמ״ש מרן ז״ל (סימן רע״א [ס״ד] ורע״ב [ס״ט] וסימן תפ״ג), וא״כ איך אפשר לומר בזה דהא ד״הקריבהו״ הוא דאורייתא כיון דהיסוד הוא דרבנן. ובזה נלע״ד דגם הרב ויקן יוסף מודה. וכ״ש דלע״ד אעיקרא הא ד״הקריבהו וגו״ גם בעלמא אינו אלא דרבנן, וכפשט לשון מרן שזכר הרב ויקן יוסף. וכן נראה דעת הרב נודע ביהודה [מהדורא תניינא סימן קל״ד] שזכר הרב ויקן יוסף באות שאחרי זה. וכן נראה דעת הרב נשמת כל חי שזכר כת״ר נר״ו. ובפרט דהרב ויקן יוסף נראה דלא נחית לפסק הלכה למעשה, רק למשקל ולמטרי. וש״ר ממני הצעיר ע״ה **כלפון** משה הכהן סילט״א). (זרע יעקב – צבאן)

נב) שם אפילו האידנא דלא קפדינן וכו׳. נשאלתי ביין שנתערב בו מים קטנים אם מקדשין עליו?

תשובה. לע״ד אינו ראוי לקדוש משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳], ואפילו יתערב עם הרבה יין אפילו בששים נפסל לקדוש, אך לשתיה מותר. ולכן יין זה יהיה מיוחד רק לשתיה ולא לקדוש, וכשימכרנו יבאר לקונה שאינו ראוי לקדוש, וש״ר. (שו״ת שואל ונשאל ח״ג – סימן קע״א)

נג) שם אפילו האידנא דלא קפדינן וכו׳. שאלה. יין שנתערב בו השתנת כלב אם מותר לקידוש. ואם אסור, אם התערובת דבר מועט אם מתבטל בששים. ואם תמצי לומר דאין מתבטל, אם יש ספק בדבר אם מי ההשתנה הגיעו עד מקום היין או לא, אם יש לחוש לו או לא.

תשובה מסברא כעת נ״ל כיון דהרוזנים והפחות מסתמא מקפידים על זה בין שיש בו ששים או לא, וכן אף במסופקים בו, אם כן יש לפסלו משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳]. והגם דבאיסורים אפילו דאורייתא קי״ל דבטלי בששים, ובפרט בזה דודאי שטעם ההשתנה הוא לפגם, מכל מקום הכא שאני, שפיסולו מצד כבוד ויקר, שראוי להביא לקידוש כאלו מביא מאותו היין לפני מלכים ורוזנים. ומטעם זה עצמו נ״ל דגם דודאי גוף הקידוש על היין דרבנן ופיסולו כמוהו משום ״הקריבהו נא לפחתך״ דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, ומה גם דיש לומר דמעמידים הדבר על חזקתו הראשונה שלא נתערב בו כלום, מכל מקום בהא דודאי הגדולים מקפידים גם על הספק אין להתירו לקידוש גם כן. וכן בא מעשה לידי והשואל אינו יכול להמתין, והודעתיו דדעתי כן, עם כי לא מצאתי כעת ראיות ודוגמאות.

ויש לדמות אותו ליין מגולה שאסרו מרן ז״ל (סימן ער״ב ס״א), ומשמע שם דהגם דאין מקפידין האידנא על הגילוי, מכל מקום משום ״הקריבהו נא״ אסור לקדש ממנו. וקצת משמע דמזה הוי כאלו נוהג דין יין מגולה לגבי הקידוש. ואם כן כיון דביין מגולה מבואר ביו״ד בסימן קט״ז בבאר היטב (סק״ב) ובפתחי תשובה (סק״ג), דדבר שאיסורו משום סכנה לא מהני ליה ששים לביטולו, ואפילו בארבעים סאה מים חוששין לגילוי. ע״ש. אם כן נראה דהטעם ד״הקריבהו״ אוסר גם ביש ששים או יותר. ומזה נראה דכיון דבימיהם שהיה חשש של יין מגולה היה האיסור מספק, הכי נמי לדידן משום ״הקריבהו וגו״ אסור מן הספק, ואם כן הוא הדין לנדון דידן וכאמור. וכן יש להוכיח מדינו של יין מגולה, דודאי אפילו כד יין גדול או בור יין גדול שנתגלו הם פסולים לקידוש ולא מהני ביטול לארס, ואפילו בזמן הזה דאין לנו נחשים, אלמא דגם משום ״הקריבהו״ לא מהני שום ביטול, דודאי הפחות והרוזנים שמקפידים הוא משום שמא שתה נחש וכיוצא מהשרצים, ואינו משום סכנה, דהרי גם הם יודעים שאין בזה״ז סכנה, רק משום שיקוץ דשמא נפל בו איזה שרץ או שתה ממנו וכיוצא, ומינה נמי לנ״ד וכאמור. ולענין אם נתערב מיין זה עם יין אחר נ״ל דדינו כדין יין מגולה שנתערב ביין אחר שאינו מגולה, וצריך ישוב בדבר וחיפוש בתערובת הנז׳. ויש פנים לומר, דכיון דאין כאן איסור משום ״הקריבהו

הערות וציונים

35. ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״י חאו״ח סימן כ׳).

אוצר ההלכה

נא״, רק דרבנן, בטל כשאר איסורין. ולזה דעתי נוטה, ולכן גם בספק אם יש תערובת מההשתנה הנזכרת, יש פנים להקל כדין ספיקא דרבנן, וכ״ש אם ספק אם יש, ואפילו אם יש, יש כמה ששים, וכ״ש לערב זה עם יין אחר.

שו״ת להרב בית יהודה ז״ל (או״ח סימן מ״ג) שכתב, דאע״ג דבזמן דקפדי אגילוי נפסל בשיעור מועט שהוא כדי שיצא הרחש מאוזן הכלי וישתה ויחזור לחורו, מכל מקום כיון דבמאיסותא תליא מלתא, אין דרכן של בני אדם אפילו הרגילים להקפיד אלא אם כן נשתהה כל כך עד שנמר ריחו וטעמו, או שעברה עליו לילה אחת מגולה. וכן מצאתי להרב הגדול בעל מגן אברהם ז״ל סימן ער״ב [סק״א]. יע״ש. ומזה יש ללמוד דענין גילוי וחששתו לחוד, וענין הקפידא על המיאוס והנקיון לחוד. ודבר זה תלוי ביד הבקי להבחין בזה אם המקפידים במאיסותא והם שרים וסגנים וכיוצא מקפידים על נדון דידן. ועתה לפי הנראה לי בלתי חיקור דבר, שמקפידים גם בכה״ג, דדבר כזה של מיאוס תלוי בנפש האדם, וכשנפשם של בעלי משרה גבוהה מרגישים שיש תערובת או ספק תערובת כנדון דידן, נפש בוחלת ואינה סובלת לשתות מזה. והגם דענין הקידוש הוא ענין דתיי רוחניי של מצוה, וכלפי שמיא גליא אם כבר נתבטל ונפש המקדש ממנו אין לה קפידא, מכל מקום כיון דלענין גילוי הדבר תלוי בשרים וסגנים, הוא הדין נמי הכא. ואין לומר דמכל מקום אין זה מגולה, שלא נמר טעמו וריחו ולא עברה עליו לילה אחת, וכמו שכתב הבית יהודה, ואין לנו לגזור וללמוד ענין מענין, דכיון דכל טעם הגילוי בזמן הזה אינו אלא משום נקיון ומאיסות, אם כן כשנודע לנו שנפל בו דבר מאוס ונתערב בו, אין לך גילוי גדול מזה אפילו ברגע קטן, דהשיעור מועט הוא מקיל רק משום דמחזיקים שלא נפל בו שום דבר, אבל בידענו שנפל ונתערב בו דבר מאוס, הא ודאי דאין לך יין מגולה גדול מזה. וכן לענין שיעורו נראה דלא יש בזה שיעור, כיון שהוא תלוי בנפש האדם שבוחלת ומגנה דבר כזה. ועיין להרב בית יהודה (יו״ד סימן כ״ה) שאסר בתערובת מים מגולים בטפי ששים, ומשם יש ללמוד לתערובת יין מגולה, ומשם יש ללמוד לנדון דידן גם כן, וצריך ישוב בדבר עוד בע״ה.

ולענין איסור שתייתו לגמרי, אם לא יש ביטול של ששים נראה לכאורה לאסרו, משום דכל היוצא מן הטמא טמא [בכורות ה:]. וגם דלכאורה הפרשה בעלמא הוא, מכל מקום לענין מי רגלים לא קי״ל כן, וכמו שפסק מרן ביו״ד (סימן פ״א ס״א), חלב בהמה טמאה וגו׳ ומי רגליה אסורים כבשרה. ע״ש. ומשמע דכל מין מי רגלים דטמאים אוסר. ומכל מקום נ״ל דאם יש ששים יש להתיר מספק ספיקא, דהרי שם מסיים מרן דיש מי שמתיר. ע״ש. שוב נ״ל דאפילו לא יש ששים יש להתיר, דכיון דנתערב ביין מסתמא מתבטל, ואין טועמים בו רק טעם היין. ואפילו יש בו טעם השתן מסתמא פוגם הוא ביין ונמאס, וכיון דנפשו של אדם קצה בו הו״ל נותן טעם לפגם, וכמ״ש מרן ז״ל ביו״ד (סימן ק״ד אות ג׳). והגם דמור״ם שם סיים, מיהו בחלא ושכרא יש לחוש וגו׳, נראה דלא כתב כן אלא בבשר של יתושים וכיוצא, אבל במי רגלים דכלב שאין דרכם של בני אדם לשתותם, הוי מיאוס ושיקוץ ופגם וכאמור. ועוד יש לצרף לזה דעת הסוברים דטעם כעיקר לאו דאורייתא[36], ואם כן לסברתם הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא, שהרי ליש מי שמתיר שרו. נאם הכו״ח ביום יו״ד שבט התרפ״ה ע״ה **כלפון** משה הכהן סילט״א.
(שו״ת שואל ונשאל ח״ד – סימן כ״ט)

נד) שם אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי. כתב הב״י בהלכות שבת (סימן ער״ב ס״א), אע״פ שגלוי מותר בזמן הזה שאין שרצים מצוים, מ״מ לקידוש היין מגולה פסול. וקשה, שאע״פ שאין שרצים מצוים, מ״מ למה אינו אסור מההיא דקיימא לן [פסחים נ:], דערב פסח אסור במלאכה אע״פ שעכשיו קרבן ליתא. ועל כרחין טעמא משום שכל דבר שנאסר, אע״פ שנתבטל הטעם, האיסור לא נתבטל, וכמו שכתב הר״ן בריש פרק ערבי פסחים [פסחים יט: ד״ה לאפוקי] ובפרק מקום שנהגו [שם טז: ד״ה מקום]. וההיא דאסור בערב פסח במלאכה, פסקה מרן ב״י [סימן תס״ח ס״א] אע״פ שאין קרבן פסח עכשיו. ושמעתי דגילוי הוא איסור תורה, וכיון שנתבטל הטעם נתבטל הדין, ולא דמי לאיסור דרבנן שבההיא אלמוהו רבנן למלתייהו, שאע״פ שנתבטל הטעם לא נתבטל הדין. מפה ח״ר משה ששון שמעתי זה. (דברי משה – בן אדרת – השמטות אות ח׳)

נה) שם בהגה דריחיה חמרא וטעמיה חלא. עיין מה שכתבתי לעיל. ומסתברא יין שהעביר חמיצתו באיזה דבר ולא נשתנה טעמו כשר, ולא גרע מחמר מדינה. אבל בטעם חלא לא שייך חמר מדינה, דבטלה דעתם.
(מאורי אור חלק באר שבע – דף קמ״ה ע״ב)

נו) שם בהגה דריחיה חמרא וטעמיה חלא. שאלה. יין שריחו ריח יין וטעמו טעם יין חזק שהתחיל להחמיץ, ורוצים לשים בו איזה עפר הנקרא ״טרב״ה״ וכיוצא בזה להסיר קצת או הרבה מחמיצותו באופן שלא יתקלקל עוד יותר, אם מותר לקדש בו? ואם ראוי לברך עליו בפה״ג או לא?

תשובה. ראיתי לידי״ן **רבי ציון הכהן** נר״ו שנסתפק בזה, וצדד תחילה שיכול לקדש עליו אבל לא יברך עליו בפה״ג, ממה שכתב הרב כנסת הגדולה בתשובותיו לאו״ח [סימן א׳] אודות השרבי״ט, שהוא תירוש שמשימים בו עפר ידוע וכו׳, ויליף לה ממה שכתב מרן בב״י או״ח סימן ר״ב [ס״א] על הארופי. ע״ש בשם הארחות חיים. ושוב כתב די״ל דנדון דידן שאני, דכבר בא לכלל יין, לא כן התם דמעולם לא בא לכלל יין. וכתב ששמע מהרב **רבי מכלוף עידאן** יצ״ו ששמע ממורנו

הערות וציונים

36. עיין יו״ד סימן צ״ח (ס״ב).

סימן ערב סעיף ב

ב [ג]יין מגתו מקדשין עליו. וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קדוש היום:

באר הגולה
ג. [גמרא] שם:

אוצר ההלכה

מהרמ״ז זצ״ל שמברכין עליו בפה״ג וגם כן מקדשין עליו, וסיים שם שכן נהגו פה אי ג׳רבה, והניח הדבר ביש להתיישב עוד בדבר. (אמר המעתיק, עיין בספר שיבת ציון למוה״ר ציון כהן הנזכר זצ״ל (סימן ט׳), ושם הביא שמועת מוהרמ״ז זצ״ל שמקדשין עליו דוקא, וצריך ישוב, מא״ח).

ולי נראה שאין חילוק זה מספיק, דאטו כיון שבא לכלל יין ושוב נשתנה למין אחר בברכתו קאי, והלא חומץ יוכיח, שברכתו שהכל אע״ג שהיה יין והיתה ברכתו בפה״ג. אך נ״ל דלא דמי, דהתם יהיה לעולם מתוק ואין בו קיוהא, אך בנדון דידן ע״י העפר לא יהיה מתוק, רק מסיר החמיצות שבו וישאר באותו מצב שהוא יין גמור כבתחילה, רק דמתישין ע״י זה את כחו שלא להיות יין חזק, ולכן אין לדמותו לנדון מרן והכנסת הגדולה ז״ל.

איברא שיש לידון בו שלא יהיה ראוי עוד לקידוש משום ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳], דמודעת זאת שע״י נתינת העפר הנזכר עולים בו אדים ורותחים ביין, וממשותו של העפר נחלק לחלקים דקים מאד בתוך היין עד שמי שהוא מרגיש, טועם טעם העפר ויגרס בחצץ שיניו אם לא הרבה מעט, וכן הוא הנסיון, דגם אחרי שמסננין אותו בחתיכת בגד ונותנים אותו בבקבוק, כששוהה כך זמן מה העפר יורד לשולי הכלי חלקים דקים מאד כנודע. אלא שאין לחדש חששות מדעתנו מה שלא נזכרו בפוסקים דכה״ג נפסל היין מקידוש או שאין מברכין עליו בפה״ג, ובפרט אם יסתנן ע״י חתיכת צמר גפן שיושם בפי המשפך, כי עי״ז מתברר ממנו כל חלקי העפר שבו וכלם נדבקים בצמר גפן. וזה לענין הקידוש, אך לענין ברכת בפה״ג די במה שיסנן כדרכו אם נפשו אינה מקפדת על זה כנ״ל.

(שו״ת שואל ונשאל ח״ח – סימן כ״א)

נז) שם בהגה וטעמיה חלא. היינו שבני אדם נמנעים לשתותו משום חמיצותו. ואפילו בפה״ג אין מברכין עליו, כמ״ש בסימן ר״ד [ס״ד]. ט״ז [סק״ג] מג״א [סק״ב].

(באר יעקב – קרויזר – סק״ו)

סעיף ב׳

נח) סעיף ב׳ יין וכו׳. כתב ב״י (דף קע״ז ע״ג שטה נ״ב), לא דק כו׳. נ״ב: עיין בב״ח [אות ב׳].

(שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״א)

נט) שם יין וכו׳. כתב ב״י (שיטה נ״א), ורבנו שכתב דתנן לא דק וכו׳. נ״ב: טעות סופר הוא, וצריך לתקן דאמר רבה. וכן הוה בספרי רבנו המדוייקים. מצאתי הגהת כתיבת יד.

(יד אהרן – הגב״י)

ס) שם יין מגתו וכו׳. ומ״מ מצוה מן המובחר בישן. כ״כ הרב מגן אברהם [סק״ג]. והרב אליה רבה [סק״ד] חלק עליו דאינו מחויב לקנות משום קידוש. עש״ב. ופשוט דאינו מחויב, אבל אם רוצה לקיים מצוה מן המובחר יקנה ישן. ופשוט.

(ברכי יוסף – סק״ב)

סא) שם יין מגתו וכו׳. כתב הרב מג״א ז״ל (סק״ג) וז״ל: ומ״מ מצוה ביין ישן כמו שכתבתי סימן ת״ר. ע״כ. וכ״כ בסימן ת״ר (סק״א), אם יש לו תירוש חדש יקדש על היין ישן, ואע״ג דמקדשין על תירוש כו׳, מ״מ ישן מצוה מן המובחר הוא. ע״ש. והיכא דלא היה לו יין ישן בליל שבת ולקח בידו כוס מלא מגיתו וכבר התחיל לומר ויכלו ואח״כ הביאו לו יין ישן, אם מניח מידו כוס זה ומברך בישן משום [מצוה] מן המובחר, או דילמא כיון דכבר התחיל לומר ויכלו אינו נדחה יין החדש מפני יין ישן. ואף שלא בירך עדיין, מ״מ אפשר דלא אמרינן בכגון דא מצוה מן המובחר, דכבר זכה היין חדש. ואין להביא ראיה ממה שפסק מרן באו״ח (סימן קל״ה ס״ו), דאם נכנס הכהן לבהכ״נ אחר שהתחיל הישראל לברך ברכת התורה אינו פוסק, אבל ברכו לא הוי התחלה, הרי דהגם דכבר עמד הישראל בתיבה והתחיל לומר ברכו, אפילו הכי לא הוי התחלה, ונדחה הישראל מפני הכהן, ה״ה הכא, הגם דהתחיל לומר ויכולו, דידחה היין חדש ויקדש על הישן. דהתם שאני, דמדינא כהן קורא ראשון כי היכי דלא ליתו לאינצויי, ולאו מטעם מצוה מן המובחר הוא דכהן קורא ראשון, אלא מעיקר הדין, ולהכי אף שהתחיל הישראל לומר ברכו נדחה מפניו, משא״כ הכא, דמדינא מקדשין על התירוש ג״כ כמו שפסק מרן, וביין ישן ליכא כי אם מצוה מן המובחר, אפשר דכשהתחיל לומר ויכלו לא דחינן זה מפני זה.

ונראה דדבר זה במחלוקת הוא שנוי, והוא דהרב שבות יעקב ז״ל ח״א (סימן ל״ז) האריך בראיות לענין מי שהיה רגיל להדליק נרות חנוכה בשמן זית, ולילה אחת לא מצא שמן זית והכין נרות שעוה, וקודם הדלקתם הביאו לו שמן זית, דיגמור מצותו בנרות שעוה ותדחה השמן זית. ע״ש. ה״ה נמי הכא בנדון דידן, דבמכל שכן הוא, דהא התם, הגם דליכא כי אם הזמנה לבד, אפילו הכי פסק הרב דיגמור מצותו בנרות של שעוה, כל שכן הכא דכבר אמר ויכלו ביין חדש, דודאי דיגמור הקידוש ביין חדש, דהוי דומיא דנרות שעוה, דהתם נמי לא הוי אלא מצוה מן המובחר. ברם לדעת הרב חכם צבי ז״ל (סימן מ״ה) דפליג עליה, וס״ל דידליק בשמן זית משום מצוה מן המובחר, ה״ה נמי הכא דיקח הכוס מיין ישן. ועיין להרב שבות יעקב ח״ב [סימן ל׳] ולהרב יד אליהו מלובלין ז״ל (סימן מ״ב). ולפי מ״ש הרב מוה״ר ז״ל בספר שער יוסף (סימן ח׳ דף ז״ן ע״ב), דהיכא שלא התחיל במצוה אלא הכנה בעלמא הוא דעבד, דמסתמא דימשוך ידו מהקודמת ויעשה מצוותו מצוה מן המובחר, וכדעת הרב דהזמנה לאו מילתא היא. וכן ראיתי להרב יד אליהו [שם] דפליג על הרב שבות יעקב, דמה בכך אם הכינם, כיון דלא התחיל במצוה. יע״ש. דלפי הסכמת הרב מוה״ר נראה דבנדון דידן דכבר

אוצר ההלכה

אמר ויכלו חשבינן ליה התחיל במצוה, ואפשר דכ״ע מודו דיגמור הקידוש ביין חדש. כן נ״ל. (חלקו של יוסף)

סב) שם יין מגתו וכו׳. כתב הבאר היטב (סק״ג), ומ״מ מצוה מן המובחר ביין ישן. היינו בן ארבעים יום. אשל אברהם [סק״ג]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ג)

סג) שם יין מגתו מקדשין עליו. עיין להרב אדמת קודש ח״א (חאו״ח סימן ט׳ דף י׳ ע״ב) שכתב וז״ל: אכן ראיתי בדברי הרמב״ם ז״ל [הלכות איסורי מזבח פ״ו ה״ט] שדקדק בלשונו הצח בדין נסכים וכתב, וכן יין מגיתו שלא עברו עליו ארבעים יום. דנראה דיין זה מגיתו הכשר לנסכים לא הוי דומיא דיין מגיתו דקידוש שבת, דאילו הכא פירש דבריו ואמר שלא שהה ארבעים יום, דמשמע דאינו כשר יין מגיתו בן יומו, אלא שצריך שיעברו עליו כמה ימים שישתנה מלבן לאדום וכו׳. יע״ש. ואחרי המחילה רבה דבריו לא באו בדקדוק, דמ״ש גבי יין לנסכים שלא שהה ארבעים יום, אין הכונה לומר דבשעתו אינו כשר אפילו בדיעבד, דהרי פשט הגמרא בפרק המוכר פירות [בבא בתרא צז:] דמשם הוראת דין זה כמ״ש בכסף משנה [שם], הוא דאפילו בשעתו כשר בדיעבד, כמו שאמרו שם, דאמר רבא סוחט אדם אשכול וכו׳, וה״ה לנסכים כנראה שם דכשר בדיעבד, וכמו שפסק הרמב״ם. ומ״ש שלא שהה ארבעים יום, הוא ללמדנו דאם עבר ארבעים יום כשר אפילו לכתחילה, כמ״ש בסנהדרין (דף ע׳ ע״א) דיין אינו נקרא אלא עד ארבעים יום. וכן איתא בעדויות (פ״ו מ״א), ועל היין בן ארבעים יום שנתנסך ע״ג המזבח. יע״ש. ועיין להרב אהל יוסף (חאו״ח סימן ט׳ דף ו׳ ע״ב וג׳). יע״ש. וקצת תימה על מרן בכסף משנה שלא הזכיר שם מקור הדין, וצריך ישוב. עבור זה כתב הרמב״ם שם בהלכות איסורי מזבח (פ״ו ה״ט) שלא שהה ארבעים יום, אבל בהלכות שבת [פכ״ט הי״ז] שהוא אף לכתחילה, משום הכי כתב אפילו בשעתו, דהוא אפילו לכתחילה מקדשין. ובזה אין מקום למ״ש הרב אדמת קודש (שם דף י׳ ע״ד) וז״ל: וראיה לדבר ממ״ש בפ״ו מהלכות איסורי מזבח וז״ל, וכן יין צמוקים ויין מגיתו וכו׳. יע״ש ודוק.

עוד כתב הרב אדמת קודש שם (דף י׳ בע״ג) על הש״ך [יו״ד סימן קכ״ג סקכ״ג], וז״ל: ואמת שדברי ההגה [שם סי״א] הן הם דברי מהר״ל ן׳ חביב [סימן מ״א] וכו׳, דאפשר לומר דהרב הנזכר ס״ל שאף שאין מברכים על היין בפה״ג עד שימשוך כסברת מרן [או״ח סימן ר״ב סי״א] וכו׳, אמנם תלונותינו על הש״ך וכו׳. יע״ש. ותמיהא לי מי דוחקו לו לומר דמהרלנ״ח ס״ל כמרן דאין מברכין על היין בפה״ג עד שימשוך, ולהקשות על הרב ש״ך. דלעולם לכ״ע כל היכא דמברך בפה״ג יש בו מגע גוי, ולדעת מרן דס״ל דאינו מברך עד שימשוך, ה״ה לגבי מגע גוי כמ״ש בכסף משנה בהלכות מאכלות אסורות [פי״א הי״א]. ולדעת מהרלנ״ח דמצינו ביה דס״ל דאף שלא משך יש בו משום מגע גוי, גם ברכות יטה מורה דמברך תחילה בפה״ג ובסוף מעין שלש אף שלא משך, דדא ודא חדא היא ותורה אחת להם. ועל תרתי פליגי מרן ומהרלנ״ח ז״ל. (יפה ללב ח״ב – סק״א)

סד) שם יין מגתו מקדשין עליו. ומה שפירש הרע״ב בפירוש המשניות רפ״ז דגיטין [מ״א], מי שאחזו קורדייקוס, שנתבלבל דעתו מחמת שד השולט על השותה יין חדש. ע״כ. וכן משמע ממה שכתב הזוהר (סדר תולדות דף ק״מ ע״ב), אתא נח כו׳ וחמא חמרא תקיף דלא צליל מחד יומא ואשתי מיניה ואשתכר כו׳. יע״ש. שומר מצוה לא ידע דבר רע. ורש״י פירש שם [שם סז: ד״ה מי], מי שאחזו קורדייקוס, שם שידה השולטת כששותה יין הרבה מגיתו. ע״ש. הנה יין של קידוש שהוא רובו של רביעית, כמ״ש לעיל בסימן ער״א סי״ג, ואפילו רביעית כולו לא מקרי הרבה. (יפה ללב ח״ה – סק״א)

סה) שם יין מגתו מקדשין עליו וכו׳. על השירביטג׳י שעושין השירביטיג׳יש, דהיינו שדורכין הענבין ומשימין עפר הידוע כדי שיצול היין, ואחר כך מבשלין אותו, אין מקדשין עליו. הרב החבי״ב ז״ל בתשובות ח״ב ([או״ח] סימן א׳). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״ז)

סו) שם יין מגתו מקדשין עליו וכו׳. השירביט, שמשימין עפר ידוע למתקו, אינו ראוי לקדוש והבדלה. הרב כנסת הגדולה בתשובה הנזכרת [שו״ת כנה״ג או״ח סימן א׳]. (ברכי יוסף – סק״ה)

סז) שם וסוחט אדם וכו׳. הטילו הקהל חרם שלא ימצא יין, לאו שפיר דמי לסחוט אשכול ענבים, והנכון ליקח צמוקים וכו׳. הרב כנסת הגדולה בתשובה הנזכרת [שו״ת כנה״ג או״ח סימן א׳]. (ברכי יוסף – סק״ד)

סח) שם וסוחט אדם אשכול וכו׳. עיין מה שכתבתי סימן (ש״צ) [ש״כ]. (גור אריה הלוי – סק״א)

סט) שם וסוחט אדם אשכול וכו׳. כתב הטור (שיטה י״א), סוחט אשכול של ענבים כו׳. נ״ב: יש מי שהבין שמה שכתב סוחט אדם אשכול של ענבים היינו אפילו בשבת. אבל הרב החבי״ב ז״ל בתשובה ([שו״ת כנה״ג] ח״ב סימן א׳) דחה דבריו וכתב דחושש לו מחטאת, דרבה [בבא בתרא צז:] לא מיירי אלא שסוחט אותו מערב שבת ולמחר בשבת מקדש עליו, או שסחטו מערב שבת קודם שתחשך ומקדש עליו קדוש הלילה. ע״ש. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״ה)

ע) שם וסוחט אדם אשכול וכו׳. לסוחטו בשבת אסור. הרב כנסת הגדולה בתשובות המודפסות ([שו״ת כנה״ג] סימן א׳). ועמ״ש בארחות חיים (דף ס״ד ע״א [הלכות קדוש היום סימן כ״ב]), וסוחט אדם אשכול, פירוש מערב שבת, ומקדשין עליו בשעתו, וי״א דה״ה בשבת בתוך האוכל, דמשקה הבא על האוכל כאוכל דמי, ומקדשין עליו קדוש היום. (ברכי יוסף – סק״ג)

עא) שם וסוחט אדם אשכול וכו׳. המחבר מביא הכא לשון הגמרא מסכת בבא בתרא (ריש דף צ״ז ע״ב) בשם רבא, סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. אבל

ג [ד]**מקדשין על יין שבפי החבית אף על פי שיש בו קמחין.** הגה: ויש מוסרין לקדש עליו אלא יסננו מתלה להעביר הקמחין (הגהות מרדכי פרק המוכר פירות [בבא בתרא סימן תקס"ז] ובית יוסף בשם מרדכי תויס [הלכות קדוש היום סימן כ"ג] ומוספות [הו"ד בגליון תויס]): **ועל יין שבשולי החבית אף על פי שיש בו שמרים. ועל יין מתוק.** [ד*]**ועל יין דריחיה חלא וטעמיה חמרא.** [ד**]**ומכל מקום מצוה לברור יין טוב לקדש עליו:**

כ"ג ע"א; רמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט הלכה י"ז]: **ד**. [גמרא] שם: **ד*.** רשב"ם שם דף צ"ו ע"א ד"ה חד; רא"ש שם פ"ו סימן ח'; ריי"ף פסחים דף **ד**.** טור:

באר הגולה

אוצר ההלכה

הרמב"ם בהלכות שבת (פרק כ"ט הלכה י"ז) שינה הלשון וכתב, וסוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו לשעתו. ושכל הרמב"ם את דבריו לומר לך שלא יעלה על דעתך שסוחט אדם אשכול של ענבים בשבת ואומר עליו קידוש היום, אלא על מה שסחט אדם קודם השבת מקדש עליו בשבת, כי בשבת אסור לסחוט ענבים כמו ששנינן לקמן סימן ש"כ. והא דאמר רבא שם שאומרים עליו קידוש היום, מזה יוצא לנו שסוחט אדם אשכול זה של ענבים דוקא באותה כונה שיהיה לו לקידוש, ומאחר שאין אומרים קידוש היום אלא על היין (עיין לקמן סעיף ט'), מזה משמע שגם דם ענבים שסוחט אדם מאשכול של ענבים לשם קידוש נקרא יין, ומשום הכי מברכין עליו בורא פרי הגפן. אבל אם לא נסחט לשם יין אין מברכין עליו בפה"ג אלא בורא פרי העץ (עיין מה שכתבתי לעיל סימן (כ"ב) [ר"ב]). ולפיכך דם ענבים זה שנסחט לשם יין ראוי נמי להתנסך כדאיתא בש"ך (יו"ד סימן קכ"ג סקכ"ג), דלכ"ע כל היכא דמברך בפה"ג יש בו משום מגע עכו"ם, כדמוכח באשיר"י פרק המוכר פירות [בבא בתרא פ"ו סימן ט'] ושאר פוסקים. ע"כ. ובאופן זה לא בעינן המשכה, אע"ג דשנינן ביו"ד (שם סעיף י"ז) שאינו נקרא יין להתנסך עד שימשך. (דברתי דברי)

סעיף ג'

עב) סעיף ג' מקדשין וכו'. עיין ב"ח (אות ג'). ועיין ש"ע (ס"ג) מקדשין וכו'. והקשה הב"י, מאחר דהטור פסק דריחא חלא וטעמא חמרא כשר, א"כ למה חזר וכתב דיין סתם של מרתף כשר, דאינו אלא שמא יהיה ריחא חלא וטעמא חמרא, דהוא כשר במכל שכן. וכתב הב"ח דהוה אמינא דפסול מחשש דשמא ריחא וטעמא חלא. ועוד דהוה אמינא דמ"ש וטוב לברור וכו', היינו יין של מרתף סתם, וכמ"ש הט"ז בשמו (סק"ה). הנה שני התירוצים נראים שהם נגד דברי הרשב"ם [בבא בתרא צז: ד"ה של מרתף], דמ"ש דאיכא למיחש דשמא ריחא וטעמא חלא, הלא הרשב"ם לא כתב רק שמא יהא קוסס, שהוא ריחא חלא וטעמא חמרא, והוא הפלוגתא דרבי יוחנן (ור"ל) [ורבי יהושע בן לוי] לענין תרומה [שם צו.]. וגם התירוץ השני שכתב דהוה אמינא שזהו הטוב, הא הרשב"ם כתב סתם, יין של מרתף שלא נבדק, ומשום דאיכא חביות קוססות כדתנן במתני' [שם צג:], דהמוכר מרתף של יין צריך לקבל עשרה חביות קוססות למאה. ע"ש. א"כ איך שייך לומר שזהו מה שכתב וטוב לברור וכו'. (ברכת דוד)

עג) שם מקדשין וכו'. ועיין עוד שם בלשון מרן שכתב וז"ל: ויין של מרתף, הכל שם, ולא היה צריך רבנו לכתוב דין של מרתף כו', אלא אגב שיטפא דאחריני נקטיה. ונ"ל דאפשר ליישב דברי הטור, דנהי דריחיה חלא וטעמיה חמרא מהני לקידוש, מ"מ יש מיני יין אחרים דלא מהני לקידוש, כגון ריחו רע ודומיהן, ומשום הכי קא אשמועינן דשל מרתף דהוי סתמא מהני, ואין צריך בדיקה מהנך יינות. (ידיו של משה)

עד) שם קמחין. היינו נקודות לבנות. אבל הקרים, דהיינו שיש עליו קרום לבן, אין מקדשין עליו. ב"ח [אות ו'], מג"א [סק"ד]. ובט"ז סימן ר"ד [סק"א] מכשיר קאני"ק לקידוש אם מסנן אותו. אשל אברהם [סק"ד]. וכ"כ במחצית השקל [סק"ד] בשם אליה רבה [סק"ו], כשהסיר הקרום אין להחמיר. ובדרך החיים [סימן ע"א ס"ב] פסק כהמג"א, וכ"כ בתניא [ש"ע הגר"ז ס"ג], דאם יש עליו קרום לבן אין מקדשין עליו, דמסתמא פג טעמו ונעשה חומץ. (באר יעקב – קרויזר – סק"ד)

עה) שם בהגה יסננו תחלה וכו'. עיין בשו"ת לב חיים ח"ג (סימן י"א) ביין שהתליע וירום תולעים הרבה, אבל היין לא נשתנה לא במראה ולא בטעם והתולעים עוברים במסננת, דמותר לקדש עליו. יעו"ש. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ב)

עו) שם ועל יין שחור ועל יין מתוק ועל יין דריחיה וכו'. כצ"ל. וכ"כ בש"ע הנזכר לעיל[37]. (ארץ חיים)

עז) שם ועל יין מתוק. בפרי מגדים [אשל אברהם סק"ה] מקשה, דבבבא בתרא [צז.] משמע דכל הני דלענין נסכים אם הביא פסול, גם לקידוש פסול, וקיי"ל במתני' דמנחות דף פ"ז [ע"א], דמתוק אם הביא פסול. והמעיין בסוגיא יראה בהדיא דלאו כללא הוא בכל דבר, דהרי בקוסס שם אם הביא פסול, והיינו ריחא חלא וטעמא חמרא, וקיי"ל (כריב"ל) [כרבי יוחנן] [בבא בתרא צו.] דמקדשין עליו.

והנה הרמב"ם לא הביא הא דקוסס[38], ונראה פשוט משום דהביא [הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"י] הא דגפן שהדלה על תאנה פסול, ובאר הטעם דבעינן יין שלא נשתנה, והרי נשתנה כאן ריחו. ע"ש. וא"כ כ"ש ריחא חלא, וזה ברור. וא"כ כ"ש דבקידוש אין זה ג"כ מעכב.

הערות וציונים

37. אפשר שבא לאפוקי מספרי הש"ע שגרסו יין "מזוג", במקום מתוק. **38.** ר"ל בהלכות איסורי מזבח, שכן בפכ"ט מהלכות שבת הי"ז כתב בהדיא דריחיה חלא וטעמיה חמרא חמרא ומקדשין עליו.

באר הגולה ד ח מקדשין על יין לבן, והרמב"ן* פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד**, אבל מבדילים עליו. ומנהג העולם כסברא ראשונה:

ח. טור והריטב"א

[בבא בתרא דף צ"ז ע"ב ד"ה חמר, ובדעת הירושלמי שקלים פ"ג הלכה ב'] והתוספות שם [ד"ה חמר] ושכן נראה דעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם [שהשמיטו דין זה; רוקח סימן רפ"ג ריש עמוד קנ"ג; שו"ת תשב"ץ ח"א סימן פ"ה ד"ה ומצאתי, בשם תרגום ירושלמי שיר השירים ה', א'] ה*. בבא בתרא דף צ"ז ע"ב ד"ה חמר: ה**. תשב"ץ שם ד"ה זה, ואפילו לדעת הרמב"ן שם:

אוצר ההלכה

עוד יש לדקדק ביין מגתו, דפריך שם [צז.] על הא דרב, דיין שאינו ראוי לנסך על גבי מזבח אין מקדשין עליו, למעוטי מאי, אי נימא יין מגתו, הא תני רבי חייא אם הביא כשר, הכא אפילו לכתחילה. ורשב"ם פירש שם [ד"ה ואם הביא] באי נמי דמשום הכי כשר, ד"הסך נסך" [במדבר כ"ח, ז'] מכל מקום. ולכאורה פשוט דזה למ"ד לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, אבל למ"ד דברה כו' ליכא רבויא, וא"כ פסול אפילו בדיעבד, והרי רב שם משמע בעבודה זרה דף כ"ז [ע"א] דדריש מילה בנכרי פסולה מ"ואתה את בריתי תשמור" [בראשית י"ז, ט'], ומשמע ד"המל ימול" [שם י"ג], על כרחך דדברה תורה כו', וא"כ בדיעבד פסול ומאי קושיא. ועל כרחך דלא משמע ליה להש"ס לפסול בהא אע"ג דהוי לגריעותא, וכנ"ל. ופשוט דאע"ג דבמנחות אמר שם רב אשי דחוליא דפירא מאוס, דמיאוס הזה לא שייך אלא לגבוה ולא להדיוט כלל. (חבל יוסף – גנזי חיים)

עח) שם ועל יין מתוק וכו'. (ועיין בסעיף ח', ועיין בב"ח [אות ח'], ובספר הבהיר מחנה יאודה (בדף רט"ז ע"א)). (בתי כנסיות)

עט) שם ועל יין דריחיה חלא וטעמיה חמרא. עיין בדברי הרמב"ן ז"ל בשיטתו למסכת בתרא [צו. ד"ה הא] שכתב וז"ל: הא דאמר רבי יהושע בן לוי מ"ט חמרא מתתאי עקר, הוצרך לזה לפי שהוא רוצה לפרש להכניס בספק אפילו שעת הבדיקה כו'. עיין שם בדבריו. וצ"ע דעכשיו נמי דאמרינן מתתאי עקר אכתי מה יש להסתפק אשעת בדיקה, הרי טעמו זה ולא היה ריח כלל במה שלמעלה מהחבית. וכן יש לדקדק בדברי התוס' שם (ד"ה מ"ט האי מעילאי עקר כו'), כתבו בסוף דבריהם וז"ל: דאין סברא לומר שיהא חומץ גמור למטה, ולמעלה הוי ריחיה חלא וטעמיה חמרא. ע"כ. ודוחק לומר בדבריהם דרוצים לומר דכל שלמטה חומץ גם למעלה יש לו דין ריחיה חלא וטעמיה חמרא. וצ"ע. (ידיו של משה)

פ) שם דריחיה חלא וטעמיה חמרא. ונראה מדברי רשב"ם [בבא בתרא צה: ד"ה מברכין] דמ"ד דהוי חלא הוא מן הספק, שכתב [גבי] חמרא לברך עליו בפה"ג ולא שהכל, אע"ג דתנן [ברכות מ.] על כולן אם אמר שהכל יצא. ומה לי עם הך מתני' אי מה שאמר אידך הוא מן הדין, אלא ודאי דהוי ספק. והכי מוכח ממאי דקאמר [בבא בתרא שם] בהדי חמרא דאקרים למה לי. והו"ל לומר הוי חלא (ולפ"ז לא הוי דומיא דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי).

ועיין בהר"ן בערבי פסחים [פסחים כב: ד"ה גרסינן] שכתב, דלגבי תרומה אליבא דכולי עלמא כו' תרי מיני נינהו, והוא היפך מה שכתב בפרק המוכר את הספינה [בבא בתרא] דף פ"ד [ע"ב ד"ה אבל] דלגבי תרומה פליגי.

ומ"ש מהרש"א [שם צו. תוד"ה מאי טעמא האי מעילאי] דגרסינן בדברי התוספות ז"ל, ולמעלה הוי ריחיה חלא וטעמיה חמרא. יש להקשות, שהרי התוספות כתבו לעיל שם [ד"ה הבודק] וט[ע]מו בריח, ועיין במ"ש רשב"ם ז"ל [שם ד"ה חמרא], חמרא מעילאי עקר, דמשמע שם דבין בריח בין בטעם משתנה. (יד המלך)

פא) שם ומכל מקום מצוה לברור יין טוב לקדש עליו. כתב ט"ז (סק"ה), פירוש, ולא יקח מסתם יין שבמרתף, ובזה מתורץ קושיית ב"י למה צריך רבנו (הטור) להזכיר של מרתף. כ"כ הב"ח [אות ג']. עכ"ל. וקשה, אה"נ אטור הוא תירוץ יפה, דלכן צריך הטור להזכיר היתר יין סתם שאינו בדוק במרתף, לאשמעינן מה שכתב אח"כ דטוב לברור יין טוב, דאפילו מסתם יין שבמרתף שאינו בדוק לא יקח אם רוצה במצוה מן המובחר. אבל האיך כתב הט"ז פירוש זה בדברי המחבר, הא המחבר הוא הב"י, והוא לא אסיק לתירוצי דהב"ח, דהא משום הכי הקשה הב"י על הטור מאי קמ"ל דמותר בסתם יין שבמרתף, מה דמותר בריחא חלא וטעמא חמרא בודאי, מכ"ש בסתם יין שבמרתף, דלא הוי רק חשש דריחיה חלא וטעמא חמרא, וא"כ הוא, על כרחך לית ליה כתירוץ הב"ח בדברי הטור, ואיך כתב ט"ז אמחבר, פירוש ולא יקח מסתם יין שבמרתף. בפרט שהמחבר לא הזכיר כלל היתר יין שבמרתף כמו שהזכיר הטור, דנימא דעליה קאי האי ומ"מ מצוה לברור יין טוב. וי"ל שפיר דהמחבר רק בידע דריחיה חלא בודאי, אף דמקדשין, מ"מ למהדרין במצוות אמר דלא יקדשו בריחיה חלא בודאי, אבל בסתם יין שבמרתף מודה דמקדש אפילו המהדר במצוות. ואולי מהאי טעמא כתב בביאור הגר"א [סק"ה] בפירוש המחבר, מה שכתב מצוה לברור יין טוב, דר"ל מצוה ביין אדום, משום שנאמר "אל תרא יין כי יתאדם" [משלי כ"ג, ל"א] (והוא מירושלמי ברכות[39] ושבת [פ"ח ה"א]). אבל על הגר"א קשה, דהא דמצוה באדום לא משום טובו של אדום, אלא מפני מראיתו, והמחבר מצוה לברור יין טוב כתב, משמע שבעצמותו טוב. ועוד, הא יין לבן ואדום לא הזכיר המחבר עד כאן כלל, דנימא דעליו קאי האי מצוה לברור יין טוב, ורק לקמן בסעיף ד' דיבר מזה. ולענ"ד דקאי המחבר אמה שכתב בסעיף ב' דמקדשין איין מגתו, דמ"מ מצוה לברור יין טוב היינו יין ישן, דהוא מצוה מן המובחר, וכמ"ש מג"א (סק"ג). (שלחן אש)

סעיף די

פב) סעיף די מקדשין וכו'. בש"ס [בבא בתרא צז:] מבעי חמר חיוריין מהו, ופשיט מדכתיב "אל תרא יין כי יתאדם" [משלי כ"ג, ל"א], שמע מינה דאין קרוי יין אלא אדום.

---

39. לפנינו בירושלמי ברכות ליתא.

אוצר ההלכה

ודיעה הראשונה הוא דעת הרמב"ם וטור דהאבעיא הוא על נסכים, אבל לקידוש כשר אפילו לכתחלה. ודעת השני הוא דעת הרמב"ן [שם ד"ה חמר] דס"ל דהאבעיא הוא נמי לקידוש, אבל להבדלה פשיטא דכשר, דלא גרע משכרא. (בגדי ישע)

פג) שם מקדשין עלֵ יין לֵבן וכו'. וכתב עוד מרן שם וז"ל: ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר יין חיוריין לפסול לנסכים כו'. ונ"ל דאפשר דהרמב"ם סובר דהא דפשיט ליה [עיין בבא בתרא צז:] מקרא ד"אל תרא יין כי יתאדם" [משלי כ"ג, ל"א] אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד כשר. וכן משמע במנחות (דף פ"ז ע"א), דאמרינן התם, אלא אמר רבא היינו טעמא דרבי דכתיב "אל תרא יין כי יתאדם", ופרש"י [ד"ה היינו], דלא הוי חשוב אלא אדום, ושנה ראשונה יש בו עיקר אדמימות, טפי לא. והתם אמרינן דלא יביא ואם הביא כשר, והספק של הגמרא כאן היה לענין לבן לגמרי, אי מודו רבנן לרבי או לא, ופשיט ליה דמודו רבנן בלבן ממש, ומיהו דוקא לכתחילה כדאמרינן התם במנחות לרבי, ולענין לכתחילה משמע דכלול בדין שכתב הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות איסורי מזבח הלכה ז') וז"ל: ואם הביא יין ישן מכמה שנים כו'. יע"ש.

ועיין שם בלשון מרן [בכסף משנה שם] שכתב לסברת הרמב"ם דיותר משתי שנים אף רבנן מודו דלא יביא לכתחילה. וטעמא הוי ודאי משום אדמימות. זה נראה נכון לסברת הרמב"ם.

ועיין בתוספות פסחים (דף ק"ח ע"ב ד"ה אל תרא יין כו'), הכא מייתי האי קרא לחשיבות יין אדום, ובהמוכר פירות [בבא בתרא צז: ד"ה כי] פירש רשב"ם התם דמייתי לה לגריעותא. עכ"ל. ולכאורה קשה, שהרי אדרבא רשב"ם פירש בבבא בתרא שהוא לחשיבות יין אדום. ואולי אפשר לדחוק דבריהם, דכונתם לומר דבפסחים אפשר לפרש דהא דמייתי האי קרא, אינו לפשוט דיין לבן גרוע, אלא גם יין לבן הוי יין, אלא דאדום חשוב טפי, אבל בהמוכר פירות פירש רשב"ם דמייתו להאי קרא לפשוט לגריעות יין לבן, דלכתחילה (ועיין עוד שם בהמוכר פירות דאף דיעבד פסול) מיהא בעינן אדום, אבל בפסחים נוכל לומר דאף לכתחילה מהני לבן, אלא למצוה מן המובחר דוקא בעינן אדום, ודוחק.

וכתב עוד מרן, ודעת רבנו ג"כ להכשיר ביין לבן לקידוש אפילו לכתחילה, שכתב אצל ארבע כוסות [סימן תע"ב סי"א] כו'. וצ"ע למה הוצרך מרן להביא מארבע כוסות ולא די לו לשון הטור שלפנינו, שכתב הטור, בורק פירוש לבן ביותר מקדשין עליו. (ידיו של משה)

פד) שם מקדשין עלֵ יין לֵבן וכו'. בפרק המוכר פירות [בבא בתרא צז:] בעי רב כהנא מרבא, חמר חיורין מהו, אמר ליה "אל תרא יין כי יתאדם" [משלי כ"ג, ל"א]. והרי"ף והרמב"ם השמיטו בעיא זו, וכתב הב"י דמפרשי דרבא פשיט ליה לרב כהנא להכשיר מדקאמר "אל תרא יין כי יתאדם", משמע דאף אינו אדום מקרי יין. ע"ש. וקשה דבסוף פרק קרבנות צבור [מנחות פז.] מוכח איפכא, דאמר (רבה) [רבא] גופיה מאי טעמא דרבי דאמר אין מביאין יין ישן, דכתיב "אל תרא יין כי יתאדם". ע"ש[40]. לכן נ"ל דסבירא להו דלנסכים בלחוד מיבעיא, ומייתי רבא מאל תרא יין כי יתאדם דמשכר, אלמא דיין אדום קודם לנסכים משום דשכר כתיב בהו כפירוש רשב"ם [בבא בתרא צז: ד"ה כי], ומשמע דבדיעבד כשר אף לנסכים, וא"כ אנן אפילו לכתחלה מקדשין עליו, כדאמר התם גבי יין מגתו דמפקינן נמי משכר. ע"ש. והשתא על כרחך לומר דרבא קאי אליבא דרבנן [מנחות פו:] דקיי"ל כוותייהו דמכשירין יין ישן כיון שיש בו קצת אדמומית, אבל חמר חיורין דלבן הוא יותר מדאי ולית ביה אדמומית, לכ"ע אינו חשוב יין דמשכר, ואין מביאים אותו לנסכים דשכר כתיב בהו, דאילו לרבי אפילו יין ישן [אין] מביאים אותו לכתחלה. ואפשר דמכאן משמע ליה להרמב"ם דרבנן לא פליגי עליה דרבי אלא בבן שתי שנים או יותר מעט, אבל ישן מכמה שנים לכ"ע לכתחלה לא, כמ"ש בפ"ז מהלכות איסור מזבח [ה"ז]. ע"ש. והיינו משום דלא גרע מיין בורק ויין חיורין דלא יביא ואם הביא כשר, דשכר כתיב בנסכים למצוה, כמו שהאריך בזה הרא"ם בפרשת פינחס. ע"ש. והרשב"ץ ([ח"א] סימן (פ"ד) [פ"ה]) האריך לדחות דברי הרמב"ן דפוסל יין לבן לקידוש, ולמעשה חשש לדבריו שלא לקדש עליו. (ערך השלחן – סק"ב)

פה) שם מקדשין עלֵ יין לֵבן וכו'. כתב ב"י, וגם הרמב"ם לא כתבה כו'. עיין מה שכתב הרב ערך השלחן (סק"ב)[41]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ב)

פו) שם מקדשין עלֵ יין לֵבן וכו'. בבבא בתרא פרק המוכר פירות (דף צ"ז ע"ב) בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשייא מרבא, חמר חיוריין מהו, אמר ליה "אל תרא יין כי יתאדם" [משלי כ"ג, ל"א]. והרי"ף והרמב"ם השמיטו בעיא זו, וכתב מרן בב"י דמפרשי דרבא פשיט ליה לרב כהנא להכשיר מדקאמר "אל תרא יין כי יתאדם", משמע דאף שאינו אדום יין מיקרי. ע"ש. והקשה הרב השלם סיני בקדש כמהר"ר נסים יצחק אלגראנאטי נר"ו, דבפרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק"ח ע"ב) מוכח איפכא, דאמר רבא גופיה מ"ט דרבי יהודה דאמר דצריך שיהא ביין ארבע כוסות טעם ומראה, דכתיב "אל תרא יין כי יתאדם". וכן הקשה רב יצחק הרב ערך השלחן (אות ב')[42] מסוף פרק כל קרבנות הציבור ([מנחות] דף פ"ז ע"א), דאמר רבא גופיה שם, מאי טעמא דרבי דאמר אין מביאין יין ישן, דכתיב "אל תרא יין כי יתאדם", ויעש"ב. והנלע"ד להלין בעד מרן, דרבא בפסחים ובמנחות אמרה למילתיה לשיטת רבי יהודה ורבי, ואיהו רוח אחרת אתו, הא ראיה דבפרק בן סורר ומורה ([סנהדרין] דף ע' ע"א) שם מר ניהו רב"א אמר "אל תרא יין כי יתאדם", אל תרא יין

הערות וציונים

40. עיין להרב שלמי תודה מ"ש ביישוב קושיא זו, נדפס לקמן אות פ"ח. **41.** נדפס באות הקודמת. **42.** נדפס לעיל אות פ"ד.

אוצר ההלכה

שאחריתו דם. ע״ש. הרי דרבא איהו גופיה דריש להאי קרא באופן אחר, ומשמע ליה דיין מיקרי אפילו שהוא לבן[43].

ובשיירי כנסת הגדולה בהגב״י (אות ג׳)[44] יש טעות, וכצ״ל: עוד כתב שם, גם נהגו לקדש על יין לבן דלא כהרמב״ן [בבא בתרא צז: ד״ה חמר] דפוסל וכו׳. והיינו כדכתב מרן כאן בש״ע, ומנהג העולם כסברא ראשונה. כלומר שמקדשין על יין לבן, דלא כהרמב״ן. והוא פלאי על מרן החבי״ב שהעלים עין מדברי מרן שלפנינו, ובסימן תע״ב סי״א גבי ארבע כוסות כתב שם מרן ז״ל, מצוה לחזור אחר יין אדום, וכתב מור״ם שם, אם אין הלבן משובח ממנו. עי״ש. ועיין להרשב״ץ בספר יבין שמועה במאמר חמץ (דף ל״ג ע״ד) ועיין בבראשית רבה (סדר ויחי פרשה צ״ח סימן ט״ו), ולהרב מהר״ש יפה והרמ״ך שם, ולהר״ן בהלכות (בהרי״ף פרק ערבי פסחים [פסחים] דף (כ״ד) [כ״ב] ע״ב [ד״ה גרסינן]), ולהרב אדמת קודש ח״א (חאו״ח סימן ט׳ דף י׳). יע״ש.

(יפה ללב ח״ב – סק״ב)

פז) שם מקדשין על יין לבן וכו׳. עיין לפנים (אות ב׳ שיטה כ״א), אי נמי י״ל דתרי רבא הוו כמ״ש הרב סדר הדורות מערכת ח׳ (דף צ״ט ע״ב) ומערכת ריש (דף קמ״ד ע״א). ועמ״ש הרב משק ביתי מערכת תיו (אות תק״ף דף רמ״א ע״א).

(יפה ללב ח״ב – קונטרס אחרון סק״א)

פח) שם מקדשין על יין לבן וכו׳. כן הוא דעת הרי״ף והרא״ש שהשמיטו בעיא דחמר חוורין [בבא בתרא צז:], משום דס״ל דלנסכים בלחוד הוא דקמבעיא לן, וכן הוא דעת רשב״ם שם [ד״ה חמר]. יע״ש. וכמ״ש מרן בב״י, אלא שתמה על הרמב״ם שלא הזכיר בפ״ו מהלכות איסורי מזבח לפסול יין חוורין לנסכים. וכתב שאפשר שהוא ז״ל מפרש דלהכשיר פשט ליה, דמדקאמר ״אל תרא יין כי יתאדם״ [משלי כ״ג, ל״ד], משמע דאף שאינו אדום יין מקרי. יע״ש. ולכאורא קשה דאכתי הא קתני בברייתא [שם] יין בורק לא יביא ואם הביא כשר. ואם נאמר דגריס כגירסת הרמב״ן בודק, שהוא חזק, וכמ״ש הרמב״ן [בחידושיו] לבתרא [שם ד״ה בודק]. יע״ש. אכתי אמאי לא כתב הרמב״ם דין זה כלל. וצ״ל דס״ל להרמב״ם דברייתא דקתני יין בורק לא יביא, היינו טעמא דס״ל כרבי במנחות (דף פ״ו [ע״ב]) דאמר אין מביאין יין ישן, וקאמר רבא [שם פז.] דטעמא משום דכתיב ״אל תרא יין כי יתאדם״, דשאינו אדום אינו יין למצוה, אבל רבנן ס״ל שם דמביאין יין ישן, והיינו משום דס״ל דאדרבה מדכתיב ״כי יתאדם״ משמע דאף כשאינו אדום קרוי יין, ורבא מסתמא ס״ל כרבנן ופשיט ליה להכשיר. אלא דק״ל ממ״ש שם הרמב״ם בפ״ז [ה״ז] דישן מכמה שנים לא יביא, והיינו על כרחך משום דהוי לבן ביותר, ולפמ״ש מרן בב״י הא בחמר חוורין ס״ל דכשר. ודוחק לומר דזה גרע מחמר חוורין. ושוב ראיתי להרמב״ם בפירוש המשניות [מנחות פ״ח מ״ו] שכתב, אין מביאין יין ישן, והוא שכלו לו שנים עשר חדש, לפי שהוא חם ומתחדש בו מרירות, וסומך זה למה שנאמר ״אל תרא יין כי יתאדם״. יע״ש. הרי מבואר דעיקר הפיסול של ישן הוא משום שמתחדש בו מרירות, וא״כ י״ל דס״ל להרמב״ם דעד כאן לא פליגי רבנן אלא בישן מעט, אבל בישן מכמה שנים שמתחדש בו מרירות הרבה מודו רבנן, אבל הלבן ס״ל דכשר לכתחלה. ועיין במו״ה ערך השלחן [סק״ב][45] מה שתמה על מרן, ולפי מה שכתבתי הנה הוא נכון. ובמה שתירץ הוא, צ״ל הא דלא הביא הרמב״ם דין דחמר חוורין דלכתחלה לא יביא, משום דסמך על מה שכתב דישן מכמה שנים לא [יביא] ואם הביא כשר, דתרוייהו שקולים הם. ודו״ק.

(שלמי תודה)

פט) שם מקדשין על יין לבן וכו׳. בירושלמי (שקלים פרק ג׳ ה״ב) איתא, א״ר ירמיה מצוה לצאת ביין אדום, שנאמר (משלי כ״ג, [ל״ד]), ״אל תרא יין כי יתאדם״. ובפסחים (קח:) אמר ר׳ יהודה, היין צריך שיהיה בו טעם ומראה. אמר רבא, מ״ט דר׳ יהודה, שנאמר ״אל תרא יין כי יתאדם״. ובבבא בתרא (צז:) בעא מיניה רב כהנא מרבא, חמר חיוורייו מהו, א״ל ״אל תרא יין כי יתאדם״. ופירש רשב״ם [ד״ה חמר], חמר חיוורייו מהו, 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. והתוספות שם [ד״ה חמר] כתבו דלעולם שמיע ליה ברייתא, ויין חיוורייו גרוע מיין בורק שהוא לבן יותר מדאי, אבל בורק אינו אלא מבהיק ומתלבן קצת. ע״כ. וכ״כ הר״ן (פסחים דף כ״ב ע״ב מדפי הרי״ף) ד״ה אין אומרים, וכ״כ רבנו דוד בונפיד (פסחים קח:). ע״ש. וכ״כ בחידושי הרשב״א שם [בבא בתרא צז: ד״ה יין]. והרמב״ן (בבא בתרא צז: [ד״ה מכל]) הביא לשון הירושלמי הנ״ל, וכתב, דמשמע שאפילו בדיעבד לא יצא בקידוש על יין לבן. וכן משמע מלשון ר׳ יהודה, עד שיהיה בו מראה יין. וכן כתב ביד רמ״ה (בבא בתרא דף צז:) דיין לבן לא מקרי יין לענין קידוש. ומשמע שאף בדיעבד פסול. ע״ש. אבל הריטב״א (בבא בתרא צז: [ד״ה חמר]) כתב, הא דבעא רב כהנא חמר חיוורייו מהו, נראה דלענין נסכים מבעיא ליה, דאילו לענין קידוש חמרא מעליא הוא. ובירושלמי פרק ערבי פסחים [פסחים פ״י ה״א] 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 מהגמרא יומא (דף ל״ג רע״א) דקאמר, וכי מאחר דאפילו 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. והמאירי (בבא בתרא צז: [ד״ה אין]) כתב, מקדשין על יין בורק, והוא הלבן. וכן כתב עוד המאירי (פסחים קז: [ד״ה יין היוצא]), שמקדשין גם על היין הלבן ביותר.

הערות וציונים

43. עיין מ״ש הרב המחבר בקונטרס אחרון, נדפס באות הבאה. **44.** נדפס לקמן אות צ״ח. **45.** נדפס לעיל אות פ״ד.

אוצר ההלכה

עכ״ל. וכן מוכח מדברי רבי ישעיה מטראני (בבא בתרא שם). וכ״כ בעליות דרבנו יונה (בבא בתרא צז:), שמקדשין על יין חיוריין. ע״ש. גם בשו״ת הרשב״ץ (ח״א סימן נ״ז וסימן פ״ה) כתב, דהא דמייתי רבא קרא ד״אל תרא יין כי יתאדם״, לא למפסל ביין לבן בדיעבד, אלא לכתחלה. ועוד שאפשר 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 רמ״ו), ובספרו יבין שמועה (מאמר חמץ דף ל״ד ע״א). וסיים, ומצאתי סיוע לזה בתרגום שיר השירים שיין לבן כשר, שעל פסוק ״שתיתי ייני עם חלבי״ [ה׳, א׳], תרגם, קבלית חמר סומק וחמר חיור. ומיהו לענין מעשה אני חושש לדעת הרמב״ן שלא לקדש על יין לבן. ע״כ. ורבנו יצחק אבן גיאת (הלכות קידוש עמוד ב׳) פסק שיין לבן כשר לקידוש. ומרן הבית יוסף כתב, שהרי״ף והרא״ש השמיטו בעיא זו ולא כתבוה כלל, ומשמע דסבירא להו דלנסכים בלחוד קאמר. (וכן כתב הנימוקי יוסף בבא בתרא שם [מז: באמצע העמוד] 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 מקרי. עד כאן. (ולכאורה לא משמע כן בפסחים (קח:), דרבא מייתי סיוע מהאי קרא לר׳ יהודה דאמר שצריך שיהיה מראה יין. וע״ע בדברי ערך השלחן (סימן ער״ב סק״ב)[46]. ודו״ק).

ועיין להגאון מהר״ר דוד פראדו בספר חסדי דוד על התוספתא (מנחות פרק ט׳, דף נ״ו ע״א) 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 ל״ז ע״ב) ד״ה לית לך, בדעת הרמב״ם. ע״ש. וכן נראה בספר הר המוריה (הלכות איסורי מזבח פרק ז׳, באות כ״ז) בדעת הרמב״ם. ע״ש. וכן פסק מרן (סימן ער״ב ס״ד), וז״ל: ״מקדשין על יין לבן, ולדעת הרמב״ן פסול לקידוש אף בדיעבד, אבל מבדילין עליו (מטעם חמר מדינה)״. ומוכח שדעת מרן להתיר לקדש על יין לבן אף לכתחלה, כדברי המאירי והרשב״ץ. ונראה שסמך גם כן על שלשה עמודי הוראה, הרי״ף והרמב״ם והרא״ש, שלא כתבו לפסול יין לבן לקידוש, ושתיקה כהודאה דמי להכשירו. (ומ״ש מרן הבית יוסף, שגם דעת רבנו הטור להכשיר אף לכתחלה, וראיה לזה ממ״ש רבנו (בסימן תע״ב [סי״א]), בדין ארבע 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 על זה בהגהות מהרל״ח. וע״ע בספר ידיו של משה (דף ע״א ע״ד)[47]. ע״ש). וכן כתב מהר״ל מפראג בספר גבורות ה׳ (סוף פרק מ״ח). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הערה ד׳)

צ) שם מקדשין על יין לבן והרמב״ן פוסלו וכו׳. כתב ב״י (דף קט״ז ע״ד שיטה נ״ב), וכתב הרשב״ץ [ח״א סימן פ״ה] שמצא סמך שהיין כו׳. נ״ב: בח״ג סימן רמ״ו כתב, ולענין קדוש היום, אם לא תמצא יין אדום אם (ת)תקדש ביין חיור, או לפי שהרמב״ן [בבא בתרא צז: ד״ה חמר] אוסר. אני חושב ששאלתך אינה על קדוש של שבת, שהרי אפשר בפת, ובארבע כוסות אפשר ביין של צמוקין, אבל אני חושב שהוא על קידוש של בית הכנסת. ואם אפשר לטרוח לצאת ידי הספק לעשות יין אדום מוטב, ואם אי אפשר כדאי הוא הרמב״ם לסמוך עליו בשעת הדחק. הרי נראה שהוא היפך מתשובה זו שהביא מרן ז״ל[48].

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״א)

צא) שם מקדשין על יין לבן והרמב״ן פוסלו וכו׳. עיין מה שכתב הרשב״ץ בתשובה ח״ג (סימן רמ״ו). (ברכי יוסף – סק״ו)

צב) שם מקדשין על יין לבן והרמב״ן פוסלו וכו׳. עיין מה שכתב הרשב״ץ בתשובותיו ח״א (סימן פ״ה) וח״ג (סימן רמ״ו). (מחזיק ברכה – סק״א)

צג) שם מקדשין על יין לבן והרמב״ן פוסלו וכו׳. בב״י, וכתב הר״ש בר צמח כו׳, מתרגום ירושלמי של שיר השירים על ״שתיתי ייני״. כצ״ל. (שמן המאור)

צד) שם יין לבן. יותר מדאי. טור, לבושי שרד [סק״ו]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ז)

צה) שם אבל מבדילים עליו. כתב ב״י (שיטה נ״ז), וכתב [הרשב״ץ] עוד דאפילו לדעת הרמב״ן מבדילין עליו כו׳. נ״ב: ח״א סוף סימן נ״ז. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ב)

צו) שם אבל מבדילים עליו וכו׳. דלא גרע משכר. רמב״ן[49]. לפ״ז בשחרית מותר לקדש עליו. ואפשר דכל הני דפסולים בסימן זה הוא (כל) [כן], דלא גרע משכר. הגהת רע״א [סק״א]. (באר יעקב – קרויזר – סק״ח)

צז) שם אבל מבדילים עליו וכו׳. בהגהות רעק״א [סק״א] כתב, דהרמב״ן כתב דלא גרע משכר, וא״כ בכל הנהו דפסולין בסימן זה הוא כן, דלא גרע משכר. והנה הב״י כתב זה בשם הרשב״ץ [ח״א סימן פ״ה], ולא מהרמב״ן. ולפי הנראה דבריו הם כדברי הריטב״א[50] שהביא הב״י, דכתב, דוקא אם הוא חמר מדינה. הרי דאף ביין [לבן] צריך שיהיה רוב בני אדם שותים אותו כמו חמר מדינה, ואז לא גרע משכר. (גנזי חיים – סק״א)

צח) שם ומנהג העולם וכו׳. כתב ב״י (ע״ב שטה ד׳), כתב האגור [סימן שפ״א] כו׳. נ״ב: עוד כתב שם, גם נהגו לקדש על

הערות וציונים

46. נדפס לעיל אות פ״ד. **47.** נדפס לעיל אות פ״ג. **48.** עיין בהמשך תשובת הרשב״ץ שהביא מרן בב״י, שכתב וז״ל: אבל לענין מעשה אני חושש לדברי הרמב״ן ז״ל שלא לקדש עליו וכו׳. ולפ״ז אין סתירה למ״ש בח״ג שלכתחילה חושש לדברי הרמב״ן. **49.** כן כתב הרשב״ץ בתשובה (ח״א סימן פ״ה) בדעת הרמב״ן. **50.** לפנינו לא נמצא בריטב״א.

באר הגולה

ו. טור בשם בעל הלכות גדולות [הלכות קדוש והבדלה עמוד ק"ב] מהא דברכות (נ"א) [נ' ע"א-ב'], וכדאמר רבא שבת דף ע"ז ע"א ובבא בתרא דף צ"ו ע"ב]: ו*. טור:

ה ו[יין חי אפילו אם הוא חזק דדרי (פירוש, שראוי להמזג. רש"י מנחות דף פ"ז ע"א ד"ה ודרי) **על חד תלת מיא, מקדשין עליו. [1*]ומכל מקום יותר טוב למזגו, ובלבד שיהיה מזוג כראוי:** הגה ויינות שלנו יותר טובים הם גם מזוגים (טור):

אוצר ההלכה

יין לבן דלא (כהרמב"ם) [כהרמב"ן] [בבא בתרא צז: ד"ה חמר] דפוסל בקדוש בלבן יותר מדאי. ויינות שלנו יותר טובים בלא מזיגה, וכן נוהגין לקדש בלא מזיגה. כ"כ הב"ח [אות ח'][51]. ולא מצאתי כן באגור שלפנינו. ואולי עכ"ל שכתוב בב"ח הוא ט"ס, והם דברי עצמו. (שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ג)

צט) שם כסברא ראשונה. מ"מ יותר טוב לקדש על יין צמוקים מיין לבן. זכור לאברהם [ח"א אות ק' דף ק"ט ע"ב ערך קידוש] **בשם תשב"ץ** [ח"ג סימן רמ"ו]. (באר יעקב – קרויזר – סק"ט)

סעיף ה'

ק) סעיף ה' יין חי וכו'. כתב ב"י (דף קע"ח ע"א שטה ו'), ומשמע כו'. נ"ב: עיין בב"ח [אות ד'].
(שיירי כנסת הגדולה – הגב"י סק"ב)

קא) שם יין חי וכו'. ועיין עוד בדברי מרן שכתב וז"ל: כתב בה"ג [הלכות קידוש והבדלה עמוד ק"ב] כו', נראה שכתב כן מדתנן כו', ומשמע דאין כל דברים הללו אמורים כו'. ולכאורה דבריו מגומגמין. ונראה דכך הוא פירושו, ומשמע דאין כל דברים [הללו] אמורים אלא ביין שאין ראוי לשתותו חי כל עיקר, שם בעינן מים, ואותו יין צריך יותר מחד תלתא, אבל ביין דכי דרי על חד תלתא, אותו יין יכול לשתותו חי נמי, והוא המשובח (ויותר) יותר מאותו יין דצריך יותר מחד כו', כדאמרינן כל חמרא דלא דרי על חד תלתא כו', משמע דזה היין הוא המשובח. זה נראה הבנת מרן ז"ל. ומה שכתב, אבל כי דרי כו', ר"ל אבל מין יין דכי דרי וכו' יכול לשתותו אף כשהוא חי, ולזה כתב בה"ג דיכול לקדש עליו אף בלי מזיגה ודוק. ומיהו הראיה שהביא מלישנא דרבא [שבת עז., בבא בתרא צו:] אינו כ"כ מוכרח. (ידיו של משה)

קב) שם יין חי כו'. הטור כתב כן בשם בה"ג [הלכות קידוש והבדלה עמוד ק"ב]. וכתב הרב ב"י דבברכות (דף נ' ע"ב) דחכמים מודים לרבי אליעזר בכוס של ברכה, היינו ביין חזק כ"כ שאין ראוי לשתותו חי כלל, אבל בדרי על חד תלתא מיא הוי יין משובח, כדאמר רבא בשבת [עז.] כל חמרא דלא כו'. עכ"ל. וצ"ע, דבשבת (דף ע"ז ע"א) מתרץ הגמרא המתניתין המוציא יין כדי מזיגת הכוס היינו רובע רביעית, מפני שצריך למוזגו בשלשה חלקי מים ואז תהיה ראויה לשתיה, והמוציא רובע רביעית יין הוי כאלו מוציא רביעית שהוא שיעור הוצאה, משמע דבלא מזיגת המים אין ראוי לשתיה. וכן מוכח בתוספות ברכות שם ד"ה מודים כו', תימה דאמרינן לקמן בכוס של ברכה חי. ע"ש. ואי אמרת כדברי הרב ב"י דהא דחכמים מודים היינו ביין חזק שאין ראוי לשתותו כלל א"כ מאי מקשו תוספות, דהא דבכוס של ברכה חי מיירי בסתם יין דדרי על חד תלתא מיא, והא דחכמים מודים לרבי אליעזר בחזק מאד, אלא ודאי דחכמים מודים לרבי אליעזר בדרי על חד תלתא מיא. (דברי צבי)

קג) שם יין חי וכו'. הב"ח [אות ד'] בד"ה כתב בה"ג הקשה על הב"י וז"ל: והב"י כתב, דהך פלוגתא דרבי אליעזר וחכמים [ברכות נ.], ודאמר רבי יוסי בר חנינא עלה [שם ע"ב] מודים חכמים לרבי אליעזר, משמע דאינו מדבר אלא ביין שהוא כ"כ חזק שאין ראוי לשתותו חי כלל, אבל כי דרי על חד תלתא מיא יכול לשתותו חי וכו'. עכ"ל. ואיני יודע מהיכן הגיע לו דבר זה שכתב דאינו מדבר אלא ביין שהוא כ"כ חזק וכו', ודילמא מדבר בחמרא דדרי על חד תלתא מיא, ואפילו הכי קאמר רבי אליעזר דאין מברכין עליו כשהוא חי בפה"ג וכו'. עכ"ל הב"ח.

ונראה ליישב, דהב"י פירש כן דברי הבה"ג [הלכות קידוש והבדלה עמוד ק"ב] על פי הגמרא בפרק המוכר פירות ([בבא בתרא] דף צ"ז ע"ב), אי למעוטי מזוג, עלויי עלייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. דזה מיירי ביין שהוא יותר חזק מדרבא [שם צו:, שבת עז.], שאין ראוי לשתותו חי כלל, לכן ס"ל לרבי אליעזר דלא יברך עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ. ולפום ברכה מודים חכמים לרבי אליעזר שלא יברך עליו עד שיתן לתוכו מים, כיון שהוא כ"כ חזק שאין ראוי לשתותו חי כלל, ואינו נקרא יין. אבל כי דרי על חד תלתא מיא, אינו צריך מזיגה כי הוא יין משובח. וזה משמע מדיוקיה דרבא, דאמר כל חמרא דלא דרי על חד תלתא מיא לאו חמרא הוא. כי הוא חלש מאוד ואינו ראוי ליקרא יין. ומינה שמעינן הא דרבי אליעזר וחכמים, לאו בדרי על חד וכו' פלוגתייהו, דאי בהא פלוגתייהו למה לרבי אליעזר לא יברך עליו בורא פרי הגפן אם הוא יין המשובח, ופשוט הוא דרבא קאמר אליבא דכ"ע, מהא דמודים חכמים לרבי אליעזר, א"כ מוכח דהא דאמר רבי יוסי בר חנינא היינו ביין שהוא כל כך חזק שאינו יכול לשתותו חי, ואף בדיעבד לא יברך עליו כוס של ברכה, עד שיתן לתוכו מים.

ואולי שהבה"ג סובר דה"ה בכוס של קידוש, דכל מה שטעון כוס של ברכה טעון כוס של קידוש. וכן מפרש הפירכא, אי למעוטי מזוג, עלויי עלייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים

הערות וציונים

51. עיין לעיל אות פ"ו ד"ה ובשיירי.

ו יין צמוקים מקדשין עליו: הגה והוא שיש בהן למלוחית קנת בגת שרייה (טור): באר הגולה

ז. בבא בתרא (צ"ז) [צ"ז ע"ב]:

אוצר ההלכה

חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה. ומדפשט לה לפירכא מדרבי יוסי בר חנינא, משמע דדינו שוה לכוס של ברכה, לכן כתב הבה"ג שיין חי אפילו אם הוא חזק דדרי על חד תלתא מיא מקדשין עליו, לאפוקי אם הוא יותר חזק. ומ"ש אפילו, לגבי יינות שלנו שהם חלשים ולא דרו על חד תלתא מיא. או אפשר דס"ל לבה"ג בכוס של ברכה אם הוא חזק כ"כ לא יברך עליו עד שיתן לתוכו מים, גם בדיעבד לא יברך. ובכוס קידוש לכתחילה דוקא ולא בדיעבד, ובדרי על חד תלתא מיא גם לכתחילה יכול לקדש עליו בלי מזיגה, מדכתב מקדשין עליו, משמע גם לכתחילה. מ"מ קשה דהא מהפירכא אינו משמע שצריך למוזגו, רק משמע שאם מזגו השביחו, וצ"ע.
(זרח יעקב)

קד) **שם יותר טוב למזגו וכו'**. כתב הטור (שיטה), ומ"מ יותר טוב למוזגו, ובלבד שיהא מזוג כראוי כו'. נ"ב: הכי איתא בפרק המוכר פירות [בבא בתרא צז.], אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח כו', ופריך למעוטי מאי כו', אי למעוטי מזוג, עלויי עלייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים כו'. ומרן בב"י ז"ל לא הביא זה. וקשה על הרמב"ם פ"ו מהלכות אסורי מזבח, שכתב היינות הפסולים ע"ג המזבח ולא הזכיר דיין המזוג פסול. ומלבד סוגיית הגמרא, הכי איתא (בסיפרא) [בספרי] [פנחס אות תקע"ו] "ונסכו רביעית ההין" [במדבר כ"ח, ז'], יין אתה מנסך ואין אתה מנסך מזוג כו'. ורש"י ז"ל בפירוש התורה [שם ד"ה נסך] שינה וכתב, ולא יין מגתו. ותמה עליו הרמב"ן [שם], למה לא כתב יין המזוג שהוא פסול אפילו בדיעבד. עיין מה שתירץ הרא"ם שם. וכבר ראיתי להרב בעל לחם משנה [הלכות אסורי מזבח פ"ו ה"ט] שנתעורר בזה. יע"ש.

וצריך להתבונן במ"ש הרמב"ם פ"י מהלכות תמידין [ה"ו - ז'], שעם נסוך היין של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו, ואם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי אחד יצא כו'. עכ"ל. נראה דס"ל דאף יין המזוג בדיעבד כשר, שלא כדברי (הרמב"ם) [הרמב"ן]. יע"ש. ומנהגנו לקדש על היין בלא מזיגה, לפי שהם יותר טובים בלא מזיגה, וכמ"ש (הב"ח) [הטור]. וי"א שיש סמך בזה על פי הקבלה לברך עליו כשהוא חי, ואחר הברכה מוזגין אותו במים, וכן עמא דבר. ואין ליישב להרמב"ם דנסך שניהם בכלי אחד, היינו שעשה נסוך יין תחלה ואח"כ של מים באותו כלי עצמו, ודוק.
(בני חיי – מגיה – הגה"ט סק"א)

קה) **שם יותר טוב למזגו וכו'**. כתב הטור, ומ"מ יותר טוב כו'. עמ"ש הרב בני חיי ז"ל [הגה"ט סק"א][52], בתי כנסיות (דף מ"ח ע"ד), מעשה רקח (פרק כ"ט דין י"ד).
(דברי מנחם – הגה"ט סק"ד)

קו) **שם יותר טוב למזגו וכו'**. כדגרסינן שם בפרק המוכר פירות (דף צ"ז ע"ב), אי למעוטי מזוג עלויי עלייה. ופירש רשב"ם ז"ל [ד"ה עלויי], לקידוש. יע"ש. ולדעת הרמב"ם הוא דכשר אפילו לנסך על גבי המזבח, כמו שכתבו הרב לחם משנה (פי"א מהלכות מאכלות אסורות ה"ט), ומוה"ר כנסת הגדולה בחלק יורה דעה (סימן קכ"ג הגהב"י אות ל"ח), והרב סמא דחיי (חאו"ח סימן ב'). יע"ש. ועיין להרב מחנה יאודה (סימן ר"ל דף רט"ו ע"ג), ובמה שכתב עליו הרב נכדו נר"ו בספר נחמד למראה ([ח"א] דף ק"ס ע"ד). ועיין מה שכתב הרב המבי"ט ח"א (סימן רב"ן) ובנו הרב מהרימ"ט ח"ב (בחאו"ח סימן ב'). ומ"ש עוד מוה"ר כנסת הגדולה ז"ל, תו ק"ל על הרב בעל לחם משנה, מה בכך אם יסבור הרמב"ם דיין מזוג כשר למזבח, הרי היין מגולה פסול למזבח ויש בו משום ניסוך. ע"כ. אחרי המחי"ר לא ראיתי בדברי הרמב"ם שם בפי"א מהלכות מאכלות אסורות שהזכיר דיין מגולה יש בו משום יין נסך, אדרבא, כתב בשתי הלכות שם (ה"ט וה"י) דיין שאינו ראוי לגבי המזבח אינו מתנסך לעבודה זרה ומותר לשתותו עם הגוי, כיע"ש. א"כ לפ"ז יין מגולה דאינו ראוי לגבי מזבח, ממילא נפקא דאינו מתנסך לעבודה זרה לדעת הרמב"ם, וצריך ישוב. ועיין מה שכתבו הרשב"א בתשובה ח"א (סימן כ"ד ותשי"ז) וח"ד (סימן קמ"ט), והרב ט"ז ביו"ד שם (סימן קכ"ג סק"ג). ועיין להרב אהל יצחק בתשובה (חי"ד סימן י"א). וצריך למזוג הכוס קודם אמירת הקידוש כמו שכתבתי לעיל בסימן הקודם (אות ז')[53].
(יפה ללב ח"ב – סק"ג)

קז) **שם הגה ויינות שלנו יותר טובים הם בלא מזיגה**. עפ"י האר"י ז"ל[54] כל היינות צריכים מזיגה. והמזיגה עושים בשלש פסקות זו אחר זו. ואפילו אם היין איננו חזק מוזגים אותו בשלש טיפות לסירוגין (בן איש חי פרשת צו [שנה א' הלכה כ"ח]).
(נתיבי עם)

סעיף ו'

קח) **סעיף ו' יין וכו'**. כתב הטור (דף קע"ח ע"א שטה ד'), ויין צמוקים מקדשין עליו וכו'. נ"ב: וכן כתב הריב"ש ז"ל בסימן (י"ט) [ט']. (כנסת הגדולה – הגה"ט)

הערות וציונים

52. נדפס באות הקודמת. **53.** נדפס לעיל סימן רע"א אות ש"ו. **54.** עיין בספר בן איש חי (ש"ב פרשת בראשית הלכה כ"ט) שכתב, שדבר זה של מזיגה שתהיה שלש פעמים לא נזכר בדברי רבנו האריז"ל, רק נמצא מפורש בספר מעבר יבוק (קונטרס שפת אמת ריש פכ"ח).

אוצר ההלכה

קטז) שם יין צמוקים. בבא בתרא דף צ״ז ע״ב גמ׳ של צימוקין וכו׳. עיין או״ח סימן ר״ב [סי״א] ורע״ב דמקדשין על יין צימוקין. ושמעתי מי שפקפק על מה שנוהגין ליתן מים הרבה על הצמוקים עד שהצמוקים הם אחד משה במים, וא״כ היין בטל במים כמ״ש שם סימן ר״ד (סעיף ה׳). אמנם למאי דמסקינן במנחות (דף נ״ה [ע״א]) דלכ״ע בגרוגרות הואיל ויכול לשלקן ולהחזירן לכמות שהיו, משתערין לכמות שהיו קודם שנתייבשו, אם כן ה״ה לצמוקים הרי אנו רואין שאחר שליקה או שנתמדו במים הם מתגדלים בכפל או יותר, א״כ משתערין כך. רק צריך ליזהר שלא יתן כ״כ מים שיהיו הצמוקים אחר שנתגדלו אחד ששה במים, שאז ודאי הוא ברכה לבטלה.

(בכור שור – בבא בתרא דף צ״ז ע״ב)

קי) שם יין צמוקים. כתב בתשובת רלב״ח [סימן מ״א] היינו ששרה שלשה ימים. עוד כתבו האחרונים, אע״ג גבי שמרים ותמד בעינן רמא תלתא (דאתיא) [ואתא] ארבעה באופן שלא יתבטל טעם היין בששה חלקים, אבל במים שנותנים על הצמוקים לא בעינן רמא תלתא ואתא ארבע, דכח הפרי העומד בתוכו נותן טעם חזק במים, והרי הוא כיין גמור. ובעל תבואת שור [בכור שור בבא בתרא צז:][55] הקשה עליהן, דלא יהיה אלא יין ממש בטלים בששה חלקים. וי״ל בשלמא אם אין הפרי כאן לחזק, רק היין שהוא הטעם, נתבטל בששה חלקים מים, משא״כ כשהפרי כאן והמים מתחמצים על הפרי, נתהפכו המים ליין. לכן הדין נותן כאן ליזל בתר הטעם כשטועמו, אם יש בו טעם משובח של יין יקדש עליו, ואם לא, יניח מלקדש עליו. וכבר מבואר בסימן ר״ב [במג״א סקכ״ז] דיין צמוקים אפילו לא נמשך המים מן הפרי נקרא יין, משא״כ ביין ענבים לחים.

כתב הלבוש [ס״ן], יין צמוקים לא שנא מכמשי בגופנא לא שנא נצטמקו ע״י חמה או ע״י תולדות אור או שתלאן בעשן, בכל עניין נקראין יין צמוקים. (בגדי ישע)

קיא) שם יין צמוקים. ודברי הש״ע סימן ער״ב וגמ׳ דבבא בתרא [צז:] יין צמוקין מקדשין, וגם בסימן ר״ב [סי״א] בברכה, וביו״ד הגה סימן קכ״ג [סי״א] בנסך, נקט סתם, ולא התנה כמה לערות במדה מים, משום שהיה ידוע אצלם לכל. וגם אינו צריך רמי תלתא ואשכח ארבע כמו בתמד. אך כיון שצריך לצאת מהם קצת משקה בעצירתם כמ״ש בסימן ר״ב (סי״א). והני דידן הנשלחים ממרחקים מיובשים יותר, ולית בהו כשיעור הלז על פי הרוב. ולחומרא צריך לזהר כשנתן המים שלשה ימים משום מגע נסך כמבואר שם. אבל לקידוש וברכת הגפן וכוסות פסח אין להקל כדברינו. ונוסף עוד שאין מוסרין לכל אדם, שיש שנותן מעט במים רבים, וכיין מזוג שצריך טעם יין, וחזינן שהוא כולו מים מתוקים חריפים קצת אף במשהין זמן רב. ולא נסמוך במקומות שאין רגילין ואין בקיאין בטעם יינות הרחוקים, והרבה שותין תותין וגדגניות בחזקת יין, רק בטעם יין מדינתנו הרגיל אינו ברוב צמוקין אלו, וגם ליכא רמי תלתא ואשכח ארבע, אף שלא צריך אילו הוי לחים כשיעור שיצא מהם משקה, ואיננו כלל. וגם חמר מדינה ליכא במדינות אלו, אף בשנה שהגפן אומלל, העשיר בישן והעני במים יספקו דיים. ובפסח אסורים כמ״ש הרמ״א סימן תס״ז [ס״ח], ומסתברא הכי, שהרבה מייבשים עם הלחם בתנור כנהוג, והרבה מכניסין ברותחין כמ״ש הטור כאן, ובפסח נזהרים ממשהו. ועוד שאי אפשר בבדיקה בדיבוק פירורים דקים כקמח שהובהב בסדקי וקמטי היבשים, והוי איסור גמור חמץ בעין, ותקנת רחיצה קשה מאד אף לפני פסח. והמחבר הנר ישראל [מג״א שם סק״ח] שלמד זכות על אנשי מקומו, וחזותא מוכח שהם יחידים במדינתו, והם עצמם אוסרים בעין ובבישול. ומכותלי כתבו ניכר הדוחק. ובאליה רבה [שם סקי״ג] העתיק ברהיטא בשם הנר ישראל לשון מקומות, וליתא.

(מאורי אור חלק באר שבע – דף ק״ד ע״ב)

קיב) שם יין צמוקים. עיין בש״ע לעיל (סימן ר״ד סעיף ה׳), ובשערי תשובה שם [סק״י.]. ועיין באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש [כאן], אחר שהביא דברי הבכור שור (בבא בתרא [צז:])[56] שהראה זכות אודות צמוקין שמשערין אחר שנשרה יהיו הצמוקין שתות מהיין, כתב שכן דרש ברבים, ובביתו מזהיר שיהיו הצמוקים כפולים משיעור זה. ומפלפל שם בדברי הבכור שור. ונסתפק שם אם נשער בזה בלי הגרעינין. יעו״ש. ובספר מנורה הטהורה [סק״א] הורה כדעת הבכור שור. יעו״ש.

[הערת מהרש״ם: מ״ש בשם בכור שור, בתוספת שבת [סק״ט] וספר בגדי ישע[57] חלקו עליו, וגם בספר שיורי לקט מבעל סדרי טהרה (סימן תס״ב [סק״ן]) דחה דברי בכור שור וגם דברי התוספת שבת, והעלה דהכל תלוי אם יש צמוקים כשיעור שהיין תוסס על ידי זה, אז הוי יין גם בפחות משיעור ששה פעמים. ע״ש. ועיין בב״י (סימן ר״ד [ס״ן]) בשם מהר״י מולין [סימן קמ״ב] ואגור [סימן רס״ט] לענין יין מזוג, דאע״ג דבאיסורים טעם כעיקר, לענין ברכה לא אמרינן טעם כעיקר, וצריך עיון קצת]. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ג)

קיג) שם יין צמוקים. עמ״ש בסימן ר״ד ס״ו [סק״ה - ו׳].

(תהלה לדוד – סק״א)

קיד) שם יין צמוקים. שאלה. איך יש לתת מים בצמוקים? ואיך עושים אותו כדי שיהיה ראוי לקידוש וברכת בורא פרי הגפן?

תשובה. עיין להרב כף החיים ז״ל (סימן ר״ד אות ל״ג) שכתב, שאחר שיתגדלו הצמוקים ע״י שרייה במים, יתן ג״כ כמדתם מים מדה כנגד מדה. והיינו שמתחלה (יטול) [יטיל] עליהם מים די סיפוקם שיתנפחו ויגדלו כפי מה שראוי להם

הערות וציונים

55. נדפס באות הקודמת. **56.** נדפס לעיל אות ק״ט. **57.** נדפס לעיל אות ק״י.

אוצר ההלכה

להגדיל ולהתנפח ע״י זה, ואח״כ ישים עליהם מים כמדתם. אלא דלכאורה ר״ל אם למשל מכיל אותם הצמוקים הנפוחים כוס או שני כוסות, יתן כנגדם ג״כ מים. וקשה, דלפי זה א״כ היין הוא פחות ממדה כנגד מדה, שהרי יש אויר וריוח בין גרעין לגרעין, אבל המים לא יהיה בו ריוח. ואולי דכוונתו דאחר שיתנפחו ויגדלו יסחטם ויוציא ליחותם, וכנגד זה יתן מים. אלא דלפ״ז באמת אינו עולה אפילו לחצי מדת היין, מפני שהיין שבצמוקים הוא קרוש כדבש גם אחרי שנתגדל על ידי המים. ולכן נ״ל דכוונתו שיתן מים כדי הצמוקים לפי המדה ואין לחוש לאויר מפני שהרוטב היוצא הוא קרוש וכאמור.

ולענין דינא נראה לענ״ד דשפיר יכול לתת תחילה כמדת הצמוקים מים כדי שישרו הצמוקים בהם ויתנפחו ויגבהו, ואח״כ מוסיף עוד שתי מדות עליהם מים וסוחט את הכל. ולפ״ז הוי על חד תלת. ומ״ש הרב הנזכר ז״ל דיינות שלנו אינם חזקים. ע״ש. נראה דזה לא שייך רק ביין, אבל בליחה שבצמוקים שהיא יבשה אין לחוש לזה. ויש לחפש עוד בזה לעת הפנאי.

ולענין כמה ישהו הצמוקים במים. עיין להרב הנזכר ז״ל בסימן ר״ב (ס״ק פ״ה) שכתב דישרם מעת לעת. וע״ע שם באות פ״ד דצריך למשוך הצמוקים מהמים כדי שיהיו יין. ונראה דה״ה לסחוט ולהשליך השמרים כי בכלל מאתים מנה. (ועיין בספרו הבהיר ברית כהונה או״ח מערכת יו״ד אות (ז׳) [ה׳] מ״ש בזה). ואין כאן מקום להאריך.

הכותב וחותם ביום ט״ז אדר ב׳ שנת התרצ״ב, ע״ה **כלפון** משה הכהן סילט״א.

(שו״ת שואל ונשאל ח״ה – סימן כ״ג)

קטן) שם יין צמוקים. בענין עשיית יין צמוקים עיין מ״ש הרב צוף דבש (להר״ש) [להר״ר דוד] מועטי ז״ל בסימן ק׳ שדיבר בזה. (עיין ברית כהונה מערכת יו״ד אות (ז׳) [ה׳], ובשואל ונשאל חלק חמישי סימן כ״ג)[58]. (באר משה)

קטן) שם יין צמוקים. הגאון בכור שור בחידושי הש״ס (בבא בתרא צז:)[59] כתב, הנה בשלחן ערוך (סימן ער״ב) מבואר שמקדשים על יין של צימוקים, והנה יש נוהגים ליתן הרבה מים על הצימוקים עד כדי שהצימוקים הם אחד משש במים. ושמעתי מי שמפקפק על זה, לפי מ״ש בש״ע (סימן ר״ד ס״ה) בהגהה, שאם היין אחד משש במים, אז בודאי שהוא בטל לגבי המים, ואין מברכים עליו בורא פרי הגפן. (ועיין עוד בשו״ת מהרי״ל סימן קמ״ב). אולם לפי מאי דמסקינן במנחות (נה.), דלכולי עלמא בגרוגרות הואיל ויכול לשולקם ולשרותם ולהחזירם לכמות שהיו, משערים אותם לכמות שהיו קודם שנתייבשו. לפי זה נראה שהוא הדין לצימוקים, שעינינו הרואות שאחר שליקה או שרייה במים מתנפחים ומתגדלים בכפל או יותר, יש לשערם כך. אלא שצריך ליזהר שלא יתן עליהם מים מרובים כל כך עד שיהיו הצימוקים אחר שנתגדלו אחד משש במים, שאז בודאי הוי ברכה לבטלה. עד כאן. ורבים מן האחרונים הביאו את דבריו להלכה. ומהם, הפרי מגדים (סימן רע״ב אשל אברהם סק״ה), והרב שערי תשובה (שם סק״ו), והרב עקרי הד״ט (סימן י״ג אות י״ח), והגר״ב פרנקל (סימן ר״ד ס״ה), והגאון רעק״א (סימן רע״ב סק״ב), ובשו״ת עמודי אור (סימן ו׳ אות י׳), ובשו״ת מנחת יחיאל ח״ב (סימן ק״י אות ז׳ והלאה), ובספר המנורה הטהורה (סימן ער״ב סוף סק״א), ובשו״ת דובב מישרים ח״א (סימן ל״א) ד״ה ובמה. ועוד. ובשו״ת אדמת קודש ח״א (סוף סימן ט׳) כתב, שלענין המים שבצמוקים מוכח מדברי מהרלנ״ח [סימן מ״א] שאף אם המים רבים יותר מכשיעור אפילו הכי יין גמור הוי, 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 הוי. ע״ש. אולם ראיתי בשו״ת משכנות יעקב מקרלין (חאו״ח סימן ק״ז) שכתב, שצריך למעט בנתינת המים לצימוקים, וגם שהצימוקים יהיו טובים ושמנים 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 [ח״א סימן נ״ז] בזה. עכת״ד. יוצא איפוא מדבריו שצריך שישער שיש בלחלוחית שבצימוקים רבע ממדת מי שריית הצימוקים. ולאו בכולהו משערינן. ע״ש. והגאון מליבאוויטש בשו״ת צמח צדק (חלק אורח חיים סימן כ״ח) כתב לדייק מלשון בעל הלכות גדולות [הלכות קידוש והבדלה עמ׳ ק״ב] והרי״ף [פסחים כב:] 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 הגרוגרות, דהתם אוכל הגרוגרות כמו שהן, אבל הכא שנסחטים הצימוקים במים אין לשער אלא רק נגד מיץ הצימוקים. לפיכך יש לומר שאין לשער אלא רק שש פעמים נגד המיץ היוצא מן הצימוקים. ושכן שמע ממר דודו הגאון מוהרי״ל. ע״ש.

וגם הלום ראיתי להגאון מהר״ר יהודה הכהן בספר אהלי יהודה (דף ע״א סוף ע״ב והלאה) שכבר ישב על מדוכה זו, וצידד לפרש דברי גדולי הפוסקים בזה, שלא התירו אלא בצימוקים 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, ואחר כך הוא דורך אותם ברגליו עד שיצא יינם, ולפי

הערות וציונים

58. נדפס באות הקודמת. **59.** נדפס לעיל אות ק״ט.

אוצר ההלכה

זה מה שאנו עושים ליקח צימוקים ולדרוך אותם ומיד נותנים אותם במים, ובו ביום מקדשים על המשקה היוצא מהם, זה לא מקרי יין ואין לקדש עליו. ולפי זה צריך לומר דמה שכתב מרן השלחן ערוך (סימן ר״ב סעיף י״א), 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, הוה ליה 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 [סימן ר״ב סקכ״ז] והטורי זהב [שם סק״י] והברכי יוסף [שם סק״י][60], מוכח שאפילו בסתם שנתן מים בצימוקים לבד ומשך המים מן הצימוקים נקרא יין, וכן כתבו כל האחרונים וכו׳, מכל מקום לא ידעתי מה יענו למה שפירש רשב״ם (בבא בתרא צז: [ד״ה יין]) 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.

והגר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים חלק ב׳ (סוף סימן ס״ב) כתב, שאף על פי שפסק מרן השלחן ערוך (סימן ער״ב) שמקדשים על יין צימוקים, מכל מקום מצינו חולקים על זה וסבירא להו שאין מקדשים עליו, וכמו שכתבתי בספר גנזי חיים (מערכת יין אות כ״ד). וכן יש כמה חילוקים בענין עשיית יין של צימוקים. ע״כ. (ובגנזי חיים ציין בקצרה לספר אהלי יהודה הכהן הנ״ל). גם בשו״ת חסד לאברהם תאומים (חלק אורח חיים סוף סימן ט״ז) כתב להסביר פנים לדעת החכם שכתב לפקפק על נתינת מים עד כדי שהצמוקים הם אחד מששה במים, כפי שכתב הבכור שור, שאין הכרח לסברת הרב בכור שור. ע״ש. וכן המשנה ברורה (בסימן רע״ב ס״ק ט״ז) הביא שהיד אפרים (סימן ר״ד) כתב לפקפק על דברי הבכור שור בזה, והוסיף, שהגאון מליסא בדרך החיים [סימן ע״א ס״ג] חולק עליו בפשיטות, וסובר שיש לשער הצימוקים כשעת נתינתם למים, ולא כפי נפיחתם אחר כך, שאין נפיחתם אלא מכח המים אשר נכנסו בהם. ע״ש. וכן בשו״ת ארץ צבי פרומר (סימן נ״ה דף ס׳ סע״ג) אחר שהביא דברי הבכור שור, כתב, וכבר פקפק ע״ז הרב יד אפרים, וגם אני בעניי כתבתי בתשובה אחרת לפקפק עליו בזה, ולכך אין לסמוך ע״ז לקדש על יין צמוקים כזה, ורק אם הצמוקים יש בהם הרבה לחלוחית, או שנותן מים מועטים והצמוקים רבים באופן שאחר סחיטת הצמוקים יראה לעינים דרמא תלתא ואתי ארבעה, באופן זה לכ״ע יש להקל בזה. וזה ברור. ע״כ. (וע״ע בארץ צבי סוף סימן נ״ז). וכן בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף ק״ה ריש ע״א)[61] 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 כ״ב דף ל״ג ע״א) שכתב, שבשריית צמוקים אפילו רק בשלשה חלקים מים לא מהני, כי אין כל הצמוקים יין אלא רק הלחלוחית שלהם. ושכן מוכח בספר פרדס הגדול לרש״י (סימן רס״ו) שכתב, שבמקום שאין יין שורים את הצמוקים ״במים מועטים״, ואומר עליהם קידוש היום. ומה שכתב הרב בכור שור להתיר שיהיו הצמוקים חלק ששית מן המים, פלא הוא לפע״ד, שהרי אין לנו לשער אלא כנגד הלחלוחית שיכולה לצאת מן הצמוקים, ותו לא מידי. עכת״ד. ובשו״ת אגודת אזוב מדברי (חאו״ח סוף סימן ט״ו) העלה שאין לקדש על יין צימוקים אלא רק כשהוא בן ארבעים 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 ראיתי להרב תוספת שבת (סימן ער״ב ס״ק ט׳) שהביא מה שכתב הבכור שור הנ״ל, וכתב לתמוה על זה, שהרי מרן המחבר בשלחן ערוך (סימן ר״ד [ס״ב]) כתב דהאי שיעורא דרמא תלתא ואתי ארבעה, אינו אלא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל ביינות שלנו שהם רפויים אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה לא מברכינן עלייהו בורא פרי הגפן, ואם כן איך סתם הבכור שור דסגי שלא יהיו הצימוקים אחד משישה. ודוחק לומר דלא קאי אלא על אותן יינות שהם חזקים. אלא שלפי ענ״ד מעיקרא דדינא פירכא, שאין דברי הבכור שור מוכרחים בזה, שאפשר לומר שהטעם היוצא מן הצימוקים עדיף טפי אפילו מיין גמור היוצא על ידי סחיטת הענבים, ואינו בטל בששה כלל, וכיוצא בזה מצינו בסימן ר״ב [ס״ח] שמשקה היוצא מן הפרי על ידי סחיטה מברך עליו שהכל, ואילו משקה שנשרה עם הפירות מברך עליו ברכת הפרי עצמו. ומשום שיותר נכנס טעם הפרי על ידי שרייה וכבישה יותר מעל ידי סחיטה, וכמ״ש הרא״ש [ברכות פ״ו סימן י״ח]. והכי נמי המים של שריית הצימוקים הם קולטים הטעם של הצימוקים שהוא חזק מאד, ואינו בטל במים, אף על פי שהצימוקים הם רק אחד מששה מן המים. ע״ש. וכ״כ בשו״ת ישועות מלכו (סימן י״ג) ד״ה ועדיין, שאי אפשר להכחיש את המציאות, שמי שריית צמוקים גם בששה חלקים מים, משובחים בטעמם. ובע״כ שאין הטעם כעיקר שוה בכל, ובשריית צמוקים במים גם ביותר משישה חלקים מים טעמם משובח, ונעשים יין, ומברכים עליהם בפה״ג, ואף ברכה אחרונה ברכת על הגפן. ע״ש. גם בספר בגדי ישע (סימן רע״ב סעיף ו׳)[62] כתב, שרק היין טעמו בטל בששה חלקים מים, משא״כ הכא בשריית הצמוקים, שהפרי עצמו נמצא במים והמים מקבלים טעם היין ע״י הפרי

הערות וציונים

60. עיין להרב מחזיק ברכה (סק״ב), נדפס לקמן אות קי״ט. **61.** נדפס לעיל אות קי״א. **62.** נדפס לעיל אות ק״י.

אוצר ההלכה

נהפכו המים ליין, לכן הדין נותן כאן ללכת אחר הטעם. ע"ש. וכ"כ הרב תורת שבת (סימן רע"ב סק"ח). וע"ע בשו"ת תפארת יוסף (חאו"ח סימן י"ד). ועיין עוד בספר חמדת ישראל (דף נ"א ע"א) שכתב לחזק דברי הבכור שור. ע"ש. ועיין עוד בספר כורת הברית פוסק (דף ק"מ עמוד ד'), ובשו"ת התעוררות תשובה חלק א' (סימן פ"ג אות ג'). ע"ש. ודו"ק.

ואנוכי הרואה בספר כף החיים (סימן ר"ד ס"ק ל"ג), על מ"ש הרמ"א בהגה שם: "ובלבד שלא יהיה היין אחד משה במים שאז הוא בטל", שהביא דברי הבכור שור הנ"ל שלמד מזה לדין הצימוקים הנשרים במים, וכתב, שכל זה הוא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן שפסק כדברי רבנו יונה (וכמ"ש תר"י בסוף פרק כיצד מברכין [ברכות לב: ד"ה שמרים]), אין לתת מים לצימוקים אפילו על חד תלת, ובפרט לפי מ"ש העולת תמיד (בסק"ז) שעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג היין במים, כי היינות שלנו רפויים מאד, לפיכך אם נתערב מעט מים ביין, אפילו אם מדת המים פחותה ממדת היין אין לברך עליו בורא פרי הגפן. וכן כתב אליה רבה (שם ס"ק י'), ושזהו טעמו של הלבוש שהשמיט דברי הרמ"א בזה. וכן הסכים הגאון ר' כלפון משה הכהן בספר ברית כהונה (מערכת יין אות (ז') [ה']), 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 ל"ט) הביא דברי הרב כף 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 שכתב בכף החיים (סימן ר"ד סוף ס"ק ל"ב), שמדברי הפרי מגדים [שם אשל אברהם סקט"ז] משמע שמברכים עליו בורא פרי הגפן, לפענ"ד אינו מוכרח, שי"ל שהוא ספק, וממילא ספק ברכות להקל. לכן יש להקפיד שיהיה היין יותר על המים. ע"ש. ובשו"ת שמחת כהן חלק ב' (סימן נ"א) הסכים למ"ש בספר ברית כהונה הנ"ל. ע"ש. גם בשו"ת אם לבינה (סימן כ"ז) העלה שצריך שיהיה הרוב יין. ובשו"ת ישמח לבב חלק אורח חיים (סימן ה' אות ד') הביא דברי הכף החיים הנ"ל, וכתב שמנהג העולם אינו כן. ע"ש. ובשו"ת שואל ונשאל ח"ה (סימן כ"ג)[63] כתב, דמה שכתב הכף החיים שיינות שלנו רפויים הם, נראה דזה לא שייך אלא רק ביין, ולא לגבי לחלוחית הצמוקים. ולכן נראה לי לענין הלכה, שיתן מים תחלה כמדת הצמוקים דוקא, ואחר שיתנפחו הצמוקים יוסיף עליהם עוד שתי מדות, ואחר כך יסחט את הכל. ע"ש. ועינא דשפיר חזי להריב"ש (ס"ס ט') שכתב, שאפשר שהמורה לכם להחמיר ביין של צמוקים, דימה זה לתמד, דכל היכא דרמא תלתא מיא ולא אתי ארבעה לאו חמרא הוא, והכא נמי אין הצמוקים 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 אינו מוצא כדי מדתו, ואע"פ כן חמרא מעליא הוא. הילכך הכל לפי טעמו וריחו הוא. כן כתבו המפרשים. וכן הוא הענין ביין צמוקים דחמרא מעליא הוא, ומקדשים עליו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ חלק א' (סימן נ"ז), שביין צמוקים אפילו מוציא יין פחות מכדי מדתו כשר לקידוש. ע"ש.

וגם הלום ראיתי בהגהות יצחק ירנן על ספר מאה שערים לרי"צ גיאת (בעמוד ג' אות י"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 הפסולת של החרצנים והזגים וכו', וביותר יש לתמוה על הרב תוספת שבת [סק"ט] שהפריז להקל עוד יותר מהבכור שור, שהרי גם הרשב"ץ כתב להדיא בחלק א' (סימן פ"ז) שהצימוקים גרועים יותר מן הענבים וכו', והביא תשובת הגאון רבי מענדל קארגויא שמתיר כשנותן על לוג צימוקים ארבעה לוגין מים, והוכיח דסבירא ליה דלא כהבכור שור וכו', וסיים, ונ"ל שגם על זה אין לסמוך, ואין לתת שיעור קבוע ומסויים, כי אין כל הצימוקים שוים, והכל תלוי בכמות הלחלוחית שלהם, וחזקם ורפותם ריבויים ומיעוטם. ושכן הוא דעת רי"צ גיאת. ע"ש. והובא להלכה בשו"ת זכר שמחה (סימן ל"א). ע"ש. גם בשו"ת יד הלוי (חלק או"ח סימן ל"ו), הביא דברי הגאון רבי מנדל קארגויא הנ"ל. ע"ש. (והנה קרוב לזה העלה גם בשו"ת משכנות יעקב (סימן ק"ו), וכתב, שהירא את דבר ה' ימעט בנתינת המים לצמוקים, ואחר שרייתם יסחטם היטב באופן שיהיה מלחלוחית הצמוקים רובע, ואז יסמוך על זה לברך בפה"ג ולקדש עליהם. אבל בשו"ת זרע יצחק (סימן ג') כתב להעיר על חומרת הרב משכנות יעקב, שמנהג ישראל אינו כן, שאף הגאון מליסא בדרך החיים לא החמיר נגד הבכור שור, אלא שכתב שיש לשער ששית הצמוקים במים "בשעת 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 [אשל אברהם סק"ח] גם הוא דברי הבכור שור וכו'. והאריך מאד שם להשיב על כל דברי הרב משכנות יעקב. ע"ש). ומעתה נראה שיש להקל לתת לפחות שלשה ליטר מים על קילוגרם צמוקים. וע"ע בשו"ת פני האריה החי (סימן ל"ח), ובשו"ת מים טהורים (סימן כ"א). ע"ש. וכן עיקר להלכה ולמעשה.

(חזון עובדיה ח"ב – יין הכשר לקדש עליו עמוד צ"ד)

הערות וציונים

63. נדפס לעיל אות קי"ד.

אוצר ההלכה

קיז) **שם יין צמוקים וכו׳**. היינו שכותשין ענבים יבשים ונותנים עליהם מים, ושורין אותן שלשה ימים ותוסס, מקדשין עליו, בין שנכמשו בעודן בגפניהם בין שנתייבשו בחמה או ע״י תולדת האור. תניא [ש״ע הגר״ז ס״ז]. ועיין באשל אברהם (סימן תס״ב ס״ק ו׳), דרי״ף [פסחים כב:] כתב דתרי במיא ומעצרין, מלת מעצרין צריך קצת ביאור. ע״כ. ואפשר דר״ל שיכתוש אותן. וכ״כ בט״ז (יו״ד סימן קכ״ג סק״ג) בשם רלב״ח [סימן מ״א] דכותשין אותן ונותנין עליהם מים ותוסס, אחר שנשתהה שלשה ימים מיקרי יין. ומהאי טעמא כתב בספר החיים [סימן רע״ב דף ל״ג ע״ג], דאם נתבשלו הצמוקים לא מהני אם לא נשרה שלשה ימים ותוססין. וסיים, מפני שראיתי שמי שטעה בזה כתבתי הלכה למעשה. עכ״ל. וכ״כ במחצית השקל [סק״ה], דדוקא נשתהה שלשה ימים. ובחכמת אדם (כלל ע״ה [ס״ח]) כתב דסגי בשריית מעת לעת, דכבוש כמבושל. וכ״כ בחיי אדם ([ח״ב] כלל ו׳ [ס״ז]) דמותר לבשל הצמוקים ולסנן היין ולקדש עליו. ע״כ. מה שהוצרך לסנן, עיין מה שכתבתי לעיל סימן ר״ב [סקכ״א] דאין צריך לסנן. וכ״כ במחצית השקל [שם] דאין צריך לסנן. גם בדרך החיים [סימן ע״א ס״ג] כתב דמותר לקדש אם בישל הצמוקים.

וכן מצאתי בעקרי ד״ט [סימן י״ג ס״ח] בשם שו״ת כנסת הגדולה [חאו״ח סימן א׳], בקהל שהטילו חרם שלא ימצא בבית יהודי יין, ומצא להם תקנה ליקח צמוקים שיש להם לחלוחית, אם ידריכם ויבשלם ויסור מהם היין, מיקרי יין גמור ומברכין עליו בפה״ג, ויצא גם קידוש והבדלה. מבואר דס״ל דמותר לבשל, וגם צריך להסיר הצמוקים, כמ״ש החיי אדם [ח״ב כלל ו׳ ס״ז]. ועיין מה שכתבתי לעיל (סימן ר״ב ס״ק כ״א). ועיין באשל אברהם מהדורא תניינא מהגאון מבוטשאטש שדחה דברי מהר״ש קלוגר [בספר החיים הנ״ל]. וראיתי בספר מנחת שבת [סימן ע״ז אות ח׳] שכתב, דבשו״ת צמח צדק החדש [סימן כ״ז אות ה׳] כתב, שאומרים בשם זקינו ר׳ שניאור זלמן שצריך שלשה פונט לשטאף יין, ויש מקום לחומרא זו בכדי שלא יהא יותר מעל חד תלת, ומסיק שם די״ל דאין לשער רק ששה פעמים נגד המיץ היוצא מהצמוקים אבל לא נגד הצמוקים. עכ״ד. ועיין בשערי תשובה [סק״ו] בשם בכור שור [בבא בתרא צז:][64] דצריך שלא יהיו הצמוקים אחד משמה במים אחר שנתגדלו, ובדרך החיים [סימן ע״א ס״ג] חולק עליו, דצריך שיהיו הצמוקים יותר מאחד בששה במים בשעת נתינתן, דמה שנתגדלו אח״כ ע״י שריה הוא מחמת המים שנכנס בצמוקים. (באר יעקב – קרויזר – סק״י)

קיח) **שם יין צמוקים וכו׳**. הנה הש״ך ביורה דעה (סימן קכ״ג ס״ק כ״ד) הביא דברי הגאון מהרלנ״ח בתשובה (סימן מ״א) שכתב בתוך דבריו, שכיון שעברו כבר שלשה ימים מעת שריית הצימוקים במים נעשו יין גמור. (וכן דעת המג״א (סימן ר״ב ס״ק כ״ז), והט״ז (שם סק״י). וכן פסק בש״ע הגר״ז (סימן ער״ב סעיף ז׳)). וכתב עליו החכמת אדם (כלל ע״ה סימן ח׳), וצ״ע, למה לי שלשה ימים, הרי דין כבוש הוי במעת לעת, ובאיסור והיתר וכן בדרכי משה לא נזכר בדבריהם ״שלשה ימים״, לכן נראה לי שלאחר מעת לעת דינם כיין. ע״כ. ובאמת דלא קשיא מידי, דנהי דקי״ל ביורה דעה (סימן ק״ה [ס״א]) שכבוש כמבושל בשיעור מעת לעת, זהו לענין שנותן טעם ואוסר, כי די בנתינת טעם כדי לאסור, ובפרט לדידן דנקטינן דטעם כעיקר דאורייתא, אבל שיהיה עליו תורת יין גמור צריך שלשה ימים מעת שרייתו, ולא סגי במעת לעת. (וכהאי גוונא קיימא לן דטעמא יהיב עד ששים, ולבטלו מתורת יין לגמרי די בששה חלקים מים, (כדאיתא באורח חיים סימן ר״ד סעיף ה׳, וביורה דעה סימן קכ״ג ס״ח, וסימן קל״ד ס״ה). ואם כן אין לדמות זה לדין כבוש דהוי במעת לעת). וכל שכן לפי דעת הרמב״ם [הלכות מאכלות אסורות פט״ו ה״ב-ג׳], ורש״י [חולין צח: ד״ה לטעם], והרמב״ן [שם ד״ה ומדאמרינן], והר״ן [שם לה: באמצע העמוד], דסבירא להו טעם כעיקר דרבנן, והובאו בבית יוסף יו״ד (סימן צ״ח [ס״ב]), י״ל שלא תיקנו שיהיה עליו תורת יין לברך עליו בורא פרי הגפן או לגזור עליו משום יין נסך אלא בטעם גמור של כבישת שלשה ימים, אבל מעת לעת דהוי טעם קלוש בעלמא לא גזרו.

והנה הרמב״ם (בפרק ו׳ מהלכות חמץ ומצה הלכה ה׳) כתב וז״ל: העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו בפסח, והגיה עליו הראב״ד, ״והוא שיש בה דגן כזית בכדי אכילת פרס ויאכלנו״. וכתב הרב המגיד שם, ומדברי הרמב״ן [הלכות חלה דף ל״א ע״א] 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 [חלה פ״א ה״א]. וגם רבנו בפרק ו׳ מהלכות בכורים [הי״א] 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 בבית יוסף יו״ד (סימן צ״ח [ס״ב]), ואף על פי כן הצריך שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, ולא סגי ליה בטעם בלבד, כי כדי להפוך את כל העיסה לתורת דגן שיצא בה ידי חובת מצה בפסח לא מהני טעם בלבד. וכן הרשב״א בפסקי חלה [שער א׳ פ״ב] הסכים לדעת הראב״ד, אף שגם הוא סובר שטעם כעיקר דאורייתא[65]. ואף להרמב״ם והרמב״ן לא אמרינן הכי אלא בחטים ואורז משום גרירה, מה שאין כן בשאר מינים. וכיוצא בזה ראיתי בספר תורת שבת (סימן ער״ב ס״ק ח׳) שכתב להעיר על המגן אברהם (סימן ר״ד ס״ק ט״ז), שכתב לתלות דבר זה בדין טעם כעיקר אי הוי דאורייתא או דרבנן, וכתב, ואינו נראה לי, דאף על גב דבעלמא קיימא לן טעם כעיקר דאורייתא, מכל מקום לא מצינו בשום מקום שהטעם מבטל את העיקר, ואף שהעושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובה בפסח, התם הוא בכזית בכדי אכילת פרס, כמ״ש הראב״ד, ואף להרמב״ם דסבירא ליה דסגי

הערות וציונים

64. נדפס לעיל אות ק״ט. **65.** וכמבואר בתורת הבית (בית ד׳ שער א׳ דף י״א ע״ב). ע״ש. ועיין בב״י יו״ד (סימן צ״ח ס״ב).

אוצר ההלכה

בטעם בלבד, שאני התם דהוי מדין גרירה, וחטים ואורז דוקא, וכמ״ש הרב המגיד בשם הירושלמי. ע״ש. וקצת קשה מהא דפריך בזבחים (עח.) ממתניתין דחלה [פ״ג מ״ז], העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, ואם איתא לריש לקיש דנותן טעם ברוב לאו דאורייתא, איך יוצא בה ידי חובת מצה וכו׳. ואמאי לא משני דהיינו טעמא משום גרירה. וצ״ל דלא מהני טעם גרירה אלא אם כן נתינת טעם הוי מהתורה, ואם כן לכאורה איך מהני להרמב״ם ולהרמב״ן לצאת בה ידי חובה אף דסבירא להו טעם כעיקר מדרבנן, ועיין בשו״ת בית יעקב (סימן ס״א) שעמד בזה. ועיין עוד בספר דברי אמת (דף צ״ה עמוד ד׳ והלאה) ובפרי חדש (סימן תנ״ג ס״ב) ובערך השלחן [שם סק״ה] ובמגן האלף שם [סק״א]. ואכמ״ל. ושוב ראיתי בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד ר״ו) שכתב, והנה דעת מהרלנ״ח (סימן מ״א) שהשרייה של הצימוקים במים צריכה להיות שלשה ימים מעת לעת, והרב חכמת אדם [סימן ע״ה ס״ח] 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 כולם כדין היין עצמו ממש לקבוע עליו ברכת בורא פרי הגפן ולקדש ולהבדיל עליו, דהכא בעינן שלשה ימים מעת לעת דוקא, ובפחות מכן חשיב קיוהא בעלמא, ולא נקרא יין לברכה ולקידוש ולהבדלה, וראיה לזה מהא דאמרינן (בעבודה זרה לג.) בקנקנים של יין נסך והכשרם וכו׳. ע״ש. ומעתה דעת המהרלנ״ח נכונה מאד שצריך להשרותם שלשה ימים מעת לעת להפוך מי השרייה ליין גמור. ודבריו ברורים. עכת״ד. וכן כתב הגאון רבי אהרן לוין, אב״ד רישא, בספר ברכת אהרן (פרק ג׳ דברכות, סימן קמ״ג, דף ס״ז ע״א). ע״ש. ועיין עוד להלן בסמוך.

איברא דחזי הוית להגאון השואל ומשיב מהדורא קמא (חלק א׳ סימן רמ״ד), שהביא מה שהקשה החכמת אדם על המהרלנ״ח, כי למה צריך שלשה ימים, והרי שיעור כבוש הוא יום אחד מעת לעת. וכתב, שנראה שהמהרלנ״ח לשיטתו בתשובה (סימן קל״ח) שכתב, שדין כבוש שהרי הוא כמבושל, הוא צריך זמן, והזמן שמצאתי בדברי הפוסקים הוא שלשה ימים, ולפחות בעינן יום ולילה[66]. ע״כ. ומשמע שדעתו נוטה לדעת הסוברים דבעינן שלשה ימים, (והוא דעת רבנו תם, הובא במרדכי (ע״ז סימן תתנ״ד). וכ״כ ראבי״ה (סימן אלף וקי״ד), הובא במרדכי (חולין סימן תש״ז). ועיין במרדכי (ביצה סימן תרע״ד) בשם עוד גדולים. ע״ש). ורק בשל תורה אזלינן מספיקא להחמיר שאפילו במעת לעת בלבד הוי כמבושל, אבל באיסור יין נסך דרבנן צריך שרייה שלשה ימים מעת לעת, אבל לדידן דקיימא לן כבוש כמבושל במעת לעת אין הכי נמי שגם לענין יין נסך הדין כן, וכן לענין ברכת בורא פרי הגפן. וכבר כתבתי כן בהגהותי ליורה דעה יד שאול (סימן קכ״ג). ע״כ. והרב כף החיים סופר (סימן ר״ב ס״ק פ״ה) הביא דברי היד שאול כאמור. ע״ש. ומיהו לכאורה אכתי לא איפרק מחולשא, שאם כן לא היה לו להש״ך ביו״ד שהביאו, למסתם סתומי, והיה לו להעיר דלדידן סגי במעת לעת. גם הט״ז [סק״י] והמגן אברהם (בסימן ר״ב [סקכ״ז]) הביאו דברי המהרלנ״ח להלכה, ולא העירו שלפי מאי דקיימא לן כבוש כמבושל, די במעת לעת ואין צורך לשלשה ימים, אלמא שיש לחלק כמו שכתבנו לעיל, דשאני הכא שלהפוך את מי שריית הצימוקים ליין שפיר בעינן שלשה ימים מעת לעת.

וכן ראיתי בשו״ת הרדב״ז חלק ד׳ (סימן קפ״ד) שכתב, שצימוקים השרויים במים בתוך שלשה ימים, מיא בעלמא הוא, ואינם ראויים לינסך על גבי המזבח, דכתיב ״הקריבהו נא לפחתך״ [מלאכי א׳, ח׳], 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״ [במדבר כ״ח, ז׳], וזה אינו שכר, ולא דמי ליין מגתו שדרך בני אדם לשתותו ומשכר, 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 ק״ל עמוד ד׳), וכתב על זה, ולפי זה הוה מצי לאוקומי ההיא דבבא בתרא (צז:) שאין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי המזבח, דאתא למעוטי יין צימוקים מגתו, דהיינו בתוך שלשה ימים וכו׳, ומכל מקום הדין דין אמת, משום דמיא בעלמא הוא ולא עמד טעמו בו, וכמ״ש הרדב״ז. עכת״ד. ולפע״ד אי אפשר לומר דההיא דבבא בתרא (צז:) 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, ואם כן מאי קמ״ל רב שאין מקדשין עליו, פשיטא, שהרי אינו ראוי אפילו לברכת בורא פרי הגפן. (ועיין בשו״ת אגודת אזוב מדברי (חלק אורח חיים סוף סימן ט״ו), וכבר הובא לעיל). וכהאי גוונא פריך הש״ס בבא בתרא שם, אי למעוטי יין קוסס הא פלוגתא דרבי יוחנן ור׳ יהושע בן לוי היא, ופירש רשב״ם [ד״ה יין] דלר׳ יהושע בן לוי חלא הוא, ואפילו בורא פרי הגפן אין מברכים עליו. וכן כתבו התוספות (שם ע״א) בד״ה אילימא, דהא דלא קאמר למעוטי יין מבושל, משום דאם כן יותר היה לו לומר שאין מברכים עליו בפה״ג וכו׳. ע״ש. והכי נמי ביין צמוקים מגתו דהיינו בתוך שלשה ימים מעת שריית הצימוקים במים, לדעת הרדב״ז דמיא בעלמא הוא, אין לברך עליו בורא פה״ג.

והלום ראיתי להגאון ממונקאטש בשו״ת מנחת אלעזר ח״א (סימן מ״ה), שפירש גם כן דברי מהרלנ״ח על פי שיטתו שמסתפק אם הוי כבוש בפחות משלשה ימים, ולכן אף דבשל תורה יש להחמיר, מכל מקום בסתם יינם דרבנן שפיר כתב להקל במי שריית הצימוקים בתוך שלשה ימים. ולפי זה יוצא דלדידן

הערות וציונים

66. עיין בב״י יו״ד (סימן ק״ה ס״א).

אוצר ההלכה

מיהא יש להחמיר במעת לעת. ושוב כתב שיש לומר שאפילו אם תמצי לומר דלמהרלנ"ח די במעת לעת להיות עליו דין כבוש, י"ל דהיינו לגבי פליטת טעם איסור, אבל שיהפכו המים ליין צריך שלשה ימים שאז אשתני למעליותא, כמו שתלה מהרלנ"ח טעמו בדרך העושים יין מצימוקים, שנותנים בחביות, ומקודם לשלשה ימים אינו יין, ואם כן אינו ענין לדין כבוש שאוסר בטעמו. וכן מסתבר יותר, וממילא גם לדידן אין להחמיר במגע גוי במי שריית הצימוקים בתוך שלשה ימים, אף שאנו סוברים שכבוש כמבושל במעת לעת בלבד. ואף אם תמצי לומר שהוא ספק, הוה ליה 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 נדון דידן דבעינן שיהפכו כל המים ליין וכו'. ע"ש. וכן מצאתי עוד בשו"ת עמודי אש (סימן ב' אות י"ג) שגם כן האריך למעניתו בזה, ומתחלה חשב לומר בכוונת מהרלנ"ח כמו שכתב השואל ומשיב, שסובר שדין כבוש כמבושל הוא בשלשה ימים, ודחה שאם כן מדוע האחרונים הש"ך והט"ז והמגן אברהם הביאו דברי מהרלנ"ח בשתיקה, והא אנן קיימא לן כבוש כמבושל במעת לעת, ולכן כתב דאף לדידן בעינן שלשה ימים שיהיה תוסס ויקרא עליו שם יין, וכמ"ש בשו"ת שנות חיים (סימן רל"ז) ובספר מועדי ה' הנ"ל. ונסתייע לזה מדברי האליה רבה (סימן ר"ב ס"ק י"ד) בענין שריית פירות תאנים וכו', שזהו כשטועמים טעם הפירות במים שנשרו בהם, דהיינו כששהו מעת לעת, כדין כבוש בעלמא, ואף שביורה דעה סימן קכ"ג מבואר בשם מהרלנ"ח דבעינן שלשה ימים, יש לומר שלענין ברכת בורא פרי הגפן שאני. עד כאן. ור"ל שאין מי השרייה בצימוקים נהפכים ליין אלא אם כן שהו בשרייתם שלשה ימים. עכת"ד. והרי זה כמבואר.

ולפי זה על כל פנים גם לדידן דקיימא לן בדין כבוש דסגי מעת לעת, מכל מקום בשריית צימוקים לעשות יין צריך להשרותם שלשה ימים מעת לעת. וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה חלק א' (סימן פ"ג), שאפילו לסברת החכמת אדם שמדמה דין זה לדין כבוש, מכל מקום כיון שגם בדין כבוש יש אומרים שצריך להשרותם שלשה ימים, לענין ברכת בורא פרי הגפן שיש בה חשש איסור ברכה לבטלה, יש להחמיר להצריך שלשה ימים. ע"ש. וכן כתב בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מערכת ב' אות א'). ע"ש. וכן צידד הגאון האדר"ת במכתבו שנדפס בספר אגרות ראיה חלק א' (עמוד שע"ח). ע"ש. וכן ראוי להחמיר.

ועינא דשפיר חזי בשו"ת משכנות יעקב (סימן ק"ו) שכתב, דמה שכתב הרא"ש (פרק קמא דכתובות סימן ט"ז) והטור (אבן העזר סימן ס"ב [ס"א]) בשם רבנו נסים, שבמקום שאין יין מצוי לברך עליו ברכת חתנים יקח צימוקים וישרם במים ויסחטם ויברך עליהם, ומשמע שהוא דבר שנעשה סמוך לשעת הנישואין, והיינו ששורה הצימוקים במים עד שיתמלאו ויתפחו ואחר כך יהיה נוח לסוחטם כדי שיצא הלחלוחית שבהם, ואז היוצא מהם הוא יין לענין ברכה וקידוש, וכמו שכתב הרי"ף (פרק ערבי פסחים [פסחים כב:]). ובודאי שבשעה מועטת כזאת אין טעם יין במים שנשרו בהם הצימוקים וגם לא תסרו כלל, ואיך יהפכו המים ליין אם לא בשרייתם במשך כמה ימים, וכמ"ש האחרונים, אולם על ידי סחיטה היטב של גוף הצימוקים כדי שתצא הלחלוחית שבהם, אין צריך תסיסה של שלשה ימים כלל. והביאו המשנה ברורה בשער הציון (סימן רע"ב ס"ק כ"ג). ומכאן סיוע למה שכתב בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד ר"ו), שאם שורה את הצימוקים במים וסוחט אותם באופן שמוציא כל הלחלוחית שבהם, אין צריך לדון על זמן שיעור הכבישה, ובפרט כששורה אותם במים חמים כדי שיתרככו יפה. וכן משמע ממה שכתב בשם בעל הלכות גדולות [הלכות קידוש והבדלה עמ' ק"א] והלכות פסוקות [הלכות שבת עמ' י"ב] דמהני סחיטת הענבים גם בערב שבת, אם כן הוא הדין בסחיטת הצימוקים שנכבשו במים, ואף על פי שיש בהם תערובת מים, הרי יין מזוג כשר לקידוש כל שיש בו טעם ומראה יין, מה שאין כן כשאינו סוחט יפה גוף הצימוקים אלא ברצונו לקדש על מי שריית הצימוקים לבד, בזה צריך שלשה ימים כדעת מהרלנ"ח וכו'. עכת"ד. וכן פשט המנהג, וכמו שכתב הגאון רבי משה כלפון הכהן בספר ברית כהונה (מערכת יין אות ז') [ה']), דמה שיש אומרים שזמן שריית הצימוקים במים צריך להיות שלשה ימים, ויש אומרים 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 בערב שבת קרוב למנחה. ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ. ולפי האמור יש להם על מה שיסמוכו. וכן בשו"ת שמחת כהן חלק ב' (סימן נ"א) הסכים לכל מה שכתב בספר ברית כהונה הנ"ל. וכן ראיתי בשו"ת פעולת צדיק חלק ג' (סימן רע"ז) בתשובה מבן המחבר, שאם לא שרו הצימוקים עד ערב שבת, יכולים לכתוש אותם ולשרותם כדי שיצא דבשן, כי מה לי אם שהו בשרייתם שלשה 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 (חלק אורח חיים סימן כ"ז) ע"פ דברי הברית כהונה, וסיים, שאע"פ שיש פוסקים מצריכים שהייה בשריית הצימוקים שלשה ימים או מעת לעת, מכל מקום כיון שנהגו להקל אף בלא שהייה, ספק ברכות להקל במקום מנהג לא אמרינן. עכת"ד. ועיין עוד בשו"ת מים טהורים (חלק אורח חיים סימן כ"א). ע"ש.

והרחי"ג ר' בן ציון ליכטמן בספר בני ציון (סימן ער"ב סק"ח) כתב, שטעם הגאון רב נטרונאי שהצריך דוקא במקום שאין יין מצוי כלל, ואין לו תקנה כל עיקר, אז יקדש על יין צימוקים, אע"פ 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 ובחוזקו, אבל הגאון מירי שהדבר סמוך הרבה לפסח, שרק אז

אוצר ההלכה

ידע שאי אפשר לו להשיג יין לפסח, ומכיון שלא נשרה זמן רב כראוי, ולא יצא כל טעם הצימוקים במים, הילכך לא התיר אלא בשעת הדחק שאין לו תקנה כל עיקר וכו'. ע"ש. אולם לפי האמור אכתי סמיה בידיה לכתשם היטב ולשרותם במים חמים שיתרככו היטב ויסחטם כראוי, ואז שפיר דמי לקדש עליהם לכתחלה. ובספר מועדי ה' (דף ק"ל עמוד ד') כתב, שאותם בני אדם שקונים צימוקים בערב שבת 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 ואחר כך 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. וכן כתב בשו"ת עמודי אור (סימן ו' אות ט' ואות י') שיש לבאר כוונה אחרת בדעת המהרלנ"ח שכתב דבעינן שרייה שלשה ימים וכו', ואם כן גוף הסברא דבעינן שהיית שלשה 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.

ומיש בספר החיים [סימן ער"ב] שמכיון דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי צריך לברך עליהם שהכל, זה אינו, שהרי כל הפוסקים הסכימו שיין צימוקים חשיב שפיר יין. וכן כתב הש"ך (סימן קכ"ג ס"ק כ"ג) בשם הרא"ש והטור שמברכים על מי שריית צימוקים בורא פרי הגפן. (וכן פסק מרן הש"ע בסימן ר"ב סעיף י"א, 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 ר"ב ס"ק ט"ז) כתב להסתמך על דברי האליה רבה (שם ס"ק י"ד), שאף בפחות מעת לעת אם נתנו הצימוקים טעם במים כטעם יין מברכים עליו בורא פרי הגפן, שאין דין זה תלוי בדין כבוש. וגם נידון המהרלנ"ח שם היה ששרו הצימוקים ביום רביעי, ומגע העכו"ם היה בליל שבת, שלא עברו שלשה ימים מעת לעת, ועל זה כתב שאין צריך המשכה וכו', ונראה שמעשה שהיה כך היה, והוא הדין בפחות מזה, תדע שהרי לא עברו שלשה 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 משלשה ימים. ע"ש. וכן הוא בשו"ת מהרש"ם חלק ט' (סימן ט'). ע"ש. וע"ע להרה"ג המשי"ח בהגהות איי הים (על תשובות הגאונים שערי תשובה סימן קי"ז), 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 [הלכות פסח אות צ"ב], שסברתו טובה ורחבה להתיר לקדש ולהבדיל על היין של צימוקים, וכן דעת בעל העיטור [ח"ב הלכות מצה ומרור דף קל"ו ע"א] שהובא בטור או"ח (סימן תפ"ג) שהשוה את מי הצמוקים ליין. וכן הורו אבותי ורבותי כי שמה ישבו כסאות למשפט. עכת"ד. וכן פסק הגרי"ח בבן איש חי שנה ב' (פרשת בראשית אות כ"ז), שאם הצימוקים אינם יבשים כל כך אלא יוצא מהם לחלוחית על ידי דריכה קודם שרייתם במים, מותר לשרותם במים להוציא מהם יין ולקדש עליו. ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר.

(חזון עובדיה שבת ח"ב – יין הכשר לקדש עליו הערה ז')

קיט) שם יין צמוקים מקדשין וכו'. דוקא אם משך היין מהצמוקים, דבעינן שהכוס מלא יין לקדוש. אבל לענין ברכה אף אם לא משך מברך בפה"ג, דהרי רלב"ח (סימן מ"א) כתב דלענין יין נסך לא בעינן משך גבי צמוקים, וכל שכן לברכה, דאפילו בענבים לא בעינן משך. וכ"כ מג"א סימן ר"ב [סקכ"ז]. אבל מדברי הט"ז שם [סק"י] משמע להיפך. אבל לקדוש ודאי בעינן משך, ודלא כמג"א סימן ר"ב. עכ"ד הרב תוספת שבת [סק"ט].

והנה הרב בני חיי ביו"ד (סימן קכ"ג) הביא ראיה מדברי מרן לעיל (סימן ר"ב [סי"א]), דבצמוקים נמי בעי המשכה, דלא כהרב מהר"ל בן חביב. ע"ש. ולפי דברי הרב מגן אברהם שם (סימן ר"ב [סקכ"ז]) אין ראיה כלל מדברי מרן שהוא סבור דלא כהרב מהרלב"ח כאשר עין בעין יראה הרואה. ויש להעיר על הרבנים מגן אברהם ואליה רבה [שם סקי"ז] ובני חיי ותוספת שבת, דנעלם מהם דמרן בכסף משנה (פי"א) [פי"ז] דמאכלות אסורות [הי"א] כתב בהדיא דיין צמוקים נמי בעי המשכה. ע"ש. וא"כ הרב בני חיי לא הוה ליה למידק מדברי מרן סימן ר"ב, דמהתם ליכא ראיה, אלא הו"ל להביא דברי מרן בכסף משנה הנזכר שכתב כן בפירוש. ושאר אחרונים דסברי דדעת הרב מהרלב"ח מוסכם ומרן נמי סבר הכי, נעלם מהם דמרן אזיל בתר איפכא.

ואנא נפשאי דכתבית בעניותי בברכי יוסף סימן ר"ב [סק"י], מהכא משמע דדעת מרן וכו', על דבריו בכסף משנה שרמזתי שם סמכתי, דאחרי דידעינן דעתו דעת עליון, א"כ בסימן ר"ב הדברים כפשטן, וקצרתי שם מאד שלא הזכרתי דברי הרב מגן אברהם, וא"כ ודאי דהכא גבי קדוש נמי צריך להמשיך היין מן הצמוקים. (מחזיק ברכה – סק"ב)

קכ) שם יין צמוקים מקדשין וכו'. נ"ב: עיין לעיל בסימן ר"ב סי"א ובבאר היטב שם (סקכ"א), וברמוז שם [סק"א].

(רב דגן – סק"א)

קכא) שם יין צמוקים מקדשין וכו'. עיין מה שכתב הרב סמא דחיי (סימן ב' דף ב' ע"א [ד"ה אלא]) וז"ל: ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, דכיון דס"ל דבעינן המשכה, אם כן לענין קידוש אמאי לא חלק. ע"כ. לא נפלאת היא ולא רחוקה לומר דסמך אמה שכתב לעיל בסימן ר"ב סי"א לענין הברכה, דאם לענין ברכה לברך בפה"ג בעי המשכה, כל שכן לענין קידוש דחמיר, וכמ"ש הוא ז"ל לעיל מזה. והא ראיה דבסימן זה כתב סתם יין

אוצר ההלכה

צמוקים, ולא כתב אפילו שיהיה בהם לחלוחית, שכתבו הטור כאן בהדיא, אלא סמך הכל, בין לענין המשכה בין לענין לחלוחית, למה שכתב לעיל בסימן ר״ב לענין ברכה. ובחינם השיגו מורם כאן, דלא הוה ליה למימר אלא עיין בסימן ר״ב, ומשם באר״ה דבעינן תרתי, המשכה ושיהיה בהם לחלוחית כדי לקדש בו. והא ק״ל על דברי הרב ט״ז לקמן בסימן תע״ב (סק״י) שכתב ז״ל: במדינות שהיין אינו מצוי, טוב להם לעשות יין מצמוקים כפי שנזכר בסימן ער״ב. ע״ש. כי טוב לו היה לכתוב כפי מה שנזכר בסימן ר״ב, כי שם נזכר כל הצורך. ומריש הוה אמינא לקושיא הנזכרת, דלמה מרן כאן לא כתב דבעינן המשכה כמ״ש בסימן ר״ב [סי״א], ע״פ דברי חכ״ם הרב חכם צבי בסימן (ק״ס) [ק״מ] בכונת הברייתא דבבא בתרא [צז:]. עש״ב. ורב חילי דמרן בסימן ר״ב [סי״א] כתב ז״ל מי שריית צמוקים, וכאן ער״ב אל לבו לכתוב סתם יין צמוקים. ושוב הדרי בי מכח הדחיה שכתב הרב סמא דחיי (שם דף ב׳ ע״א ד״ה אלא). יעש״ד. ועיין בספר בית יאודה (חלק או״ח סימן מ״ט). (יפה ללב ח״ב – סק״ד)

קכב) שם יין צמוקים מקדשין וכו׳. הנה הט״ז או״ח (סימן ר״ב ס״ק י׳) הביא דברי המהרלנ״ח (סימן מ״א) שכתב, ואם עושים יין מצימוקים שכותשים אותם ונותנים עליהם מים, והיין תוסס, מקרי יין גמור אף על פי שהצימוקים עודם בתוך המים לאחר שנשתהו בשרייתם במים שלשה ימים, ואף על גב דגבי יין בעי המשכה לענין יין נסך, מכל מקום ביין צימוקים שדרך הוא להניח הצימוקים בחבית ושם נעשה יין גמור אין צריך המשכה. ע״כ. וכן הוא בט״ז יו״ד (סימן קכ״ג סוף ס״ק י״ג), בשם מהרלנ״ח. וכן הובא במגן אברהם (שם ס״ק כ״ז), וכתב על זה, וכל שכן לענין ברכה, שאפילו יין גמור מברך עליו בורא פרי הגפן אפילו לא המשיך. ע״ש. וכן כתב האליה רבה (ס״ק י״ז). והרב תוספת שבת (סימן ער״ב סוף ס״ק ט׳) הסכים גם כן להמגן אברהם לענין ברכת בורא פרי הגפן. וכן פסק החכמת אדם (כלל ע״ה סימן ח׳) לענין מגע עכו״ם ביין של צימוקים שעדיין לא נמשך מן הצימוקים, שנאסר. ע״ש. והמשנה ברורה (סימן ר״ב ס״ק נ״ז) הביא דברי הרב מגן גבורים, שכתב לפרש דברי מרן בשלחן ערוך שם [סי״א], שכתב, ״שאם משך המים והבדיל אותם מהצימוקים הוה ליה יין ומברך עליו בורא פרי הגפן״, דמיירי כשלא נשרו שלשה ימים, ולכן אין להם דין יין לענין ברכת בורא פרי הגפן אלא אם כן משך אותם והפרידם מן הצימוקים. ע״ש. ומשמע שאם נשרו שלשה ימים בצימוקים, אפילו לא משכם יש עליהם תורת יין. וכיוצא בזה כתב בספר בית אהרן קריספין (חיו״ד מערכת י׳ אות ו׳ דף מ״ה ע״ג). **ע״ש.**

ולא כן אנכי עמדי, שהרי מרן כתב להיפך בכסף משנה (בפרק י״ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה י״א) וז״ל: ״ונראה שאינו חשוב יין עד שישלה ממנו הצימוקים או שיתחיל להמשך היין כדרך שאמרו ביין ענבים״, וכמ״ש רבנו [שם] פרק י״א [הי״א]. ע״כ. ובאמת שכן הוא פשט דברי מרן הש״ע (סימן ר״ב) הנ״ל. וכן הוכיח במישור הרב בני חיי (יורה דעה סימן קכ״ג הגב״י אות א׳) מדברי מרן הש״ע הנ״ל, שהוא חולק בזה על מ״ש מהרלנ״ח, וסבירא ליה שגם בצימוקים בעינן המשכה. ע״ש. ולפ״ז בחנם דחק המגן אברהם להוציא דברי מרן הש״ע מפשטם. וכאשר נגידים ידבר מרן בכסף משנה הנ״ל. וכ״כ בספר אדני פז (דף ט״ו ע״ב), שפירושו של המג״א אינו מוכרח, ונראה שבמדינת הבית יוסף היו מושכים את היין מן הצימוקים, ואין עליו תורת יין אלא לאחר שנמשך מן הצמוקים, ושלא כדברי המהרלנ״ח. ע״ש. וכבר מצאנו חבר למרן הוא הרדב״ז בתשובה חלק ד׳ (סימן קפ״ד [סימן אלף רנ״ה]), שכתב להדיא שגם בצימוקים בעינן המשכה. ע״ש. וכן כתב הכנסת הגדולה (יורה דעה סימן קכ״ג הגה״ט אות ל״ה), שמרן הכסף משנה והרדב״ז חולקים בזה על המהרלנ״ח, וסבירא להו שגם בצימוקים בעינן המשכה. ע״ש. וכן בשו״ת סמא דחיי (חלק אורח חיים סימן ב׳) הוכיח גם כן מדברי מרן הכסף משנה, שאפילו אם היו הצימוקים כתושים ודרוסים, כל עוד לא המשיך מימיהם אין עליהם תורת יין, ודלא כהמהרלנ״ח, ותמה בצדק על המגן אברהם שדחק לפרש דברי מרן הש״ע, באופן שיתאימו לדברי המהרלנ״ח, וליתא, אלא דעת מרן היא כדעת הרדב״ז שגם בצימוקים בעינן המשכה, ודלא כמ״ש המהרלנ״ח, וכדברי הכנסת הגדולה הנ״ל. ע״ש. וגם הלום ראיתי בשו״ת רבי אליעזר בן ארחא הנדפס מחדש (סימן כ״ט), שהביא שם תשובת הגאון רבי אהרן אזוביב ז״ל שהאריך למעניתו בזה, והוכיח מדברי מרן הש״ע אורח חיים (סימן ר״ב) שגם במי צימוקים בעינן המשכה, ושכן פסק הרדב״ז (סימן קפ״ד). וסיים, כי מ״ש המהרלנ״ח, שביין של צימוקים אין צריך 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 שרייתם 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 בי״ג נפה, ולא הניח פוסק מן הפוסקים שלפניו שלא הביא בספרו הגדול, וצלל במים אדירים והעלה פנינים בידו, וגם הרדב״ז פסק כדבריו, וכן כתב בספר הלבוש [סימן ר״ב סי״א], 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 רבוותא הנ״ל, בלי שום פקפוק כלל. עכת״ד.

וכן כתב הגאון מהר״י עייאש בשו״ת בית יהודה חלק ב׳ (סימן ע״ז), שאף על פי שמהרלנ״ח כתב דבצימוקים לא בעינן המשכה, מכל מקום דעת מרן הבית יוסף בש״ע אורח חיים (סימן ר״ב) דאף בצימוקים בעינן המשכה, וכן ביאר דעתו בהדיא בספרו כסף משנה (בפרק י״ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה י״א), שאף ביין צימוקים צריך המשכה, ופשיטא שמרן הכ״מ חלוק הוא על המהרלנ״ח, וסבירא ליה שאין היין של צימוקים נאסר במגע גוי כל זמן שלא משך את היין מן הצימוקים. עכת״ד. (וזה שלא כמו שכתב בעצמו בשו״ת בית יהודה חלק א׳ חלק יורה דעה סימן

אוצר ההלכה

ל״ט לאסור מגע עכו״ם ביין צימוקים, אף על פי שלא נמשך, על פי מ״ש האחרונים לחלק בין ענבים לצימוקים וכו׳. ואז לא זכר שר מדברי מרן). גם המשחא דרבותא (ביורה דעה סימן קכ״ג, דף ע״ג עמוד ג׳) הביא דברי המגן אברהם והט״ז בשם מהרלנ״ח, ושכן כתב גם הש״ך יו״ד (סימן קכ״ג ס״ק כ״ד) בשמו, וכתב, אבל מרן הבית יוסף בכסף משנה השוה דין יין של צימוקים ליין של ענבים דבעינן המשכה, ומרן הכסף משנה אזיל לשטתיה בשלחן ערוך אורח חיים (סימן ר״ב סעיף י״א). ומה שפירש המגן אברהם שם דברי השלחן ערוך כדי להסכים דעתו עם המהרלנ״ח, אין ספק שלא ראה מה שכתב מרן בכסף משנה הנ״ל, שאילו ראהו לא היה כותב מה שכתב. ומכל מקום סיים המשחא דרבותא שלענין הלכה יש להחמיר כדברי האחרונים הנ״ל שהסכימו לדברי המהרלנ״ח. ע״ש. אולם לדידן שקבלנו הוראות מרן העיקר להקל בזה לענין מגע עכו״ם בשריית הצימוקים כל זמן שלא משך היין מהם.

וכן ראיתי למרן החיד״א בשיורי ברכה (יורה דעה סימן קכ״ג ס״ק י״ב), שנשאל על אודות המנהג שנהגו בעיר ואם בישראל 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 שכר. ונתפשט המנהג הזה עוד מימי הרבנים הקודמים קדושים אשר בארץ המה, והן כיום יצאו עוררים על זה, והסתמכו על מה שכתב המהרלנ״ח שבצימוקים אין צריך המשכה וכו׳, ועל זה דרך קסתו כאוהב ליישב המנהג על פי דעת מרן הכסף משנה והרדב״ז דסבירא להו שגם בצימוקים בעינן המשכה, ואפילו כשנשרו עשרים יום או יותר, כל זמן שלא משך היין מן הצימוקים אינם נאסרים במגע עכו״ם. ואף על פי שהמגן אברהם והט״ז והש״ך והאליה רבה והרב תוספת שבת נמשכו אחר דברי מהרלנ״ח, הנה כל הגדולים האלה נעלם מהם מ״ש מרן הכסף משנה דקרי בחיל שגם יין צימוקים בעי המשכה. ודלא כדברי מהרלנ״ח. וכ״כ הרדב״ז בתשובה (סימן קפ״ד). ואילו ראו המגן אברהם והט״ז והאליה רבה והתוספת שבת דברי מרן הכסף משנה לא היו כותבים מה שכתבו, שבודאי מה שכתב מרן השלחן ערוך באורח חיים (סימן ר״ב סעיף י״א), כוונתו כמ״ש בספרו כסף משנה, ואזיל לטעמיה, שגם בצימוקים 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, ואם כן המנהג מיוסד על אדני פז דעת קדושים, וגם בכל מקום באלו אמרו לסמוך על דעת מרן והרדב״ז. ובסוף דבריו הביא גם ממה שכתוב בתשובת הגאון רבי אהרן אזוביב בתשובה כתיבת יד שנמצאה בתוך תשובת מהר״ר אליעזר בן ארחא (הנ״ל). עכת״ד. (וכן כתב עוד בקצרה במחזיק ברכה סימן רע״ב ס״ק ב׳[67]). וע״ע בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מערכת ב׳ אות א׳). וכן כתב גם בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (סוף סימן כ״ב), והשיג על דברי המגן אברהם שהוציא דברי מרן הש״ע מפשוטם, ובאמת דמרן לטעמיה אזיל בכסף משנה דסבירא ליה שגם בצימוקים צריך המשכה, ודלא כדברי מהרלנ״ח. ע״ש. וכן פסק הגרי״ח בספר בן איש חי שנה שניה (פרשת בלק אות ט׳), שאף על פי שמהרלנ״ח החמיר ביין של צימוקים שאין צריך המשכה, ונאסר במגע של עכו״ם, מכל מקום מרן והרדב״ז חולקים עליו, ואנן קיימא לן כדעת מרן, ולכן יין צימוקים שעושים בעירנו, ששורים הצימוקים במים בתוך חבית עשרים 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 סמון חלק ב׳ (סימן י׳), שהוכיח מדברי מרן השלחן ערוך (סימן ר״ב סי״א), שגם במי שריית צימוקים, ואפילו הם כתושים ודרוכים, ויש במים תוקף וחוזק בטעם הצימוקים, עד שראויים הם למשוך מהם יין לשתות, מחמת שתססו יותר משלשה ימים, מכל מקום כל זמן שלא משך אותם אין עליהם דין יין ואין לברך עליהם בורא פרי הגפן, וכל שכן שאין בהם דין יין נסך כלל להאסר במגע גוי, שהרי אפילו יין מבושל שמברכים עליו בורא פרי הגפן לא נאסר במגע גוי וכו׳, ואף שמהרלנ״ח כתב שביין של צימוקים אין צריך המשכה, זהו דוקא כשנעשה למשוך ממנו יין, מה שאין כן אם עושים כן לצורך שכר גם הוא יודה להקל כל זמן שלא משך. ומה שפירש המגן אברהם בדברי הש״ע הנ״ל, פירושו הוא דרך דרש ואין לשונו של מרן סובל פירושו וכו׳. ע״ש. ולא זכר שר דברי מרן הכסף משנה. (ומה שכתב לדון מקל וחומר מדין יין מבושל, עיין היטב בשו״ת הרשב״א (חלק א׳ סימן תתי״ג, וחלק ד׳ סימן קמ״ט), ובספר נהר שלום (סימן ר״ב ס״ק י״ד). ועיין בש״ך יורה דעה (סימן קכ״ג ס״ק כ״ג), ובשערי דעה (שם ס״ק ב׳), ובכרם שלמה יורה דעה (דף כ״ו סוף ע״ב), ובשדי חמד (מערכת יין נסך אות א׳). ודו״ק). ובשו״ת משפטים ישרים בירדוגו ח״א (סימן צ״ד) כתב להחמיר כדברי המהרלנ״ח. ע״ש. וליתא, אלא העיקר כדברי מרן. וכן העלה הגאון רבי פתחיה בירדוגו בשו״ת נופת צופים (חיו״ד סימן ט״ו דף כ׳ ע״א), וכבר כתב בשו״ת בית יהודה עייאש דנהוג עלמא כדברי מרן. ע״ש. וע״ע בשו״ת תבואות שמש (חאו״ח סימן ח׳). ע״ש. אולם בעצם חילוקו של העדות ביהוסף הנ״ל, כן כתב גם כן בשו״ת נופת צופים (חיו״ד ס״ס ט״ו) הנ״ל. וכ״כ בשו״ת נפש חיה (חלק יורה דעה סימן צ״ב, דף קל״ז ע״ב), שאפילו לדברי מהרלנ״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 (חלק יורה דעה סימן נ״ג ונ״ד) הביא להלכה דברי מרן החיד״א בשיורי ברכה הנ״ל, וכן הסכים להקל כדעת מרן והרדב״ז, (ומה שהעיר שם ממ״ש מהר״י עייאש בשו״ת בית

הערות וציונים

67. נדפס לעיל אות קי״ט.

אוצר ההלכה

יהודה ח״א סימן ל״ט להחמיר כדברי מהרלנ״ח וכו׳, לא זכר שר שהבית יהודה עצמו בחלק ב׳ (סימן ע״ז) הדר הוא לכל חסידיו, וכתב להקל על פי דברי מרן, והלכה כמשנה אחרונה). וכן העלה בשו״ת עמודי אש (סימן ב׳ סוף אות י״ג). ע״ש.

ומכל זה תשובה מוצאת למה שהסכים המשנה ברורה (סימן ר״ב ס״ק נ״ז) לדברי המגן גבורים [בשלטי הגבורים סקי״ב], לחלק בדעת מרן בין עדיין לא נשרו שלשה ימים שאז צריך המשכה גם בצימוקים, מה שאין כן בנשרו שלשה ימים ויותר. ע״ש. והרי מדברי מרן הכסף משנה והאחרונים הנ״ל מתבאר שגם אם נשרו עשרים יום או יותר אין עליהם תורת יין כל זמן שלא משך. (וזה מבואר גם דלא כדברי המהר״ם שיק בקונטרס דרך ימה שבסוף חו״מ, דף קמ״א סוף ע״ד). (ובהגהות הגאון השואל ומשיב על החכם צבי סימן ק״מ חזר לחלק בין תוך שלשה ימים לאחר שלשה ימים, ולדעת האחרונים אין חילוק בזה. וכן כתב בספר אהלי יהודה הכהן (דף ע״א סוף עמוד ג׳). ע״ש. ועיין עוד בשו״ת עמודי אש שם). וגם אין חילוק בזה בין אם היו הצימוקים שלמים או כתושים ודרוכים, לעולם צריכה להיות המשכה מן הצמוקים 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 ר״ב ס״ק י״ד) לחלק בזה. וראה עוד בשו״ת אחי וראש (חלק יו״ד סימן ה׳), ובשו״ת פעולת צדיק חלק ב׳ (סימן נ״ב). ע״ש. ודו״ק כי קצרתי. ועיין היטב בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מערכת ב׳ אות א׳). ובשו״ת מחשבות בעצה (סימן י״ד). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הערה ח׳)

קכג) שם יין צמוקים מקדשין עליו. כתב הטור (דף קע״ח ע״א שיטה ד׳), ויין צמוקין מקדשין עליו כו׳. נ״ב: וכ״פ הרשב״א ז״ל ח״א (סימן נ״ז), וכן פסק בספר הקצר, ומהר״ש הלוי (חיו״ד סימן י״ב). וכן פסק הרב החבי״ב ז״ל בתשובה ח״ב (סימן א׳), וכתב דלאו דוקא צמוקים שכתב רבנו והריב״ש [סימן ט׳] שהם שרויים במים, אלא אפילו על ידי בישול מקדשין עליו.

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״ו)

קכד) שם יין צמוקים מקדשין עליו. עיין בתשובות עמודי אור (סימן ו׳) בשם ספר החיים [סימן רע״ב דף ל״ג ע״ג], במבשלים הצמוקים ומוציאים ע״י זה ממנו יין, דאין מקדשין עליו, דמבושל הנזכר הוא שמבשלין אחר שנעשה יין, אבל זה שמבשלין הצמוקים לא שמענו שנקרא יין, ונשא ונתן בזה הרבה והעלה דלא מצא ראיה לחלק בין זה לזה. ע״ש. (פתחי תשובה)

קכה) שם יין צמוקים מקדשין עליו. כתב באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש שהוא נהוג לברך על יין צמוקים מבושל קידוש והבדלה. ואף שיש לחשוש לדברי הפנים מאירות [ח״ג סימן כ״א] דע״י בישול אשתני לגריעותא, מ״מ במקומות אלו שאין יין מצוי כל כך ויש עליו חששות בההולכה אם אינו משומר כראוי, לפעמים יותר טוב להיות בטוח מחשש איסור מלהדר אחר הבחנת הטעם. והאריך ללמד זכות על העושין כן. יעו״ש. וכ״כ בספר מנורה הטהורה [סק״א] וז״ל: ואנו נוהגין לבשל הצמוקים ולברך עליו ולקדש עליו. יעו״ש. ואודות סינון יין צמוקים שיש לחוש אולי כשיודבקו יהיה בהם מולבין [תולעים], כתב באשל אברהם הנ״ל דיותר טוב לחמם ולסנן, שעי״ז החשש יותר רחוק, כי כשמתים לא יעברו בסינון, וכמ״ש ביו״ד סימן פ״ד [משבצות זהב סקי״ח] לענין חומץ. יעו״ש.

ועיין בשו״ת עמודי אור (סימן ו׳), שכתב בשם ספר החיים [סימן רע״ב דף ל״ג ע״ג], במבשלים הצמוקים ומוציאים על ידי זה ממנו יין, דאין מקדשין עליו, דמבושל הנזכר הוא שמבשלין אחר שנעשה יין, אבל זה שמבשלים הצמוקים לא שמענו שנקרא יין, ונשא ונתן בזה הרבה והעלה דלא מצא ראיה לחלק בין זה לזה. ע״ש. ועיין במסגרת השלחן שבקצור שלחן ערוך מהר״ש גאנצפריד (סימן נ״ג סעיף ו׳) שכתב בשם חיי אדם ([ח״ב] הלכות שבת כלל ו׳ [ס״ז]) שכתב דמותר לבשל הצמוקים במים ולסנן היין ולקדש עליו. וכן הביא בסידור על שמו. וכן נראה דעת הש״ע בסימן ר״ב [סי״א], וכן נראה מסידור דרך החיים בדיני קידוש [סימן ע״א ס״ג]. יעו״ש. אכן מהמשך לשון רש״ז ([ש״ע הגר״ז] סימן ר״ב סי״ב) נראה כמו שכתב בספר החיים. יעו״ש. ועיין בשו״ת מור ואהלות באוהל ברכות והודאות (סימן ל״ט).

[הערת מהרשי״ם: (יין מבושל וכו׳. בדין יין מבושל עיין ספר המכריע (סימן כ״ד) בשם רב פלטוי גאון דאין לברך עליו בפה״ג, והוא חולק עליו).

מיים מספר החיים, מצאתי בספר הפרד״ס לרש״י (הלכות יין נסך סימן רס״ז) מפורש דבבישל צימוקים במים אין בו דין יין נסך, כדין יין מבושל. ע״ש. הרי דמיקרי יין. וגם לעיל סימן ר״ב סי״א מוכח דבכה״ג מברכין בפה״ג. ועיין בספר חיבת הקודש על קדשים בסופו [דף כ״ח ע״ג ד״ה הנה] מ״ש בזה. וכבר נדפס בשמי בספר כורת הברית בקונטרס דברי שלום אות ח׳ דין זה, ושם הבאתי בשם הדעת קדושים[68], דלשיטת הבכור שור [בבא בתרא צז:][69] יש לשער בצמוקים בלא הגרעינין. והבאתי ראיה מירושלמי פ״א דתרומות [ה״ה], ור״ש שם משנה ט׳, דתורם על הצמוקים ולא על הגרעינין. ועיין שבת דף ע״ז ע״ב ורש״י [ד״ה ונגרע], דקליפה וגרעינין אינם אוכל. אבל בב״י (סימן ר״ד [ס״ו]) בד״ה וכתב ר״י, מוכח דגם גרעינין יש בהם טעם יין. ועיין ברכות (דף ל״ו ע״ב), ובב״י סימן ר״ב [ס״ג]. אבל התם בגרעינין הנאכלים. ועיין רמב״ם (פ״א מטומאת אוכלים הי״א) דחרצנים וזגים אפילו חשב עליהם לאכלם אינם מטמאים טומאת אוכלים. ועיין ביו״ד (סימן קכ״ג סי״ד) בדין חרצנים וזגים של עכו״ם.

הערות וציונים

68. בדברי שלום שם הביא שמועה זו משם הגה״ק מבוטשאטש (בעל דעת קדושים), וכן הוא באשל אברהם שלפנינו. **69.** נדפס לעיל אות ק״ט.

אוצר ההלכה

מצאתי בכתבי בעל דעת קדושים דצמוקים קטנים שאין בהם גרעינים הם בכלל ענבים שבתורה, כמ"ש ברד"ק (ישעיה ה', [ב']) "ויטעהו שורק" שהם ענבים המשובחים שאין בהם גרעינים]. (ארחות חיים – ספינקא – סק"ה)

קכו) שם יין צמוקים מקדשין עליו. עיין בספר קיצור שו"ע (כלל כ"ג סימן ו'), דוקא כשנעשה ע"י שרייה, אבל אם בישל הצמוקין במים אינו נעשה יין על ידי הבישול. (כ"כ בספר החיים [סימן רע"ב דף ל"ג ע"ג], ודלא כמ"ש בספר חיי אדם הלכות שבת (כלל ו' ס"ו)). עכ"ל. אמנם בספר פתחי תשובה כאן[70] כתב וז"ל: עיין בתשובות עמודי אור (סימן ו') בשם ספר החיים, במבשלים הצמוקים ומוציאים על ידי זה ממנו יין, דאין מקדשין עליו, דמבושל הנזכר הוא שמבשלים אחר שנעשה יין, אבל זה שמבשלים הצמוקים לא שמענו שנקרא יין. ונשא ונתן בזה הרבה והעלה דלא מצא ראיה לחלק בין זה לזה. ע"ש. וא"כ קמה וגם נצבה מה שהורה זקן בעל חיי אדם דמקדשין עליו. ודעת הגאון מהר"ש קלוגר ז"ל בספר החיים בטל חד בתרי.

(ילקוט הגרשוני – סק"א)

קכז) שם יין צמוקים מקדשין עליו. מרן בשלחן ערוך אורח חיים (סימן ר"ב סעיף י"א) כתב בזו הלשון: "מי שריית צימוקים ותאנים או מי בישולם מברך עליהם שהכל וכו', ואם משך המים מן הצימוקים והבדילם הוה ליה יין ומברך עליו בורא פרי הגפן וברכה אחת מעין שלש". ופשט הלשון מורה שחוזר גם על מה שכתב ברישא "או מי בישולם", ומשמע שאם בישל הצימוקים עם המים ואחר כך משך המים מן הצימוקים, הוה ליה יין ומברך עליו בורא פרי הגפן וברכה אחת מעין שלש. וכן נראה לפי מה שכתבו האחרונים, שטעמו של הגאון מהרלנ"ח (סימן מ"א) שכתב להצריך שלשה ימים מעת לעת לשריית הצימוקים במים, משום הסברא של האומרים שכבוש כמבושל הוא בשלשה ימים, ואם כן בבישול גמור שבודאי עדיף מדין כבוש אין צורך בשהייה כלל. ועיין בש"ע יורה דעה (סימן ס"ט סעיף ט"ז): "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' סימן א'), שאין הכבוש כמבושל לכל דבר אלא רק שבולע ומפליט וכו'. ע"ש. וע"ע להרב מנחת יעקב שם, ובשו"ת נודע ביהודה קמא (חלק יורה דעה סימן כ"ו). ובספר יד יהודה (ריש סימן ק"ה). ומעתה בישול הצימוקים במים בודאי דעדיף טפי אפילו משריית שלשה ימים מעת לעת. וכן מצאתי להכנסת הגדולה בתשובה (חאו"ח סימן א') שכתב, 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, וירתיחם ויבשלם במים, ואחר כך יסחטם ויסננם ויקדש עליהם ויבדיל עליהם, וכדמוכח מהבית יוסף והשלחן ערוך (סימן ר"ב סעיף י"א), דמי שריית צימוקים ומי בישולם אם המשיך המים מן הצימוקים מברך עליהם בורא פרי הגפן, ואם כן הוה ליה יין גמור ומקדש ומבדיל עליהם. ע"כ. וכן הובא בספר עקרי הד"ט אורח חיים (סימן י"ג אות י"ח). ע"ש.

ונראה דלא מבעיא למאי דקיימא לן שמקדשים על יין מבושל ומברכים עליו בורא פרי הגפן, וכן המנהג, שהוא הדין לכאן, אלא אפילו למאן דאמר שאין מקדשים על יין מבושל ואין מברכים עליו בורא פרי הגפן, שאני הכא שבישל הצימוקים עם המים קודם שיהיה עליו תורת יין, ובזה עצמו נהפך להיות יין, הילכך שפיר דמי. וכן ראיתי להגאון מבוטשאטש באשל אברהם קמא (סימן ער"ב) שכתב, שאף 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 בקונטרס אחרון (דף ב' ע"ד), שהביא דברי הגאון מבוטשאטש הנ"ל מכתב יד קדשו). וכן מצאתי בשו"ת דברי משה תאומים תניינא (סימן צ"ח ס"ק נ"ד), שכתב ג"כ שבבישול הצמוקים עם המים, שלפני כן לא היה עליהם תורת יין, ורק ע"י הבישול נעשו יין, שפיר דמי לכ"ע, כדמוכח מהש"ע (סימן ר"ב סעיף י"א) שכתב, "דמי שריית צמוקים או בישולם, אם משך המים מן הצמוקים מברך עליהם בפה"ג". 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 הצמוקים עם המים, ומברכים ומקדשים עליהם, ואין פוצה פה לומר דלאו שפיר עבדי. ע"ש. וכן כתב בשו"ת הר צבי ח"א (ס"ס קנ"ח). ע"ש. וכן ראיתי בדרכי תשובה (סימן קכ"ג ס"ק מ"ג) בשם הרב דברי יוסף (סימן תתמ"ז אות ו'), שכתב, שיין של צמוקים מבושלים, אם חזר ובשלו אחר כך, 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 להגאון מהר"ר שלמה קלוגר בספר החיים (סימן ער"ב דף ל"ג עמוד ג'), שנשאל אם אפשר לקדש ולהבדיל ולצאת ידי חובת ארבע כוסות במי שריית צימוקים שלא היו תוססים שלשה ימים, אלא נתבשלו עם הצימוקים. והשיב, שאין לקדש ולהבדיל ולא לברך בורא פרי הגפן על יין כזה, שאין זה ענין ליין מבושל דקיימא לן שמקדשין עליו ומברכים עליו בורא פרי הגפן, כי יין מבושל הוא שכבר נדרך בגת כשאר כל היינות ואחר כך נתבשל, וקיימא לן 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 ממה שכתבו הט"ז [סק"י] והמגן אברהם [סקכ"ז] בסימן ר"ב בשם מהרלנ"ח [סימן מ"א], שאין יין צימוקים נעשה יין אלא אם כן

הערות וציונים

70. נדפס לעיל אות קכ"ד.

אוצר ההלכה

נשרו המים בצימוקים שלשה ימים. ואילו היה לו דין יין על ידי בישול, היה ראוי להיות יין במעת לעת בלבד, דהא קיימא לן [יו"ד סימן ק"ה ס"א] כבוש כמבושל במעת לעת. ואין לומר שרק מכח ספק אמרינן 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 שלשה ימים לשריית הצימוקים, וכיון שכבוש מעת לעת לא מהני, בישול נמי לא מהני, והיינו טעמא, משום שאף על פי שהכבוש הוי טעם כעיקר, מכל מקום לענין שיתהפכו המים להיות יין לא מהני, ואף בצימוקים שנשרו מעת לעת הוי רק טעם כעיקר, אבל לא עדיף מן העיקר, ולכן לא יחשבו המים כיין, ומשום הכי לא מהני כבוש במעת לעת, ואף לא הבישול וכו'. עכת"ד.

ובאמת שאין ראיה מדין כבוש מעת לעת, שאף על פי שאמרו [פסחים עו.] שהרי הוא כמבושל בכף הדמיון, אינו מבושל ממש, וכמו שכתבו כן הפוסקים, אבל בישול ממש לא גרע משרייה שלשה ימים, ועל כל פנים שקולים הם ויבאו שניהם. וכן ראיתי להגאון מבוטשאטש בספר אשל אברהם (סימן רע"ב), וכן במהדורא תנינא (שם), שהביא הוראת הגאון ר"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 על ידי עירוי 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, שסגנון כבוש הוא בהמשך הזמן דוקא, ואילו הבישול הוא כהרף עין, ומה שייכות יש לשלשה ימים לגבי בישול. ומה שאמרו כבוש כמבושל, כל כף הדמיון אינו ממש כמוהו, כמ"ש בסנהדרין (דף קד.) היתה כאלמנה ולא אלמנה ממש. (וכן בזוהר פרשת משפטים דף קכ"ב ע"א מובא על הפסוק "היה ה' כאויב" [איכה ב', ה'] ולא אויב, ועוד דוגמאות. ע"ש). ועל כל פנים בישול עדיף בודאי מכבוש, וכבוש לגבי בישול כאין. ע"כ. 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 שלשה ימים, אני מסתפק אם הוא בכלל מעכב, שיש לומר שגם כאן אי טעמינן ביה טעמא דחמרא, די בכבישה מעת לעת. ועל כל פנים כיון דבישול יהיב טעמא טפי מכבישת מעת לעת, שפיר נחשב כיין, אלא שלענין איסור אף בטעם קלוש של כבוש מעת לעת די לאסור, אבל בישול יש לומר שהוא שקול כנגד שלשת ימי כבישה. ושם (אות ט') כתב עוד, דאעיקרא אינו מוכרח דבר זה בדברי מהרלנ"ח, שמה שכתב להצריך שלשה 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 שלשה ימים שכבר היה תוסס, ולכן הזכיר בדבריו שיהיה "תוסס", ועיקר הרבותא בא להשמיענו שבצימוקים אין צריך המשכה, ואף על פי שלא הפריד הצימוקים מן היין מקרי יין, ולכן הצריך שעל כל פנים יעברו שלשה ימים שיהיה תוסס ואחר כך יחשב יין, והדבר ברור. וסיים (באות י'), באופן שלפע"ד נראה שעצם הענין שצריך שלשה 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. ומה שכתב הגרש"ק שיש לברך על זה שהכל משום דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, הנה כל הפוסקים הסכימו שיין צימוקים חשיב יין גמור, ומאן ספין לחלוק עליהם ח"ו, והיינו טעמא דהכא עיקר העילוי של הענבים הוא על ידי 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. וכן פסק החיי אדם ([ח"ב] כלל ו' סימן ז'): "ומקדשים על יין מבושל, ולכן מותר לבשל הצימוקים במים ולסנן היין ולקדש עליו". וכן כתב בשו"ת מהר"י שטייף (סוף סימן ע"ב), שמנהג העולם להקל ביין צמוקים ע"י בישול, ושלא כמ"ש בספר החיים. וע"ש. ועיין עוד בשו"ת התעוררות תשובה חלק א' (סוף סימן פ"ג). ובשו"ת מחשבות בעצה (סימן י"ד). ע"ש.

והן אמת כי הגרש"ק בשו"ת קנאת סופרים (סימן ס"ז) הניף ידו שנית להחזיק בסברתו, שבין כבוש ובין בישול אינם גורם להפוך גוף הדבר לשם אחר, רק שאסור משום נתינת טעם האיסור, והרי בלאו הכי יש דעות שטעם כעיקר לאו דאורייתא, ואף דאנן קיימא לן 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 שלשה 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 דלדידן קיימא לן טעם כעיקר דאורייתא, הני מילי להחמיר אבל לא להקל. והרי הפרי מגדים [בפתיחה להלכות ברכות אות ד'] נוטה לומר דלא מהני אפילו ספק ספיקא כדי לברך, וגם יש חזקת חיוב לקדש על יין וכו'. עכת"ד. גם בשו"ת שערי דעה חלק ב' (סימן מ"ז) כתב, שנראים לו דברי הגאון מהר"ש קלוגר הנ"ל, דלא אשכחן טעם כעיקר בכהאי גוונא, דשאני שריית שלשה ימים שאז נהפכים המים של שריית הצימוקים ליין, הא לאו הכי אינו אלא כמים שקבלו טעם מן הצמוקים. ע"ש. וכן כתב בפשיטות בספר מור ואהלות פוסק (אהל ברכות והודאות סוף סימן ל"ט). ע"ש. והנה לא העירו כלל ממה שכתב מרן השלחן ערוך (סימן ר"ב סעיף י"א), 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 שלשה ימים. והן

אוצר ההלכה

אמת שמרן השלחן ערוך סבירא ליה טעם כעיקר דאורייתא הוא מתורת ודאי ולא מתורת ספק, כדמוכח ביורה דעה (סימן צ״ח ס״ב) בדין נשפך דאזלינן לחומרא במין בשאינו מינו, ולא עבדינן ספק ספיקא, שמא יש ששים, ושמא הלכה כמאן דאמר טעם כעיקר דרבנן, וספק 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 לארבע כוסות, יקיים מצות ארבע כוסות במי שריית צימוקים, ולא הגבילו זמן של שלשה ימים לשרייתם, מוכח שאין צורך בזה, וכן משמע מדברי הרא״ש פ״ק דכתובות [סימן ט״ז] והטור אה״ע סימן ס״ב [ס״א] בשם רבנו נסים. ועיין בשו״ת מים טהורים (חלק אורח חיים סימן כ״א) שכתב להוכיח שגם המהרלנ״ח לא הצריך שלשה ימים לעיכובא. ועיין עוד בספר בני ציון ליכטמן (סימן ער״ב ס״ק ח׳). ע״ש.

ועל כל פנים על ידי בישול מיהא בודאי דלא גרע משרייתם שלשה ימים. וכן מצאתי בשו״ת כנסת הגדולה (אורח חיים סימן א׳) ד״ה והתיקון הנראה לענ״ד שיקחו צמוקים שיש בהם לחלוחית, שאם ידרוך אותם יצא מהם דבשן, ויבשלם במים, ואח״כ יסננם וימשוך המים מן הצמוקים, ויקדש ויבדיל עליהם. ע״כ. וכן הובא בעקרי הד״ט (סימן י״ג אות י״ח). וכן כתב הגאון מליסא בסידור דרך החיים (בדין על איזה יין מקדשים, סעיף ג׳). ע״ש. וכן כתב בשו״ת תורת יקותיאל (סימן ס״ג), 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 בשלחן ערוך (סימן ר״ב סעיף י״א), 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 ס״ב בשם רבנו 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 ואחר כך נתבשל, אבל כאן התהוות היין היא על ידי בישול הצימוקים במי שרייתם. וכן כתב להדיא הגאון בעל דעת קדושים באשל אברהם (סימן ער״ב). ואף שהמנחת אלעזר (בהשמטות לחלק א׳ סימן מ״ה) כתב לתמוה על החיי אדם שהתיר לקדש על מי שריית צימוקים שנתבשלו עמהם, במחכ״ת כל דבריו אינם אלא דברי תימה, שהרי מבואר בשלחן ערוך סימן ר״ב כדברי החיי אדם, ולכן העיקר שיין צימוקים ע״י בישול פשוט שיין גמור הוא ומקדשים עליו, וזה ברור בלי שום ספק כלל, והכי נהגינן, ולית דחש לחומרא יתירא של מי שכתב להחמיר בזה. וכן הורה הגאון הקדוש רבי יחזקאל משינאווה שאין בזה ספק כלל. ע״ש. וכן ראיתי בשו״ת מנחת יצחק העליר (הוסיאטין, תרס״ו, סימן ד׳) שכתב, שיש להורות להלכה ולמעשה שלא לחלק כלל ביין צמוקים, בין ע״י שרייה שלשה ימים, בין ע״י בישול, דתרוייהו כחדא שויין, ונחשבים ליין גמור, לענין ברכת בורא פה״ג, וכן לענין קידוש והבדלה. וכן כתבו עוד הרבה מגדולי האחרונים, וכמו שכתב 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 מששה חלקים במים, וכמ״ש הבכור שור[71]. עכת״ד.

וכן מצאתי להגאון רבי אהרן לוין אב״ד רישא, בספר ברכת אהרן (סימן קמ״ג), שדן בדבר יין צימוקים על ידי בישולם, והוכיח גם כן במישור מדברי מרן הש״ע (סימן ר״ב סעיף י״א), 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 על ידי 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 [סימן ע״ה ס״ח], ובאמת שאין זו קושיא, שאין דין כבוש כמבושל אלא להפליט ולהבליע, ואינו מספיק להפוך את המים ליין, ומכל מקום על ידי בישול ממש י״ל דשפיר דמי. ושוב מצאתי באשל אברהם להגאון מבוטשאטש (סימן ער״ב), שהעלה שיין צמוקים על ידי בישול מקדשים ומבדילים עליו. אלא שסמך על עוד סניפים אחרים וכו׳. עכת״ד. וכן ראיתי להגאון רבי עוזיאל מייזליש בספר מנורה הטהורה (סימן ער״ב קני מנורה ס״ק ב׳), שאחר שכתב להחמיר להצריך שרייה שלשה 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 על זה ומברכים עליהם שהכל, ואפשר שחששו לסברת האומרים שאין לקדש ולברך בורא פרי הגפן על יין מבושל, לדעתי אין לפקפק על זה 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 דבלאו הכי כבר נהגו כדברי הש״ע לקדש ולברך בורא פרי הגפן על יין מבושל ממש, וכל שכן על יין זה. עכת״ד. גם בספר ברית כהונה (מערכת יין אות (ז׳) [ה׳]) כתב, ולענין מה שיש אומרים שצריך לשרות הצמוקים במים שלשה ימים, ויש אומרים 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 בערב שבת קרוב למנחה, ומקדשים עליהם. (אבל הנכון לעשות כן ע״י בישול). ע״כ. והסכים לזה בשו״ת שמחת כהן חלק ב׳ (סימן נ״א). ע״ש. וכן כתב הגאון רבי יוסף חיים בבן איש חי שנה שניה (פרשת בלק אות ט׳), שהמנהג היה בעיר בגדאד לשרות

---

71. נדפס לעיל אות ק״ט.

אוצר ההלכה

הצימוקים בערב שבת במים חמים כדי לקדש עליהם בשבת. ע״ש. והיינו על ידי סחיטת הצימוקים עמהם. נמצא שנהגו להקל אפילו בשרייה במים חמים בפחות מעת לעת, וכל שכן בבישול ממש שיש לקדש ולהבדיל עליו. וכן העיד בשו״ת צוף דבש (סימן ק׳), שמנהגם לקדש על יין צימוקים מבלי שישהו שום זמן בשרייתם, אלא תיכף לשרייתם מקדשים עליהם, ומשום שנהגו אצלם לכתוש הצימוקים הרבה ולתת עליהם מים מעט, ואז כל המים נעשה דינם כיין צימוקים. ע״ש. גם בשו״ת מים טהורים (חלק אורח חיים סוף סימן כ״א) הביא להלכה דברי הברית כהונה הנ״ל, שעל ידי בישול הצימוקים במים מקדשים עליהם.

וגם הלום מצאתי בשדי חמד (מערכת יין נסך אות א׳) שגם הוא דייק מלשון מרן הש״ע (סימן ר״ב סעיף י״א) שאם משך המים מן הצימוקים, בין מי שרייתם בין מי בישולם דינם כדין יין גמור לברכה. ע״ש. והוא תנא דמסייע לן במש״כ לעיל. וכן כתב המסגרת השלחן על קיצור שלחן ערוך (סימן נ״ג ס״ק ז׳). וכן העלה בשו״ת אם לבינה (חלק אורח חיים סוף סימן כ״ז). ע״ש. וכן כתב בספר מנחת הגרשוני (דף ס׳ ע״א). וכן כתב בשו״ת מהרש״ם חלק ט׳ (סימן י׳), והוכיח כן במישור מדברי הש״ע או״ח (סימן ר״ב סעיף י״א) כנ״ל, שגם בבישול הצימוקים אחר שמשך המים מן הצימוקים יש עליהם תורת יין גמור, ואם כן מקדשים עליהם. ע״ש. וכן כתב הגאון רבי צבי פסח פראנק בספר מקראי קודש (הלכות פסח ח״ב עמוד קכ״ט). ע״ש. גם בשו״ת ישמח לבב (חאו״ח סימן ה׳ אות ד׳) כתב, שאף לדעת מהרלנ״ח שצריך להשהות הצימוקים במים שלשה ימים, מכל מקום אם בישל הצימוקים עם המים, הוי יין לכל הדעות. ע״ש. וכן פשט המנהג במצרים שאין יין כשר מצוי שם, לבשל הצימוקים בערב שבת, וסוחטים אותם במסננת בד, ומקדשים ומבדילים עליהם. ובמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכמ״ש בשו״ת תרומת הדשן (סימן ל״ד), והגר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (סימן י׳ אות מ״ח) ובשו״ת לב חיים חלק ב׳ (סימן קמ״ב). ובשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק אורח חיים סימן י״ח) ובשו״ת רב פעלים חלק ב׳ (חאו״ח סימן ז׳). ועוד. וכן עיקר להלכה ולמעשה.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו עמוד ק״ד)

קכח) שם יין צמוקים מקדשים עליו וכו׳. כתב הטור, ויין צמוקים. נ״ב: וכן פסק מרן בס״ו דמקדשין על יין צמוקים כו׳. וחזיתי להרב זכור לאברהם ח״א ערך קידוש [דף ק״ט ע״ב] שכתב שכן דעת התשב״ץ בח״א (סימן ז״ן) וח״ג (סימן רמ״ו). ושם כתב דהוא יותר טוב מיין לבן. ע״ש. עכ״ד ז״ל. ואנכי הרואה דאיברא דשם בסימן רמ״ו ממה שכתב תחילה וראי״ש, אם תקדש ביין חוור כו׳, לפי שהרמב״ן [בבא בתרא צז: ד״ה חמר] אוסר כו׳, ואפשר ביין של צמוקים, זה מורה באצבע דס״ל דיין צמוקים חשוב טפי מיין לבן. אמנם ת״ם אני להרב ז״ל איך לא השגיח במה שכתב עוד אח״כ וז״ל: ואם אפשר לטרוח כו׳ לעשות יין אדום מוטב, ואם אי אפשר, כדאי הוא הרמב״ם לסמוך עליו כו׳ לקדש על חמר חוור. משמע דס״ל דיין לבן חשיב מיין צמוקים, דאל״כ הול״ל דהוה אפשר ביין צמוקים. ובכן חל עלינו חובת ביאו״ר דברי התשב״ץ ז״ל, דלכאורה נראים דלאו סיפיה רישיה. ואם נדחק לומר דלעולם ס״ל דיין צמוקים חשיב טפי מיין לבן, אבל כיון דלהוציא יין מצמוקים הוא טורח לדרוך אותם כמ״ש ז״ל, ושאלתו היא בקידוש של בהכ״נ, לכן כתב דאם אפשר לטרוח כו׳, ואם אי אפשר כו׳ לקדש על חמר חוור דהוא מזומן. מיהו ק״ק, דא״כ הול״ל ואם אפשר לטרוח כו׳ לעשות יין אדום או יין צמוקים מוטב, ואם כו׳, דר״ל לעשות יין של צמוקים ולא סתם יין אדום, דשאלתו היינו באתרא דלא שכיח יין אדום, ובכן יהיו דבריו שפה אחת ודברים אחדים. ועיין בתשב״ץ ח״א (סימן פ״ה).

וביין צמוקים אם יש לו דין מי פירות או לא, עיין בספר אדמת קדש (ח״א סימן ט׳). ועמ״ש הרב אהלי יאודה (דף ע״א ע״ב).

(דברי מנחם – הגה״ט סק״ה – ו׳)

קכט) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת. כתב ב״י (דף קע״ח ע״א שטה ל״ד), שאין בהם לחלוחית שום דבש וכו׳. נ״ב: וכן כתב הריב״ש ז״ל [סימן ט׳]. בדק הבית.

(כנסת הגדולה – הגב״י)

קל) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת. כתב ב״י (דף קע״ח ע״א שיטה ל״ד), שאין בהם שום לחלוחית דבש. נ״ב: וכ״כ הרשב״א ז״ל ח״א (סימן נ״ז).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ג)

קלא) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת. עיין בתשובות משכנות יעקב (סימן (צ״ו) [ק״ן]) שכל ירא שמים יראה להתבונן היטב למעט בנתינת מים, והצמוקים יהיו טובים, עד שישער שבודאי יש בהן לחלוחית יין רובע. ע״ש. (פתחי תשובה (סק״ו). ועיין באשל אברהם [מבוטשאטש ס״ו] הנ״ל, שכתב שאין זה מצוי כלל בינינו, שהרי עכ״פ אי עצר כעין מלאכה דעשיית שמנים, ודאי נפיק מינייהו משקה מכל המצוים בינינו. יעו״ש. ועיין בשו״ת משכנות יעקב (סימן (צ״ו) [ק״ן]) שכתב, שכל ירא שמים יראה להתבונן היטב למעט בנתינת מים, והצמוקים יהיו טובים עד שישער שבודאי יש בהן לחלוחית יין רובע. ע״ש. ועיין בספר מאורי אור בחלק באר שבע (דף ק״ד ע״ב)[72] שכתב, דהני צמוקים הנשלחים ממרחקים מייבשים יותר, ולית בהו כשיעור הלז עפ״י הרוב המבואר בפוסקים, ולחומרא צריך ליזהר כשנתן המים שלשה ימים משום מגע נסך, אבל לקידוש וברכת הגפן וכוסות פסח אין להקל. ונוסף עוד שאין מוסרין לכל אדם, שיש שנותן מעט במים רבים, וכיין מזוג

הערות וציונים

72. נדפס לעיל אות קי״א.

סימן ערב סעיף ז

ז [ח]**שמרי יין או** [ט]**חרצנים שנתן עליהם מים, אם ראוי לברך עליו בורא פרי הגפן, מקדשין עליו:** **באר הגולה**

(ועיין לעיל סימן ר״ד סעיף ה׳):

ח. שם [דף צ״ו ע״ב]: **ט**. הרא״ש שם [סימן ט׳] ושאר פוסקים [ר״ן פסחים דף כ״ג ע״א ד״ה ומיהו; מגיד משנה הלכות שבת פרק כ״ט הלכה ט״ו]

אוצר ההלכה

שצריך טעם יין, וחזינן שהוא כולו מים מתוקים חריפים קצת אף במשהין זמן רב וכו׳. וגם ליכא רמי תלתא ואשכח ארבע, אף שלא צריך אלו הוי לחים כשיעור שיצא מהם משקה, ואיננו כלל. יעו״ש שהאריך קצת בזה. ועיין מה שהבאתי בשמו לענין יין צמוקים בפסח לקמן בסימן תס״ז סעיף ח׳ [סקט״ו]. ולענין שיעור כבישה שיהיה נחשב יין, עיין בדברינו לעיל (סימן ר״ב סעיף י״א [סקט״ז]). ועיין בשו״ת מור ואהלות באהל ברכות והודאות (סימן ל״ט) מ״ש בזה. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ד)

קלג) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת. כצ״ל. והנה לדעת מור״ם והרב הלבוש [ס״ו] לפ״ד הרב סמא דחיי שם (באו״ח סימן ב׳ דף א׳ ע״ד), הא דבעינן לחלוחית בצמוקים, היינו דוקא ביין של קידוש, אבל לענין ברכה ומגע גוי אפילו דהן יבשים דליכא בהם שום לחלוחית, מברכין בורא פרי הגפן ואיכא משום מגע גוי, כיעש״ב. אלא דקשה עליו, דא״כ היה לו למור״ם לחלוק על דברי מרן שכתב בסימן ר״ב [סי״א] כמנהגו. ומה שכתב בתשובות הרב כנסת הגדולה או״ח (ח״ב סימן א׳) דהשירביט שמוכרין השורביג׳יס שאין אומרים עליו בפה״ג ואין מקדשין עליו, כבר גלי טעמיה שם. ועיין בספר אהל יצחק בנימוקיו על הרמב״ם (דף ז׳ ע״א). (יפה ללב ח״ב – סק״ה)

קלד) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת. עיין מג״א (סק״ה), דביבשים לגמרי שאפילו ע״י דריכה לא יצא מהם לחלוחית כלל פסולים. ולכאורה כוונתו דבעינן שיצא מהם משקה זב. ולכאורה צ״ע, דאף באין יוצא מהם, מ״מ הוא משום דנקרש, וא״כ למה יגרע מיין קרוש. ואולי כונתו דהיינו בנתייבש לגמרי, כענין דאמרינן[73] גבי בשר דנתייבש, דאין עליו דין בשר לענין בשר בחלב. אבל ברואין הלחלוחית בהפרי אף (באם) דאי אפשר לסחוט, אולי כה״ג לא פוסל הריב״ש [סימן ט׳]. (גנזי חיים – סק״ב)

קלה) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת. מותר לקדש על יין צימוקים, ודוקא באותם צימוקים שיש בהם לחלוחית כשמעצרים אותם, אבל אם אין יוצא מהם דבר כי אם על ידי שריה במים אינו יוצא בהם. ואין צריך לשרותם שלשה ימים או מעת לעת אלא די בזמן מועט. ומכל מקום ודאי שאין לקחת שנים שלשה צימוקים ולתת עליהם מים כמה שירצה, אלא לא יתן מים יותר מכנגד הצימוקים אחר שנתגדלו, ואם הם יבשים לא יתן מים יותר מכפלים מהם.

(ילקוט כהונה – הלכות קידוש ובציעת הפת ה״ה)[74]

קלו) שם הגה והוא שיש בהן לחלוחית קצת וכו׳. צמוקים ללא חרצנים, דינם כשאר צמוקים, ויש לברך על מי שרייתם בורא פרי הגפן, ומקדשים ומבדילים עליהם.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הי״ב)

סעיף ז׳

קלז) סעיף ז׳ שמרי יין או חרצנים וכו׳. (עיין מ״ש הרב מחנה יאודה בדף רי״ד ע״ד). (בתי כנסיות)

קלח) שם שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים. כתב הטור (שטה י׳), שמרי יין שנתן עליהם מים וכו׳. נ״ב: והני מילי כשמראה שלהם מראה מים, אבל כשמראה יין מברך עליהם בורא פרי הגפן. שלטי הגבורים פרק ב׳ דעבודה זרה [י. אות א׳] בשם בעלי אסופות. ועיין בתשובה [המיוחסת] להרמב״ן ז״ל (סימן קנ״א). (כנסת הגדולה – הגה״ט)

קלט) שם שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים. כתב הטור (שיטה יו״ד), שמרי יין שנתן עליהם מים כו׳. נ״ב: עיין מ״ש הרב החביו״ב בספר כנסת הגדולה [הגה״ט][75] משם שלטי הגבורים [עבודה זרה י. אות א׳]. ועיין בתשובות הרשב״ץ ח״א (סימן נ״ז). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגה״ט סק״ח)

קמ) שם שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים כו׳. ואמרו בגמרא [בבא בתרא צו:] רמא תלתא ואתא תלתא לאו כלום הוא, וכתב רשב״ם [שם ד״ה רמא תלתא] דאע״ג דרבי יהודה מחייב, אינו אלא משום חומרא דרבי יהודה כו׳. וי״ל דאפילו אם נאמר דמחייב מן התורה, אע״פ כן אין מפרישין ממנו על יין גמור, דהוי מן הרע על היפה, וי״ל.

והקשו התוספות [ד״ה וביותר], דאם איתא דמשום חומרא הוא דמחייב, מאי פריך בחולין [כה:] אי רבי יהודה אפילו לא החמיץ נמי, ומאי קושיא, התם משום חומרא, ולעולם רבי יהודה היא. וי״ל דאי רבי יהודה מחייב משום חומרא, אפילו בהחמיץ הוי משום חומרא, והיכי הוה אתי מתניתין [שם] כרבי יהודה, דקתני משהחמיץ נקח בכסף מעשר. ולומר דרבי יהודה מחייב הוא בכל גוונא, ובלא החמיץ הוא משום חומרא ובהחמיץ מדינא, הוא דוחק. וגם לומר דהכי קאמר, שלא היה להגמרא להקשות אלא בהחמיץ אמאי נקח בכסף מעשר, אבל בלא החמיץ אתי שפיר, הוא דוחק, שהרי התוספות כתבו דלעולם רבי

הערות וציונים

73. עיין יו״ד סימן פ״ז (ס״י), ובש״ך שם (סקל״ג), ובפתחי תשובה שם (סקכ״א). **74.** ע״פ הגדת מגיד דבריו ליעקב (דיני הסיבה וד׳ כוסות סעיף כ״ג), ושו״ת שמחת כהן חאו״ח (סימן ע״ו). **75.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

יהודה, ומתניתין לא מצי אתי כרבי יהודה. ויותר היה להם להתוספות להקשות ממאי דתירצו בגמרא בלא החמיץ פליגי ומתניתין רבנן[76], ואמאי אמרו דמתניתין רבנן, אפילו כרבי יהודה אתי, דלא מחייב רבי יהודה בלא החמיץ אלא משום חומרא, ובהחמיץ הוי מדינא לכולי עלמא. ועיין במהרש"א בחולין מה שפירש דבריהם שבכאן. ומלבד דמ"ש בגמרא אפילו לא החמיץ נמי לא אתי שפיר לפירושו, עוד זאת דלתירוץ הגמרא דבלא החמיץ פליגי, אמאי אמרו דהוי כרבנן ולא כרבי יהודה.

ועיין בהריב"ש (סימן ט') שהביא ראיה למי צימוקין שמברכין עליו בפה"ג. ולא היה צריך לזה, דבפירוש אמרו בגמרא [בבא בתרא צז:] ואי למעוטי מי צימוקין, הא תניא מי צימוקין לא יביא ואם הביא כשר, וכיון דאם הביא כשר, אנן אפילו לכתחילה, ודוק[77]. (יד המלך)

קמא) שם שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים וכו'. כתב הטור, שמרי יין שנתן עליהם מים כו'. בתרא (דף צ"ו ע"ב), אמר רבא דכ"ע רמא תלתא ואתא ארבעה כו'. רבא לטעמיה כו'. עיין בדברי מרן בב"י ביו"ד (סימן קנ"ג [ס"ח]) שהביא מחלוקת הראשונים, דאיכא מאן דסבר דיותר מעל חד תלתא מיא, דוקא בשמרי יין הוי קיוהא בעלמא, אבל יין גמור אפילו יותר, כיון דאיכא בו טעם ומראה של יין. עיין שם. ולפי האי סברא לא יבא על נכון (ו)האי דקאמר הכא הגמרא רבא לטעמיה, דמשמע דהא בהא תליא, [ד]כיון דסובר רבא ביין דחד תלתא מיא הוי יין, ה"ה גבי שמרים, ולפי דבריהם מה ראיה יש מיין לשמרים, עדיין איכא למימר כמו שיש חילוק ביותר [מ]חד תלתא בין יין למים, ה"נ י"ל בחד תלתא, ואיך תלי הגמרא זה בזה. וצריך לדחוק ברבא לטעמיה דקאמר הגמרא.

ועיין עוד שם בפירוש רשב"ם ד"ה רמא תלתא ואתא תלתא כו' וז"ל: דאע"ג דאשכחן פלוגתא דרבי יהודה ורבנן כו' [חולין כה:], אבל לגבי ברכת היין שהיא חשובה לא יברך אלא שהכל, [ד]על הכל אם אמר שהכל כו'. משמע מדברי רשב"ם דלרבי יהודה במצא כדי מידתו הוי מטעם ספק, שאם פשיטא ליה דהוי ודאי מים, ומשום חומרא בעלמא הוא דהחמיר גבי מעשר, למה לו לפרש גבי ברכת היין משום על כולן אם אמר שהכל יצא, תיפוק לי שכך היא ברכתו ודאית, אלא משמע ודאי דהוי מן הספק. ויש לדקדק ממה שכתב רשב"ם ד"ה אבל יותר מכדי מדתו לא פליגי, כתב וז"ל: דהא רבנן חומרא לית להו גבי מעשר כו'. ולפי משמעות דבריו כאן, דמשמע דלרבי יהודה בכדי מדתו הוי מטעם ספק, מה הכריע רשב"ם לקמן דאית להו חומרא לרבנן, אימא בכדי מידתו לא מספקא ליה לרבנן, וביותר מכדי מידתו מספקא להו, וגבי מעשר אזלי לחומרא מכח ספק.

ועיין בדברי מהרש"א חולין (דף (כ"ו) [כ"ה] ע"ב) בדבריו על תוס' ד"ה אי רבי יהודה כו'. עיין שם עוד בגמרא [בבא בתרא צו:] דפריך וביותר מכדי מידתו מי פליגי כו', והא תנן המתמד כו', עד כאן לא פליגי אלא בכדי מידתו, אבל יותר מכדי מידתו כו'. עיין שם [צז.] בדברי מהרש"א [ד"ה בפרשב"ם] שכתב וז"ל: וליכא למימר דרבי יהודה חומרא אית ליה בין בכדי מידתו בין ביותר מכדי מידתו כו'. ויש לדקדק בדבריו, שהרי בסיפא דמתניתין [מעשרות פ"ה מ"ו] אחר דברי רבי יהודה תנן, ביותר מכדי מידתו מפריש עליו ממקום אחר, ומשמע מדינא, ומשמע דהוי אליבא דכולי עלמא. והא דכתבו התוספות בד"ה וה"ה אפילו מיותר מכדי מידתו, דהך סיפא מיירי ברמא תלתא ומצא ארבע כו', היינו לדחיית הגמרא, אבל לס"ד לא אסיק אדעתיה הא. ועיין בדברי הרמב"ן לשיטתו לבתרא [צו: ד"ה וביתר] שכתב וז"ל: אבל השתא מקשי שפיר, דמשמע ממתניתין דאי הוי יחיד מכדי מידתו פורתא כו', ורבא אמר דלכ"ע לאו חמרא הוא כו'. ויש לדקדק בדבריו דלישנא דגמרא לא משמע הכי, דקאמר וביותר מכדי מידתו מי פליגי כו', ולדבריו ז"ל היה לו להקשות, וביותר מכדי מידתו פורתא לא פליגי, שהיה הקושיא יותר חזקה. והנה משמע הכא דמסיק הגמרא דביותר מכדי מידתו נמי פליגי, ועיין בדברי רש"י בחולין [כה: ד"ה כדי], דמשמע מפירושו דדוקא בכדי מדתו פליגי, וצ"ע.

ועיין שם בתוספות [בבא בתרא צו:] ד"ה וביותר מכדי מידתו מי פליגי כו', כתבו בתוך דבריהם וז"ל: וי"ל דפשיטא ליה אפילו בלא החמיץ כו'. ומשמע דכונתו לומר דאי אפשר לאוקומי כרבי יהודה, משום דלרבי יהודה הוי ספק, ואיך קתני מתניתין [חולין כה:] דפוסל את המקוה. ועיין בדברי מהרש"א בחולין ג"כ דגרסינן בדברי התוספות אפילו בהחמיץ, וכתב דכוונתם לומר, דאי אפשר לאוקומי כרבי יהודה, שהרי לרבי יהודה אף בהחמיץ אינו אלא חומרא, ואיך התיר ליקח בו כסף מעשר. עיין שם בדבריו. ויש לדקדק, חדא דדברי תוספות לא משמע כן. ועוד, דלישנא דגמרא דהתם [חולין כה:] לא משמע הכי, דקאמר אי רבי יהודה אפילו לא החמיץ נמי, ולדברי מהרש"א הו"ל להקשות, אי רבי יהודה אפילו החמיץ נמי כמו שהקשה לרבנן. ולזה אפשר לתרץ, דלגמרא לא פסיקא ליה לרבי יהודה דהוי משום חומרא ולא מן הדין, אלא מכח קושיא דחינן לסברת רבי יהודה דהוי לחומרא, ולכך מקשה הגמרא התם מפשט דברי רבי יהודה דהוי מן הדין, ואף אם נדחה דהוי משום חומרא, עדיין יש להקשות, דאם איתא דמתני' רבי יהודה, וקושיית הגמרא הוי מה נפשך, ומשום דפשטא דרבי יהודה משמע מן הדין נקט הקושיא כן.

ועיין בדברי ר"ש ורמב"ם (פ"א דמעשר שני מ"ג) שכתבו וז"ל: וכגון דרמו תלתא ואתא ארבעה. ע"כ. וקשה דהוי היפך הגמרא חולין (דף כ"ה ע"ב), ועיין בתוספות שם (ד"ה המתמד כו'). ודוחק לומר דהר"ש ורמב"ם קיימי לענין דינא. וצ"ע. ויש לדקדק לסברת רשב"ם [בבא בתרא צו: ד"ה רמא] שסובר דלרבי יהודה הוי משום חומרא, מאי פריך הגמרא ריש אלו עוברין

הערות וציונים

76. לפנינו כתוב בגמרא שם, בשהחמיץ מחלוקת ומתניתין ר' יהודה. **77.** הריב"ש שם הביא ראיה זו בתחלת דבריו.

ח [ג]מקדשין על יין מבושל [ד]*ועל יין שיש בו דבש, [ה]ויש אומרים שאין מקדשין עליהם: הגה באר הגולה

והמנהג לקדש עליו אפילו יש לו יין אמר רק שאינו טוב כמו המבושל או שיש בו דבש (מגור [סימן שפ"ח]): י. טור בשם בעל העיטור [הלכות

מצה ומרור סדר ד' כוסות דף קל"ב ע"ד ובשם ר"י ור"ת] והתוספות שם בבבא בתרא [דף צ"ז ע"א ד"ה אילימא] על פי הירושלמי [פסחים פ"י סוף הלכה א'] והרא"ש [בבא בתרא שם סוף סימן י'] והר"ן [פסחים דף כ"ב ע"ב ד"ה אין] ושאר פוסקים [סמ"ק סימן רפ"א; רמב"ן בבא בתרא דף צ"ז ע"ב ד"ה למעוטי; רשב"א שם ד"ה ויין מבושל, ובשו"ת ח"א סימן כ"ד; ריטב"א שם ד"ה או; ריב"ש סימן י'; מגיד משנה שם הלכה י"ד]: י*. ירושלמי שם; שו"ת הרשב"א שם; רמב"ן שם; ריטב"א שם; ריב"ש שם; השגות הראב"ד שם; ר"ן שם; סמ"ק שם; רבנו ירוחם נתיב י"ב ח"א דף ס"ה ע"ג; מגיד משנה שם בשם האחרונים: כ. ה"ר שמעיה [הובא בטור] בשם רבנו שלמה [תשובות רש"י (אלפנבין) סימן פ"ח] והרי"ץ גאות [הלכות קידוש עמוד ג'] ורב האי [תשובות הגאונים חמדה גנוזה סימן קס"ד] והרמב"ם [שם]:

אוצר ההלכה

[פסחים מב:] מרבי יהודה לרבי יהודה, שם מיירי רבי יהודה לענין דמאי דהוי דרבנן, ומשום הכי לא החמיר. ואולי י"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. (ידיו של משה)

קמב) שם שנתן עליהם מים וכו'. כתב ב"י (שטה מ"ג), כתב הרשב"א ז"ל בתשובה [ח"א סימן שמ"א], מה שאמרת דרמי תלתא ואתי ארבע ביין שרוני דרפי לאו חמרא הוא וכו'. נ"ב: אמר המאסף, מדברים אלו נראה דסבירא ליה להרשב"א ז"ל דאף ביין עצמו ניתן שיעור זה שנתנו בשמרים וחרצנים, אבל מדברי רבנו בעל הטורים ז"ל נראה דשיעור זה אינו אלא בשמרים וחרצנים, אבל ביין עצמו, אף על פי שיש בו מים יותר מעל חד תלת, כיון שיש בו טעם יין ומראה יין מקדשין עליו, שהרי לא התנה תנאי זה דרמי תלתא ואתא (ב)ארבעה אלא בשמרים וחרצנים לא ביין של צמוקים. וכן מצאתי בתשובה כתיבת יד להרא"ם ז"ל [מים עמוקים סימן כ"ח]. ודקדק כן מדברי רבנו בעל הטורים ז"ל. ואפשר דאף רבנו בעל הטורים והרא"ם ז"ל לא אמרו אלא ביין של צמוקים דשמיה יין סתם, ואפילו דרמו יותר מתלתא טעם ומראה יין יש בו, אבל היין שירוני דלא איקרי יין סתם, וגם אי רמא תלתא לאו חמרא הוא דרפי, אין מקדשין עליו. שוב ראיתי לרבנו ב"י ז"ל ביו"ד (סימן קכ"ג [ס"ח]) הביא בזה מחלוקת בין הרשב"א [תורת הבית הארוך והקצר בית ה' שער ד' דף נ"א ע"א] והרא"ש [עבודה זרה פ"ב סימן י"ג] והר"ן ז"ל [שם ט: ד"ה ת"ר], וכפי הנראה שם שדעת הרשב"א כדעת הרא"ש ז"ל, דביין לא נתנו שיעור שנתנו לשמרים.

(כנסת הגדולה – הגב"י)

קמג) שם שנתן עליהם מים וכו'. כתב ב"י (שיטה מ"ג), כתב הרשב"א בתשובה [ח"א סימן שמ"א] מה שאמרת דרמא תלתא ואתי ארבעה כו'. נ"ב: עיין בכנסת הגדולה [הגב"י][78] ובתשובות הרשב"ץ ז"ל ח"א (סימן נ"ז).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגב"י סק"ד)

סעיף ח'

קמד) סעיף ח' מקדשין וכו'. כתב הטור, ועל יין מבושל רבו הדעות כו'. עיין בלשון (הרשב"א) [הרמב"ן] ז"ל בשיטתו לבתרא [צז: ד"ה וגרסינן] שכתב היפך לשונו, וז"ל: וגרסינן בירושלמי [תרומות פ"ב ה"ג] כו', וממה שאמר רבי יוחנן [בירושלמי שם] שמוחלפת שיטתו של רבי יהודה, אתה למד שהוא מפרש דברי תנא [קמא] מפני שממעיטו משותיו כו'. עיין שם בדבריו באורך. ולכאורה יש לדקדק בדבריו, דאיך תלוי זה בזה, דלו יהי נמי דמפרש מפני שממעיטו משותיו, למה הוצרך לומר מוחלפת, יתרץ דהתם מיירי בכהן, אבל בעלים אין יכולים לבשלו כמ"ש הוא ז"ל לקמן מפני שלדברי הכל ממעיטו הוא משותיו כו'. ונוכל לפרש דכך היא כונתו, דהוא ז"ל סובר דלישנא דרבי יהודה [בירושלמי שם] דאמר מפני שמשביחו, משמע דבא לומר לדבריהם דרבנן דאמרי מפני שממעיטו דאין זה הפסד כלל, ואינו נחשב כלום זה ההפסד, מפני שכנגד זה יש שבח שמשביחו, וכיון שרבי יוחנן מפרש מפני שממעיטו שר"ל משותיו, כשבא רבי יהודה ואמר מפני שמשביחו, ר"ל זה שמתמעט אינו נחשב לכלום הפסד כלל כיון שמשביחו, וכיון שכן אין לחלק בין כהן לבעלים, כיון דלדידיה יותר טוב מה שמשתבח מההפסד שיש שמתמעט, ולא משמע מטעם דהכהן רשאי בשלו, אלא בעלמא כך היו דעת בני אדם שכנגד השבח שיש בו אין רואין המיעוט, וא"כ אף בעלים יכולים לבשלו, ואם הכהן אינו רוצה בטלה דעתו אצל בני אדם, ולכך הוכרח לומר מוחלפת השיטה, אי אמרת בשלמא דממעיטו דאמרי רבנן היינו ממדתו, ניחא, דכי אמר רבי יהודה מפני שמשביחו, היינו לומר למאי דאמרי רבנן שממעיטו ממדתו, זה אינו נחשב להפסד כלל כנגד השבח שיש בו, אבל בהא דיש בני אדם שאין רוצין לשתותו, בזה לא דיברו כלל, ובזה יש לחלק בין כהן לבעלים, דאדם רשאי לעשות בשלו, אבל כיון דרבי יוחנן סובר דממעיטו ר"ל משותיו, כשבא רבי יהודה ואמר מפני שמשביחו, ר"ל שבטלה דעתם של אותם בני אדם שאין שותין אותו, ואדרבא משביחו, וא"כ אין לחלק בין כהן לבעלים, דממעיטו (ל)משותיו אינו נחשב כלום לרבי יהודה.

ועיין בהרא"ש [בבא בתרא פ"ו סימן י'] שכתב לחלק בין כהן לבעלים אף מטעם ממעיטו ממדתו. ולדעתו (צ"ל) [צריך] לפרש הירושלמי כך, דבשלמא אי ממעיטו דאמרי רבנן היינו ממדתו, אפילו דלישנא דרבי יוחנן דקאמר(י) רבי יהודה מפני שמשביחו ר"ל דאין נחשב זה שמתמעט להפסד כלום כנגד השבח, מ"מ זה דוקא שייך בכהן, אבל בבעלים אסור משום דכהן רוצה יותר ורע ממועט וטוב, ואין שייך בזה בטלה דעתו,

הערות וציונים

78. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

אבל כד אמרינן שממעיטו ר״ל משותיו כדאמר(י) רבי יהודה מפני שמשביחו, ר״ל זה דאמרי רבנן ממעיטו, אינו, דאדרבא משביחו, ואותן בני אדם שאין שותין אותו בטלה דעתם אצל בני אדם, ולכך אין לחלק בין כהן לבעלים. ואין להקשות לדעת הרא״ש דעדיין מאי הרווחנו דסובר רבי יוחנן שממעיטו משותיו, אפ״ה ליחלק בין כהן לבעלים מטעם ממעיטו ממדתו, איכא למימר כיון שלא הוזכר לדעת רבי יוחנן בדברי התנאים האי טעמא, לא ניחא ליה לחלק בהכי, זה נראה לומר בכונתם, ודוק. (ידיו של משה)

קמה) **שם מקדשין עלֿ יין מבושלֿ.** כתב ב״י (ע״ב שטה ב׳), וכן הסכים (בסוף) [בספר] סמ״ק [סימן רפ״א עמ׳ רע״ט] וכו׳.

נ״ב: וכן הסכים מהר״י [תרומת הדשן] בספר פסקים וכתבים (סימן קפ״ז).

שם (באותה שטה), וכתב הרב המגיד ז״ל בפרק כ״ט [מהלכות שבת הי״ד] שכן דעת הרמב״ן והרשב״א ז״ל וכו׳. נ״ב: [ח״א] סימן כ״ד ותשס״ו. ובתשובה [המיוחסת] להרמב״ן ז״ל סימן ק״צ. ושם בתשובה להרמב״ן ובתשובה סימן כ״ד ביאר מהיכן נלמד דבשולו משביחו.

שם (שטה י״ב), וכן כתב הריב״ש ז״ל בתשובה וכו׳. נ״ב: סימן (ז׳) [י׳]. (כנסת הגדולה – הגב״י)

קמו) **שם מקדשין עלֿ יין מבושלֿ.** הארכתי בזה לקמן הלכות פסח [סימן תע״ב סק״ה] ומשם תדרשנו.
(גנזי חיים – סק״ג)

קמז) **שם מקדשין עלֿ יין מבושלֿ.** כתב הרמב״ם (פרק כ״ט מהלכות שבת הלכה י״ד), אין מקדשין על יין מבושל. וכתב הרב המגיד על זה, יין מבושל אע״פ שלא נזכר בגמרא, מ״מ דעת כל הגאונים שאין מקדשין עליו, וכמ״ש רבנו. ויש מי שכתב שאין מברכים עליו אלא שהכל, ואין כן דעת רבנו, שלא הזכיר כן בהלכות ברכות, אבל האחרונים הסכימו שמקדשים עליו משום דעלויי עלייה. וכן דעת הרמב״ן בחידושיו לבבא בתרא (צז:) ד״ה שם למעוטי, והרשב״א (בבא בתרא שם) ד״ה יין מבושל, ובתשובה ח״א (סוף סימן כ״ד). ע״כ. ולכאורה יש להביא ראיה שלדעת רבנו אין לברך על יין מבושל אלא שהכל, מדלא קאמר הש״ס בבבא בתרא (צז.) דהא דבעינן יין הראוי לנסך ע״ג המזבח, לאפוקי יין מבושל, אלא ודאי משום דבלא״ה אף ברכת בורא פרי הגפן אין מברכין עליו, ולהכי נקיט יין מגולה דדוקא אין מקדשין עליו, אבל לא יצא מדין ברכת בורא פרי הגפן. וכן כתב האור זרוע ח״א (סימן קס״ב), שהביא מ״ש רבנו האי גאון שעל יין מבושל מברכים שהכל, ואין מקדשין עליו. ושכ״כ בספר בשר על גבי גחלים, שאין מקדשים על יין מבושל. ומיהו יכול להיות דס״ל שמברכים עליו בפה״ג, אע״פ שאין מקדשין עליו. אלא דאם כן קשה, דאמאי לא קאמר בבבא בתרא (צז.) דאתי למעוטי יין מבושל, ואמאי דחיק הש״ס לומר למעוטי יין מגולה, אבל לפי מ״ש רבנו האי שמברכים עליו שהכל, אתי שפיר, דקמ״ל שאפילו יין הראוי לברכת בפה״ג אפילו הכי אין מקדשים עליו. ע״כ. והכי נמי י״ל גם אליבא דרבנו הרמב״ם דס״ל שעל יין מבושל מברכים שהכל, אע״פ שלא כתב כן בפירוש בהלכות ברכות, כסברת יש מי שכתב שהביא הרב המגיד. וכ״כ רבנו ירוחם [נתיב ט״ז ח״א דף קמ״ב ע״ג] אליבא דהרמב״ם (והובא בבית יוסף סימן ר״ב [ס״א]). וע״ע בשו״ת הרשב״ץ (ח״א סימן פ״ה) ד״ה ולענין יין מבושל. ע״ש. (וכן כתב הרה״ג צדקה חוצין בספר אורח צדקה עמוד ש״ב). וכן ראיתי מפורש בשו״ת הרי״ף (סימן רצ״ה), שעל היין המבושל מברכין עליו שהכל ואינו ראוי לקידוש, שאין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך ע״ג המזבח, וזה אינו ראוי לנסכים. ומרן הש״ע (סימן ער״ב ס״ח) פסק, מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי״א שאין מקדשין עליהם. ע״כ. וקי״ל שהלכה כסתם. וכן פסק עוד מרן בש״ע (סימן תע״ב סעיף י״ב), יוצאים י״ח ארבע כוסות ביין מבושל ובקונדיטון. ע״כ. ובבית יוסף (ריש סימן ר״ב [ס״א]) הביא דברי רוב הפוסקים דס״ל שעל יין מבושל מברכין בורא פרי הגפן ומקדשים עליו. וכן פסק בש״ע (סימן ר״ב ס״א). ע״ש.

אלא דלכאורה יש להעיר על פסק מרן הנ״ל, כי עתה בהגלות נגלות לנו שגם הרי״ף בתשובה (סימן רצ״ה), כתב שאין לקדש על יין מבושל, וכדעת הרמב״ם. (וגם אפשר דסבירא ליה לרבנו שלא לברך עליו אלא שהכל), נמצא ששני עמודי הוראה עומדים בשטת הגאונים רב צמח ורב פלטוי ורב האי, שפסקו שעל יין מבושל מברכים שהכל, ואין מקדשין עליו. וכן פסק רבי יצחק בן גיאת [מאה שערים הלכות קידוש עמ׳ ג׳]. וכן דעת רב שמואל בן חפני (הובא בראבי״ה פסחים עמוד נ״ח), וכן פסקו הראב״ד [תשובות ופסקים סימן פ״ז] ורש״י [בתשובה (מהדורת אלפנבין) סימן פ״ח] והר״ש, אם כן היה לנו לחוש לסברתם, שלא לברך בורא פרי הגפן על יין מבושל, וגם לא לקדש עליו. ואף על פי שהתוספות [בבא בתרא צז. ד״ה אילימא], והרמב״ן, ורבנו יונה [עליות דרבנו יונה בבא בתרא צז: ד״ה עלה], והרשב״א, והרא״ש [שם פ״ו סימן י׳], והריטב״א [שם צז: ד״ה אי], והמאירי [שם ד״ה אין], והר״ן [שם צז. ד״ה אין], והרשב״ץ [ח״א סימן פ״ה] והריב״ש [סימן י׳] והאור זרוע [ח״ב סימן רנ״ו דף נ״ט סע״ב] ומהר״ם [דפוס פראג סימן ת״ע] והמרדכי [ברכות סימן קכ״ב] והגהות מיימוניות [הלכות ברכות פ״ח אות ד׳] והסמ״ק [סימן רפ״א] כולהו סבירא להו שמברכים בורא פרי הגפן על יין מבושל, ואף מקדשים עליו, מכל מקום הא קיימא לן ספק ברכות להקל. ובפרט שכן דעת שנים מעמודי ההוראה, הרי״ף והרמב״ם, ואע״פ שנראה שמרן לא ראה תשובת הרי״ף הנ״ל, כי נדפסה רק לאחר מכן, אף על פי כן לדידן מיהא אבעי לן לחוש לספק ברכה לבטלה. והן אמת שראיתי בשו״ת תרומת הדשן (סימן ל׳) ובפסקים וכתבים שלו (סימן קפ״ז) שכתב, שבדין יין מבושל אין צריך לדקדק כל כך לצאת ידי חובת כל הפוסקים בברכתו, כיון שהתוספות והרא״ש ומהר״ם וראבי״ה והגהות מיימוניות וכל רבותינו האחרונים פסקו להדיא שיין גמור הוא דאשתני למעליותא בבישולו, ואף על פי שהגאונים ורש״י סבירא להו דאשתני לגריעותא, מכל מקום דברי התוספות וסיעתם ברורים

סימן ערב סעיף ח

אוצר ההלכה

ונכוחים מכח הראיה שהביאו מדברי הירושלמי פרק ערבי פסחים [פסחים פ״י סוף ה״א] שיוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין מבושל, והראשון שבהם קידוש, אם כן מוכח שיין גמור הוא. ולית נגר ובר נגר דיפרקינה להך ראיה. עכת״ד. וכן כתב בשו״ת הריב״ש (סימן י׳). ע״ש. ומכל מקום לפי מה שכתב האור זרוע ([ח״א] סימן קס״ב) שיש ירושלמי [תרומות פ״ב ה״ג] להיפך, ושאין ראיה ממ״ש הירושלמי, שיוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין מבושל, שאני אומר שיוצאים בו מדין חמר מדינה, ומברכים עליו שהכל. וכ״כ האור זרוע ח״א (הלכות סעודה סימן קס״ב). וכ״כ רבנו מנוח [הלכות חמץ ומצה פ״ז סוף הלכה י׳]. עדיין יש לפקפק בראיה זו. וכל שכן לדידן שהרי״ף והרמב״ם שני עמודי הוראה ס״ל שמברכים על יין מבושל שהכל ואין מקדשים עליו, וכדעת הגאונים הראשונים הנ״ל. וכ״כ הגאון יעב״ץ בספר מור וקציעה (סימן ר״ב), שהראיה שהביא השבולי הלקט [סימן קמ״ה] בשם רבי ישעיה הראשון [בספר המכריע סימן כ״ד] מהירושלמי [תרומות פי״א ה״א] שיוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין מבושל, וכ״כ התוספות בבא בתרא (צז.), אינה ראיה כלל, שיש לומר דמיירי בשעת הדחק באופן שאין לו יין חי, ומקדש על יין מבושל מדין חמר מדינה, ואין מזה ראיה לברכת בפה״ג, וסיים שנראה לו עיקר כדעת הגאונים והפוסקים הקדמונים שמברכים על יין מבושל שהכל. ע״ש.

אמנם בהשקפה ראשונה עלה במחשבה לפני ליישב, שאפילו לדעת הגאונים והרי״ף והרמב״ם וסיעתם, בדיעבד אם בירך בפה״ג על יין מבושל יצא, ואף על גב דלדידהו אשתני לגריעותא, מ״מ מכיון שאמת הדבר שהיין הוא פרי הגפן, אף שנתבשל ונשתנה מכל מקום המברך עליו בפה״ג לא הוציא דבר שקר מפיו, ולכן יצא ידי חובה. וכיוצא בזה כתב הרב מגן אברהם (סימן ר״ו סק״א) וז״ל: ״נראה לי שפירות הגדלים באילן ובכל זאת משום שלא נגמרו או שאינם עיקר הפרי צריך לברך עליהם בורא פרי האדמה, כמו שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן ר״ב ס״ב), אם בירך עליהם בורא פרי העץ יצא״. ע״כ. וכן הסכים לזה מרן החיד״א בברכי יוסף (שם סק״ב). וכן פסק החיי אדם ([ח״א] כלל נ״א סימן י״ב), ונתן טעם לזה שהרי לא אמר שקר שבאמת הוא פרי מן העץ. וכ״כ עוד אחרונים. ולפי זה גם כאן שבירך בדיעבד על יין מבושל בפה״ג לדברי הכל יצא, שהרי לא אמר שקר בברכתו, וממילא לא שייך כאן הכלל דספק ברכות להקל, מכיון שלדברי הכל יצא. ולכן עדיף לנהוג כדעת רוב הפוסקים האחרונים לברך בורא פרי הגפן. וכיוצא בזה מצאנו בשו״ת פנים מאירות חלק א׳ (סימן נ״ח), שכתב, שפירות האדמה שהם טובים מבושלים יותר מחיים, שצריך לברך עליהם שהכל בעודם חיים, אם בירך עליהם בורא פרי האדמה יצא. והביא ראיה מדברי המגן אברהם (סימן ר״ו סק״א) הנ״ל. ע״ש. וכן הסכים לזה מרן החיד״א בספר ברכי יוסף (סימן ר״ו סק״ג). ושם בסק״ב הביא ראיה לדברי המג״א הנ״ל, מדתנן (ברכות מ.) בירך על פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא, משמע דוקא על פירות הארץ, אבל אם הוא דבר הגדל באילן אע״פ שאינו גמר פרי יצא, דאי לא תימא הכי ליתני בירך על דבר שברכתו בורא פרי האדמה בורא פרי העץ לא יצא. וכן משמע קצת בגמרא שם וכו׳. ע״ש. גם הגאון מליבאוויטש בשו״ת צמח צדק (חלק או״ח סימן כ״ו אות ד׳) זכה לכוין לראיה הנ״ל, לדברי המג״א. ועוד הוסיף בראיות להמג״א. ע״ש. וכ״כ המגן גבורים (סימן ר״ו סק״א). ע״ש. ואף על פי שהאליה רבה והאבן העוזר כתבו לפקפק על דברי המגן אברהם מדין קפריסין, כבר תריץ יתיב הפנים מאירות שם. וכ״כ המגן גבורים שם. וכן הסכים להלכה בשו״ת אוהב משפט (חלק אורח חיים סימן ח׳, דף ט״ו ע״א), ושם למד מזה לדבר שברכתו שהכל לכתחלה, כגון גרעיני פירות וכיוצא בזה, אם בירך עליהם בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה יצא, וכדברי הפנים מאירות הנ״ל. ולכן אף לדעת מרן [סימן ר״ב ס״ג] שסובר שמברך שהכל על גרעיני פירות מרים שמיתקן על ידי האור, מכל מקום אם בירך עליהם בורא פרי האדמה יצא. ע״ש. והשערי תשובה (סימן ר״ו [סק״א]) ג״כ כתב, שאם הוא מסופק על איזה פירות אדמה אם הם טובים חיים יותר ממבושלים או להיפך, יש לו לברך עליהם בורא פרי האדמה, בין כשהם חיים בין כשהם מבושלים, שמכיון דבדיעבד יצא בברכת בורא פרי האדמה, עדיף לברך בורא פרי האדמה מלברך שהכל, כיון שברכת בורא פרי האדמה היא מבוררת טפי. ע״כ. וכן כתב בשו״ת תורת רפאל (סוף סימן י״ז), והביא סמך לזה מדברי הרשב״א. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת שואל ומשיב רביעאה (חלק ג׳ סוף סימן קכ״ז) בד״ה והנה בחורף. ע״ש. וכן מבואר בשערי תשובה שם, שהוא הדין אם פירות האדמה טובים הם חיים יותר ממבושלים, ובישלם אחר כך, אף שנשתנו לגריעותא, אם בירך עליהם בורא פרי האדמה יצא. וכן אם הוא מסופק אם נשתנו לגריעותא או למעליותא לכתחלה מברך בורא פרי האדמה, כיון שהיא ברכה מבוררת יותר. ולפי זה ניחא שפיר פסק מרן לברך על יין מבושל בורא פרי הגפן, שמכיון דלכולי עלמא אם בירך עליו בורא פרי הגפן יצא, יש לברך עליו גם כן לכתחלה, ולא לברך שהכל, כיון שברכת בורא פרי הגפן מבוררת יותר, וכן מוכח בשו״ת הלכות קטנות (סימן קל״ח). ע״ש.

אולם עדיין אנו צריכים למודעי, בענין הקידוש שפסק מרן שמקדשין על יין מבושל, והוא היפך דעת הרי״ף והרמב״ם והגאונים. והרי בליל שבת ויו״ט אין מקדשים על חמר מדינה. ונראה ליישב כי מרן ז״ל עיני קדשו ראו סברת כמה פוסקים שכתבו שלא נקרא יין מבושל אלא ע״י בישול רב שנעשה כדבש, ונשתנה טעמו מחמת בישולו מטעם יין לטעם דבש, וכמ״ש המאירי (עבודה זרה כט: [ד״ה לא]) וז״ל: וכבר נחלקו הגאונים בדין ברכת יין מבושל, ולדעתי, אם היין נתבשל כל כך עד שנשתנה טעמו מחמת בישולו, נחשב יין מבושל. ע״ש. ומרן החיד״א בספר ככר לאדן (סימן ו׳ דף קס״ב ע״א) הביא בשם רבנו מנחם די לונזאנו, דמה שכתבו הפוסקים בדין יין מבושל, אין זה בסתם בישול בעלמא, אלא בבישול רב עד שנשתנה טעמו מטעם יין לטעם דבש. וה״נ מסתברא. ע״כ. וכ״כ הריא״ז [פסקי ריא״ז עבודה זרה פ״ב הלכה ב׳ אות ג׳] ששיעורו של הבישול ביין מבושל, כל שנתבשל כל כך עד שאין שותים אותו עוד כיין. והובא

אוצר ההלכה

בכנסת הגדולה יו"ד (סימן קכ"ג הגב"י אות י"ד). והגר"ח פלאג'י ברוח חיים (שם סק"ב) פירש כוונתו, שנשתנה טעמו מטעם יין לטעם דבש. ע"ש. וסמוכין לזה ממה שכתבו הגאונים (שערי תשובה סימן רנ"ח), שיין מבושל, היינו שנחסר רבע ממנו או פחות. ע"ש. וכ"כ בספר דברי יוסף ח"ג (סימן תתמ"ה). וע"ע בעקרי הד"ט יו"ד (סימן י"ג אות י"ג), ובשו"ת שביתת יו"ט (חיו"ד סימן א' והלאה), ובספר בית אהרן קריספין (דף מ"ד עמוד ג'). ע"ש. ומרן לא מיירי שנשתנה בבישולו לטעם דבש, וכמו שכתב ביו"ד (סימן קכ"ג ס"ג), שיין מבושל היינו שהרתיחו על האש רתיחה בלבד. ולכן בסתם יין מבושל יש ספק ספיקא, שמא הלכה כדעת רוב הפוסקים שיין מבושל ברכתו בפה"ג ומקדשין עליו. ואם תמצי לומר כהחולקים, שמא לא נקרא יין מבושל שנפסל מקידוש אלא בנתבשל הרבה עד שנשתנה טעמו לטעם דבש. וכן מצאתי בשו"ת מהר"ם שיק (חלק או"ח סימן פ"ד) שעמד על דברי מרן הש"ע, וכתב, שאפשר שדוקא היין שלהם היה משתנה לגריעותא ע"י הבישול, ולכן אין לקדש עליו, אבל ביינות שלנו י"ל שע"י הבישול משתנה למעליותא, כי אנו רואים בחוש שגם אחר בישולו הוא טוב ויפה, ומשום הכי מברכין עליו בפה"ג ומקדשים עליו, ולכן סתם הש"ע שעל יין מבושל מברכים בפה"ג ומקדשים עליו. משום דאיכא ס"ס, שמא הלכה כרוב הפוסקים דס"ל שיין מבושל ברכתו בפה"ג ומקדשים עליו, ואם תמצי לומר כהחולקים, שמא בסתם בישול ורתיחה ביינות שלנו גם הם מודים שמקדשים עליו. ע"ש. וכן פשט המנהג. ומשום הכי נוהגים כדעת מרן לברך בפה"ג ולקדש על סתם יין מבושל. וע"ע בשו"ת חזון עובדיה על סדר ליל פסח, ח"א (סימן ז'). ומשם בארה. (חזון עובדיה שבת ח"ב – יין הכשר לקדש עליו הערה י')

קמח) שם מקדשין על יין מבושל וכו'. עיין מה שכתבתי בעניותנו לעיל סימן ר"ב [סק"א] בקונטריס זה בס"ד. ועמ"ש בספר עצי אלמוגים (דף קצ"ט ע"ב). (מחזיק ברכה – סק"ג)

קמט) שם מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש. ואיצטריך לאשמועינן דיוצאים בשניהם, משום דמבושל לא נשתנה מכמות שהיה ולא נשתנה למעליותא, ובקונדיטון נשתנה מכמות שהיה ונשתנה למעליותא, ולהכי אשמועינן תרוייהו. ספר ח"ה כ"י[79].

א"ה: נסתפקתי אם מי דקלים המשכרים הנקראים "לאגמי" חשיבי חמר מדינה להכשירם לקידוש, דודאי לפי הנראה דחשיב [טפי] מקידוש [על] הפת. ונלע"ד דביום ודאי מותר אי לית ליה יין ושכר, דקידושא רבה הוא ואין בו שום תוספת אלא ברכת היין בעלמא, או שנהגו להוסיף איזה פסוקים, דהא שיירי כנסת הגדולה [הגב"י סק"ד][80] כתב דאם אין לו יין ושכר אוכל בלא קידוש (המגיה). (נוכח השלחן)

קנ) שם מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש וכו'.

ברמב"ם (פכ"ט הי"ד מהלכות שבת) וז"ל: אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו. כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו, ואומר לא נאמר היין [התלוי] [הראוי] לנסך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל, שאין מקדשין על אחד מהן. עכ"ל. הרי לא הביא הרמב"ם פלוגתא רק ביש בו דבש, דשם ס"ל להמתירים דלא אסרו רק יין שפסול מחמת עצמו, ולא מה שרק נתערב בו דבר אחר, אבל ביין מבושל לכ"ע אין מקדשין, דהוי פסול שינוי מחמת עצמו, א"כ המחבר הכא דמתיר לקדש ביין מבושל, זו ואין צריך לומר זו קאמר, דמה שמקדש על יין מבושל, מכ"ש על שיש בו דבש. וכן להראב"ד בהשגות והרב המגיד שם, יין מבושל גרע מיין שיש בו דבש, וא"כ הו"ל להמחבר לכתוב מקדשין על יין שיש בו דבש ועל יין מבושל, דהוה כדרכו למתני לא זו אף זו ולא זו ואין צריך לומר זו, ולי"א שאין מקדשין הו"ל לא זו אף זו.

ועיין בהגהות רע"א [סק"ג] שכתב, ויין מעושן, לפי מה שכתבו תוס' (בבא בתרא דף ח"י [ע"א] ד"ה לא יפתח) דטעמא דפסול לנסכים משום גריעותא, ממילא פסול לקידוש. ולרמב"ן שם [שם ד"ה והא תנן] דטעם דאשתני, כשר לקידוש כמו מבושל. עכ"ל. וקשה, האיך מדמה מעושן דאשתני לגריעותא למבושל דאשתני למעליותא, דהא מהאי טעמא מתירין המתירין לקדש על יין מבושל, ואי דמעושן נמי אשתני למעליותא, א"כ איך כתב מתחילה דלתוס' פסול לקידוש משום גריעותא. ועיין בב"י שכתב בהדיא (בד"ה ועל יין מבושל) וז"ל: דעת הר"ן בפרק ערבי פסחים [פסחים כב: ד"ה אין] להכשיר המבושל והמעושן לקידוש משום דאשתני לעילוי, וכן הסכים בספר המצות קטן [סימן רפ"א עמוד רע"ט], וכתב הרב המגיד בפכ"ט [הי"ד] שכן דעת הרמב"ן [בבא בתרא צז: ד"ה למעוטי] והרשב"א [שם ד"ה ויין], הרי דלמ"ד מקדשין, ס"ל דגם מעושן אישתני למעליותא כמו מבושל, ומ"ד אין מקדשין עליהם ס"ל דגם מבושל אישתני לריעותא כמו מעושן. (שלחן אש)

קנא) שם מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש וכו'. והנה כפשוטו משמע דהמחבר כתב דמקדשין על יין מבושל דעדיף טפי, ואפילו על יין שיש בו דבש, ומשום דס"ל דיש בו דבש גרע, וכדס"ל לבעל העיטור [הלכות מצה ומרור דף קל"ב ע"ד] דמבושל עדיף יותר מקונדיטון. עיין בלשון הטור. וניחא שפיר, משום דלעולם דרך הפוסקים למינקט בסדר לא זו אף זו. ואח"כ הביא דעת הפוסלין, וע"ז כתב הרמ"א דהמנהג לקדש עליו (ונקט לשון יחיד דלא כמ"ש המחבר בלשון רבים,

---

הערות וציונים

79. הוא ספר חוקת הפסח כ"י, ונזכר עוד לקמן סימן תע"ג. אבל לא נמצא בחוקת הפסח למהר"י טייב מזה כלל (הערת הרב יעקב חיים סופר נר"ו). וקרוב לודאי שהוא לאחד מחכמי ג'רבא על הלכות פסח ונשאר בכ"י. וכפי סגנון הלשון נראה דשייך יותר לסימן תע"ב סי"ב. ע"ש. **נאמ"ן ס"ט.** **80.** נדפס לקמן אות קצ"א.

אוצר ההלכה

ויש אומרים שאין מקדשין עליהם) והיינו על המבושל, דאיהו עדיף, ואפילו יש לו יין אחר רק שאינו טוב כמו המבושל או שיש בו דבש (ביין האחר דאז נמי מקדש על המבושל). ודו״ק בלשון האגור [סימן שפ״א] שממנו הוציא הרמ״א דינו והביאו הב״י וז״ל: כתב האגור, מנהג אשכנז כו׳ לקדש על היין מבושל אם אין לו אחר, ואפילו יש לו אחר שאינו טוב. עכ״ל. הרי דלא הזכיר רק יין מבושל, אבל הב״ח [אות ח׳] העתיק דין זה בזה״ל: כתב האגור, מנהג אשכנז כו׳ לקדש על יין מבושל אם אין לו יין אחר, ואפילו יש לו אחר שאינו טוב כמו המבושל או כמו שיש בו דבש. עכ״ל. הרי משמע דלדידיה צריך לפרש דברי הרמ״א דקאי שהיין האחר אינו טוב כמו המבושל או כמו היין שיש בו דבש, אבל מה זה שכתב בלשון יחיד שדקדקתי לעיל, גם בריש דברי האגור פתח ביין מבושל, ודו״ק היטב. (אמת ליעקב)

קנב) שם על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש. כתב הטור, יין שנתבשל כו׳. נ״ב: עמ״ש הרב בגדי כהונה בדף פ״ב ע״ב. (דברי מנחם – הגה״ט סק״ז)

קנג) שם יין מבושל. ועיין תרומות [פי״א מ״א] פלוגתא אי מותר לבשל יין של תרומה, חד מתיר שמשביחו, פירוש חדא שמתקיים זמן יותר משאר יין. וחד אוסר שממעיטו, פירוש חדא שממעט שותיו, שרוב עולם שותין יין שאינו מבושל. ועיין מעשר שני (פ״ג מ״ב), שלמים ותרומה יקנה שלמים בדמי מעשר שני אף דממעט מזמן אכילתה (שנאכלת רק לשני ימים ולילה אחד), הואיל ומרבה באוכליה דחזיא אף לזרים, וצ״ע גדול. (רכוש הים)

קנד) שם ועל יין שיש בו דבש. כתב ב״י (שטה כ״א), והריב״ש ז״ל בתשובה וכו׳. נ״ב: סימן י׳. (בנסת הגדולה – הגב״י)

קנה) שם ועל יין שיש בו דבש. כתב ב״י (ע״ב שיטה כ״א), והריב״ש בתשובה כו׳. נ״ב: וכן הרשב״ץ ז״ל בתשובותיו ח״ב (סימן קס״ח) וח״ג (סימן רמ״ו). (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ה)

קנו) שם ועל יין שיש בו דבש. עיין מ״ש הרשב״ץ בתשובותיו בחלק שני (סימן קס״ח). (ברכי יוסף – סק״ז)

קנו) שם ועל יין שיש בו דבש. כן הסכים הרדב״ז בתשובה [ח״ג סימן תתקס״ב] וכן דעת הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט הי״ד][81]. ע״ש. והרשב״ץ ([ח״א] סימן (פ״ד) [פ״ה]) כתב, אפילו נשתנה טעמו בענין שאין בו משום יין נסך, כגון שיש בו שליש דבש, כשר לקידוש, וכל שכן להבדלה, כל שיש לו טעם ומראה יין. ע״ש. ועין בתשובות הריב״ש (סימן ק״פ) והרדב״ז ([ח״א] סימן של״ה). (ערך השלחן – סק״ג)

קנח) שם ועל יין שיש בו דבש ויש אומרים שאין מקדשין וכו׳. עיין מה שכתב הרדב״ז בתשובתיו שנדפסו מחדש בפיורדא (סימן תקכ״ד) [ח״ג סימן תתקס״ב]. ועיין מה שכתב הרשב״ץ בתשובותיו ח״א (סימן כ״ט וסימן פ״ה). (מחזיק ברכה – סק״ד)

קנט) שם ועל יין שיש בו דבש ויש אומרים שאין מקדשין וכו׳. הנה דעת רב האי גאון [תשובת הגאונים חמדה גנוזה סימן קס״ד] לפסול לקידוש יין שיש בו דבש. הביאו הטור (סוף סימן ער״ב). והרמב״ם (הלכות שבת פרק כ״ט הלכה י״ד) 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 ס״ג ע״ב, נתיב ב׳), בשם הרמב״ם והרי״צ גיאת. ע״ש. ובארחות חיים (דף ס״ד ע״א [הלכות קדוש היום סימן כ״ב]) כתב, הרמב״ם והר״י בן גיאת כתבו לפסול לקידוש יין שנתערב בו מעט דבש, מפני שאינו ראוי לינסך ע״ג המזבח. ותימה על זה, דהא לא אימעיט אלא היכא דפסול מחמת גריעותו. ולכן נראה עיקר שמקדשים עליו. ע״כ. וכן כתב הכל בו (סימן ל״א דף ל״ד ע״ד). ע״ש. וכן בספרו מאה שערים (הלכות קידוש עמוד ב׳) כתב לפסול יין שנתערב בו דבש בשם רבנו האי גאון. ע״ש. ובשבולי הלקט (סימן קמ״ה) כתב בשם ר״י בן גיאת, יין שנתנו בו דבש אין מברכים עליו בפה״ג, והרב שבולי הלקט שם כתב לחלוק עליו. ע״ש. אבל הראב״ד בהשגות ([הלכות שבת] פרק כ״ט הלכה י״ד) פסק להתיר לקדש על יין שיש בו דבש, שכן מפורש בירושלמי (פרק ערבי פסחים [פסחים פ״י] ה״א), שמקדשים על קונדיטון. גם הרמב״ן בחידושיו (בבא בתרא צז: [ד״ה ויש]) 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׳״ [ויקרא ב׳, י״א], 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. וכן כתב הר״ן (פרק ערבי פסחים דף כ״ב ע״ב מדפי הרי״ף [ד״ה אין]), שיין שיש בו דבש שלא נפסל למזבח משום גריעות שלו, מקדשים עליו. כדאמרינן להדיא בירושלמי (פרק י׳ דפסחים), שיוצאים י״ח ארבע כוסות בקונדיטון, שיש בו דבש ופלפלין. ע״ש. וכ״כ הרשב״א (בבא בתרא צז: [ד״ה ואוקימנא]). וכ״כ עוד בתשובה ח״א (סוף סימן כ״ד). וכ״כ המאירי (בבא בתרא שם עמוד תל״ז). והמאירי הניף ידו שנית בפרק ערבי פסחים (דף קז. עמוד רכ״ט), 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׳. עד כאן. וכתב רבנו ירוחם (דף ס״ה ע״ג), שכן

הערות וציונים

81. אף שנראה מדברי הרמב״ם שאין מקדשים על יין שיש בו דבש, מ״מ הרדב״ז ביקר תפארת (שם) הוכיח שדעת הרמב״ם דמקדשים עליו. עש״ב.

ט [ל]**במקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשין על שכר**[*] **ושאר משקין**[**] **חוץ מן המים,** [מ]**ויש אומרים שאין מקדשין.** [נ]**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:** הגה וכן המנהג פשוט כדברי הרא"ש. ומכל מקום אין יקדש על הפת (הגהות מיימוניות פרק כ"ט [מהלכות שבת הלכה י"ז אות ד' בשם רבינו מאיר סימן תקט"ז] דמחזר אחר יין). ומי שמינו שותה יין מכוס גדול, יוכל לקדש עליו ויכוונו מחריס המכוסין עמו. ומכל מין מחריס עמו, יקדש על הפת ולא על היין, ומי ישמע קידוש מאחריס (תשובות מיימוניות סוף [ספר] הפלאה סימן ד' דיקדש על הפת, לכן צריך לומר המילוק מכל מוכל לבדו ומכל מוכל עם מחריס):

באר הגולה

[*]. הרא"ש [פסחים פ"י סימן י"ז] לדעת הר"י ובשם הראב"ן [פסחים דף קס"ד ע"ד] ושכן הסכימו רוב הגאונים מהא דפסחים (ק"ג) [ק"ז ע"א]: [*]. טור, וכן משמע בגמרא שם:

[**]. רשב"ם שם ד"ה חמר מדינה; רא"ש שם; רבנו ירוחם סוף נתיב י"ב; הגהות מיימוניות שם הלכה י"ז אות ד': [מ]. [טור, בדעת] הרמב"ם בפרק כ"ט [שם הלכה י"ז] והמגיד [משנה שם] בשם הרי"ף גאות [הלכות קידוש עמוד ה'] ושכן עיקר, וההגהות [מיימוניות שם אות ג'] בשם רשב"ם [שם ד"ה מהו לקדושי] והגאונים [סדר רב עמרם, סדר שבתות עמוד ק"ד; שו"ת שערי תשובה סימן קט"ז] והלכות גדולות [הלכות קידוש והבדלה עמוד צ"ב] והאלפסי [פסחים דף כ"ב ע"א] וראבי"ה [סימן תקט"ז] והר"מ [מרוטנבורג והמרדכי [שם דף ל"ז ע"ג] בשם רבנו פרץ [הגהות סמ"ק סימן רפ"א אות ד']: [נ]. שם בפסחים:

אוצר ההלכה

הסכימו רוב הפוסקים להתיר בזה. גם הריב"ש בתשובה (סימן י') כתב, שכבר הכריעו כל האחרונים כדברי המתירים לקדש על יין שנתנו בו דבש. ע"ש. וכן כתב בשו"ת הרשב"ץ (ח"א סימן כ"ט), שהאחרונים דחו סברת האוסרים בשתי ידים, והעלו בראיות ברורות להתיר יין שיש בו דבש. והוסיף (שם בסימן פ"ה), שאף על פי שנראה שהרמב"ם נוטה לדעת גאוני המערב שפסלו לקידוש יין שיש בו דבש, כמו שסיים אחר סברתם, "וכך אנו מורים בכל המערב", מכל מקום אין לסמוך עליהם בזה, וכמ"ש האחרונים. ולא עוד אלא אפילו אם נתנו לתוכו שליש דבש מקדשים עליו, כמו שאמרו להדיא בירושלמי (פרק ערבי פסחים הלכה א'), שיוצאים ידי חובת ארבע כוסות בקונדיטון, והכוס הראשון הוא של הקידוש. ע"ש. וכ"כ עוד הרשב"ץ בח"ב (סימן קס"ח). ע"ש.

יין שנתנו בו סוכר להמתיקו, הוא כשר לקידוש, לפי מסקנת רוב גדולי הראשונים שהסכימו להכשיר יין שנתערב בו דבש. ודלא כהרמב"ם. וכן סתם מרן הש"ע (סימן ער"ב 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 כ"ו אות ג'). ובמה שכתב בספר אז נדברו חלק י"ב (סימן ג' עמוד ט'). וי"ל ע"ד. ודו"ק כי קצרתי. (חזון עובדיה שבת ח"ב – יין הכשר לקדש עליו הערה י"א)

קם) שם ויש אומרים שאין מקדשין וכו'. פירוש משום דאינו (נידר) [ניתר] לגבי מזבח, דכתיב "וכל דבש לא תקטירו" [ויקרא ב', י"א] וכו'. (אלף המגן)

קמא) שם ויש אומרים שאין מקדשין עליהם. בטור, יין מבושל שהכל דברי בעל העטור [הלכות מצה ומרור דף קל"ב ע"ד]. הן הירושלמי [פסחים פ"י ה"א] יוצאין בקונדיטון. ובמחילת כבודם שניהם לא ראו היטב להדיא גם יוצאין במבושל. ונראה ליישב דעת רש"י [בתשובה (אלפנביין) סימן פ"ח] וסייעתו מן הירושלמי גופא, אחר שכתב יוצאין במבושל בשם ר' יונה, סיים, רבי יונה כדעתיה (פירוש, לשיטתו), דחזיק רישיה מפסח עד עצרת. פירוש, שהיין מזיק לו, הוצרך לבשלו להחלישו, ומ"מ חזיק רישיה. וא"כ גם דעת הירושלמי רק מדוחק, והסברא דלא גרע משכר חמר מדינה, א"כ אין הכרע לרש"י וסייעתו, אף שמברכים שהכל, מקדשין מדוחק. וגם בתוספות ריב"א קלף בשם רבותיו דמברכין שהכל. וגם רבנו הב"י שהביא ירושלמי דמבושל, לא נחת לסיפא דמוכח להדיא דוקא מדוחק, ולכך פסק בסימן ר"ב [ס"א] לברך בפה"ג. א"כ לפ"ז הגאונים רש"י וסייעתו אין לדחות כלום, וספק ברכה להקל בשהכל. וחזותא מוכח שלא נחתו לסיפא, ואדרבה הירושלמי גופא מוכח דגרע מקונדיטון, שלא נקט מדוחק משום דס"ל מבושל אשתני לגריעותא טפי.

ונתיישב גם רבנו הטור ביו"ד (סימן רי"ז [סט"ן]) פסק הנודר מיין אסור במבושל ובקונדיטון, ותמה הב"י, דמוכח בירושלמי מבושל אסור וקונדיטון שרי. ונראה הטור לשיטתו דפירש קונדיטון מבושל בבשמים, א"כ גם הוא מבושל וקורין נמי חמרא מבשלא, ואין מדקדקים לשנות שמו בשביל הבשמים, אבל התם איירי בלא מבושל רק בעירוב בשמים קורין קונדיטון וכדברינו.

ואגב אציגה מדרש פרשת בהר [מדרש רבה פרשה ל"ד פסקא ט"ו], "חלצני [ה'] מאדם רע" [תהלים ק"מ, ב'], מכאן קבעו רצה והחליצנו בשבת. ותמוה, ויישבתי בפירוש תילם [תהלים]. ועוד י"ל, זה אדם רע, על אדם בליעל הס"מ כמ"ש הזוהר, וטפי הוי מצי למימר הנוסח כמו בתפלה, קדשנו במצות שבת, רק כיון דהס"מ שולט מתוך אכילה, וישמן ויבעט, נקטו לשנא דקרא, להחליץ מן הס"מ, שומר שבת מחל ולא יעזבנו בידו.
(מאורי אור חלק קן טהור – דף קס"ה ע"ב)

קסב) שם ויש אומרים שאין מקדשין עליהם. נ"ב: אם היין אשר ימזוג בו יין מבושל, אם הרוב מן היין שאינו מבושל מקדשין ומברכין עליו בפה"ג, אבל אם הרוב מן היין המבושל אין מקדשין עליו, ומברכין עליו שהכל. שו"ת הגאונים שבסוף ספר נהרות דמשק (סימן ד' דף א' ע"א) ובמפתחות שם (דף כ"ג ע"א).
(יפה ללב ח"ב – סק"ן)

סעיף ט'

קסג) סעיף ט' במקום שאין יין. בתשובות חתם סופר ([חאו"ח] סימן ס"ה) נשאל ביין שלא הותר אלא בהפסד

אוצר ההלכה

מרובה, אם יש למנוע מלקדש ולברך עליו ברכת המזון אלא טוב לקדש על הפת. והשיב דלאו כל כמיניה להחמיר במצוה, ואין לך הפסד מרובה גדול מזה. (פתחי תשובה)

קסד) שם במקום שאין יין וכו׳. אמרינן בגמרא [פסחים קז.] דמדאמימר נשמע תלת, שאמר אי הכי חמר מדינה הוא כו׳. והקשה רשב״ם [ד״ה שמעת], דאמאי לא קאמר ושמע מינה ארבעה. ותירץ בתירוץ שני, דזה מילתא דפשיטא הוא. וי״ל דלא הוי פשוט כל כך, שהרי לפי פירושו רב [שם] פליג על זה, דכשם שאין מקדשין כך אין מבדילין קאי לחמר מדינה, ומאי דנסתפק רב לעיל, הוא בשכר שהוא משובח כגון הנך דקאמר, אבל בשאר שכר פשיטא ליה שאין מקדשין ואין מבדילין.

ולפי מה שכתב רשב״ם כאן [ד״ה מהו] דרב מיירי בחמר מדינה, יש להקשות על מה שכתב מהרש״א לקמן [שם ד״ה פרשב״ם], על מה שכתב רשב״ם [שם ד״ה מקדש] בההיא דרב דקדיש אשכרא, שהיה יין בעירו, כתב הרב, שאם לא היה יין הו״ל חמר מדינה ולכ״ע מקדשין. וזה תימא, דלפירוש רשב״ם אף שהוא חמר מדינה אין מקדשין. אלא מה שפירש שהיה לו יין הוא מפני שאם היה חמר מדינה היכי קדיש עליו, הא רב הוא דאמר לעיל שאין מקדשין. ומה שהכריחו לרשב״ם לפרש לעיל שהוא בחמר מדינה, הוא מפני שאם לא היה חמר מדינה פשיטא שאין מקדשין, שהרי בברייתא [שם קו.] אמרו זכרהו על היין, ושכר מאן דכר שמיה, אבל אם הוא חמר מדינא אתי שפיר, דטעמא שאמרו רבנן שיקדש על היין הוא משום שראוי לשבח להקב״ה בדבר המשובח שהוא על היין, ואי ליכא יין והשכר הוא חמר מדינה, הוא המשובח, ולפיכך פירש בההיא דרב דקדיש אשכרא שהיה לו יין, והיינו מטעם חביב.

ולפי מה שכתבו התוספות לעיל [שם קו. ד״ה זוכרהו] דלפירוש ר״י קדוש והבדלה על היין הוי דבר תורה, יש להקשות, דא״כ היכי יוצא בחמר מדינה, דאימא דגזרת הכתוב הוא שיהא על היין דוקא, דלא מצינו זכירה אלא על היין כמ״ש התוספות ז״ל לעיל, וחמר מדינה לא הוי יין. ועיין מ״ש מהרש״א ז״ל באותו דיבור דלעיל [שם ד״ה זכרהו]. ועיין בספר מים חיים בסוף הלקוטים של או״ח. (יד המלך)

קסה) שם במקום שאין יין מצוי. כתב הטור (דף קע״ח ע״א שיטה ך׳), במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר וכו׳. נ״ב: שכר שעושין מיין צרוף[82] מקדשין בו, דחמר מדינה נמי הוי. הלכות קטנות ח״א (סימן יו״ד). (יד אהרן – הגה״ט)

קסו) שם במקום שאין יין מצוי. בפרק ערבי פסחים [פסחים קז.] איתא, דרבין[83] (מבדיל) [אבדיל] אשכרא, ובתר הכי אבעיא להו מהו לקדושי אשכרא, ופשט דאין מקדשין ואין מבדילין עליו. וטעם דיעה ראשונה דס״ל דכמו דלא קיימא לן בהך פשיטותא לענין הבדלה, דהא חזינן דרבין אבדיל אשכרא, כמו כן לא קיימא לן כוותיה לענין קידוש. ומכל שכן כשנפרש בעיא זו בשאינו חמר מדינא, ודאי פשיטא כשהוא חמר מדינא רשאי לקדש עליו. וכתב הרא״ש [שם פ״י סימן י״ד] דכך הסכימו רוב הגאונים, דבחמר מדינה מקדשין עליו. ודיעה שניה ס״ל דהאבעיא קאי בחמר מדינא, ופשט דאין מקדשין.

וכתב המג״א (סק״ו), דאין מקדשין על היין שרף [וכו׳], ועיין סימן רע״א סי״ג. פירוש, דצריך לשתות מלא לוגמיו וזה אינו יתכן ביין שרף. ובספר ידי משה [שיר השירים רבה פרשה א׳ פסקא כ״א] הביא בשם גדול אחד, דאין לקדש על היין שרף, דלא מיקרי משקה. וראייתו מהא דדרש שם, מה שמן עולה על כל משקה, אף ישראל עולין על כל אומות, ונודע כשנותנין שמן על יין שרף הוא יורד למטה, שמע מינה דלא מיקרי יין שרף משקה. אך אין ללמוד הלכה מן המדרש. ובספר בית יעקב [סימן נ״ד] ונחלת שבעה [ח״ב סימן ל״ה] מתירין לקדש על יין שרף, וכן המנהג פשוט. (בגדי ישע)

קסז) שם במקום שאין יין מצוי. ושם [בבאה״ט] (סק״ז) מן הנחלת שבעה [ח״ב סימן ל״ה] לקדש על יין שרף. וליתא, שהעיקר כהנר ישראל [מג״א סק״ו], דוקא במדינה בכל היום שתייתם, ולא שכיח, וצריך מלא לוגמיו כאחת.

ועיין מה שכתבתי לעיל בבאר שבע (ברכות כ׳ [דף ו׳ ע״ב מעמודי הספר]) דכל הברכות דרבנן, דקיי״ל [סימן ר״ט ס״ג] ברכת המזון לחוד, ויש אומרים גם מעין (שבע) [שלש]. ולאפוקי חיבור זמנינו שלמד ברכת קדוש דאורייתא, ליתא רק קדוש הלילה דאורייתא לומר זכור ושמור, וכן בשבת (דף קי״ט [ע״ב]) לומר ויכולו. והוכחה לדברינו בריש פ״ח שם [ברכות נא:] בית הלל אומרים מברך על היין תחלה. תמוה, ברכת הגפן לכ״ע דרבנן, והאיך יקדים לדאורייתא, מכל שכן לפוסקים ריש נזיר [ד. תוס׳ ד״ה מאי] על היין לאו דאורייתא.

(מאורי אור חלק עוד למועד – דף קס״ח ע״ב)

קסח) שם במקום שאין יין מצוי. כתב מג״א (סק״ו), דאין מקדשין על יין שרף. ובתשובת בעל נחלת שבעה ([ח״ב] סימן ל״ה) כתב שעל יין שרף יותר טוב לקדש בשבת שחרית מעל שכר. ע״ש. ואין דבריו נראין כלל, ע״ש ודו״ק כי כתב שגגה הוא כו׳. [הערת המו״ל הר״ר יצחק במברגר: ראיתי שגגה בפי וכו׳ דאין מקדשין בשחרית בשבת על יין שרף, ואומרים הטעם שהוא זיעה בעלמא, ותמיה לי טובא וכו׳. יעו״ש]. ואני אומר מנהג ישר הוא, כי המקדש צריך לטעום כמלא לוגמיו מכוס של קידוש כדאיתא לעיל, סימן ער״א ס״ג [הערת הנ״ל: וזה כמעט אי אפשר ביין שרף], והוא רוב של רביעית, לכך מנהג כשר הוא לקדש על שכר, אבל צריך לטעום כשיעור כו׳.

הערות וציונים

82. פירוש, קוניאק, שהוא היין שרף המוזכר בפוסקים. **83.** בגירסא לפנינו ״אמימר״.

אוצר ההלכה

שם [במג״א] (סק״ט), יש יין בעיר רשאי. ואי מקדשין על יין שרף בבוקר או לאו, עיין בשו״ת נחלת שבעה ([ח״ב] סימן ל״ה). ונ״ל דלאו בכל אדם קאמר, ותלוי בחביבות.
(זכרון אברהם)

קפט) שם במקום שאין יין מצוי. עיין באר היטב ושערי תשובה (סק״ז). והנוהגין לקדש על יין שרף בשבת בשחרית ואינם יכולין לשתות השיעור אם יוצאין ידי קידוש, עיין בשערי תשובה סימן ק״צ (סק״ד), ובמג״א שם [סק״ד], ובט״ז סימן ר״י (סק״א), [ו]בבאר היטב ([שם] סק״ב) מה שכתב בשם תשובות בית יעקב (סימן נ״ז) שחלקו על הט״ז וכתבו שצריך שיעור גם ביין שרף. וכ״כ בשו״ת לקוטי צבי [על או״ח] בסופו בהשמטות [דף כ״ב ע״ד], ובספר ארץ חמדה בהאזהרות [אות י״ד], שגם ביין שרף אם לא שתה כשיעור לא יצא ידי קידוש. וכ״כ בספר שלחן עצי שטים בדיני קידוש (סימן ו׳ סעיף (ח׳) [ז׳]). ועיין בספר מאורי אור בחלק עוד למועד (דף קס״ח ע״ב)[84] שכתב דלא כהנחלת שבעה [ח״ב סימן ל״ה], שהעיקר כהמג״א [סק״ו], דדוקא במדינה שבכל הימים שתייתם יין שרף ולא שכיח, וצריך מלא לוגמיו כאחת. ושמעתי מכ״ק אדמו״ח שליט״א אשר ראה בעיניו שהגאון הקדוש מהר״ח האלברשטאם מסאנץ נהג לקדש בשחרית על יין שרף, ולא שתה מהכוס רק מעט מזעיר, וכן הוא נוהג אחריו. ועיין באשל אברהם מהגה״ק מבוטשאטש שכתב ללמד זכות על העושים קידוש על יין שרף בכלי קטן מכפי מה שכתב הצל״ח סוף פסחים [קטז: ד״ה והואיל]. וסיים, דמ״מ טוב ונכון לברך על כשיעור כמ״ש בצל״ח, ורבים מצטרפים בשתייתן כמ״ש בש״ע [סימן רע״א סי״ד]. ולזה גם שקשה לשתות יין שרף כשיעור הנ״ל, מ״מ יוכל לצרף מכמה אנשים בזה, כי לא נתפרש קולא הנ״ל.
יעו״ש ובסימן רפ״ט סעיף ב׳.

ועיין בספר נזירות שמשון [סימן רע״ב ס״ט] שכתב, דאם מקדש על שאר משקים, שיקדש קודם נטילה וישתה פחות מרביעית, דאפילו למ״ד דאין מקדשין עליהם, מ״מ נכון הוא כמו שכתוב סימן קע״ד (ס״ז), דכיון שאין לו יין, א״כ אפילו למ״ד דיקדש על הפת הא אמר גם על הפת. ושתיה זו לא הוי הפסק, דג״כ מעניני הסעודה הוא. ופת אין להקדימו בברכה, כיון דלא נטל ידיו עדיין לא יכול לברך עליו. ודו״ק. ואם טעה ושתה רביעית יברך על הכוס ברכת המזון ויברך ברכה אחרונה כמ״ש המג״א בסימן קע״ד (סק״ד). ע״ש. ועיין בשו״ת חינוך בית יהודא (סימן ט׳) שהוכיח בראיות שמותר לקדש יקנה״ז על שכר. ע״ש. ועיין בספר כרם שלמה שהביא מספר ידי משה בפירושו על מדרש חזית [שיר השירים רבה פרשה א׳ פסקא כ״א] שכתב, דעל כרחך יין שרף לא מיקרי משקה, מדאמרינן במדרש [שם] למה נמשלו ישראל לשמן, מה שמן עולה על כל המשקין כו׳, ר״ל אם תתן שמן על כל המשקין השמן צף למעלה כו׳, ובין שרף אם יותן השמן לתוך המשקה שוקע למטה, ובעל כרחך אינו בכלל המשקין. ובספר תוספת שבת [סק״ב] כתב, אין למדין הלכה מתוך אגדה. יעו״ש. ועיין לקמן סימן רפ״ט סעיף א׳ [סק״ה] מה שכתבתי בשם הגהות מחותני הגאבד״ק ברעזאן.
(ארחות חיים – ספינקא – סק״ו)

קע) שם במקום שאין יין מצוי. כותב[85] ששמע מכ״ק חמיו בעל אמרי יוסף זצלה״ה אשר ראה בעיניו שהגה״ק בעל דברי חיים זצוקללל״ה מצאנז, נהג לקדש בשחרית על יין שרף ולא שתה מהכוס רק מעט מזעיר, וכן הוא נוהג אחריו כו׳. אמת שהגה״ק בעל מנחת אלעזר זצ״ל בספר נימוקי או״ח (סימן ער״ב)[86] כתב, שהרבה חסידים ות״ח רצו לסמוך על המעשה רב של הדברי חיים הנ״ל, אך העידו לפניו ת״ח וזקנים שידעו בבירור כי מקודם היה אחד מקדש בפניו על היין, ואח״כ לקח כוס יין שרף ובירך שהכל וטעם מעט, ועשה כן מטעם הכמוס עמו, וגם אולי היה קשה לו לשתות אליבא ריקניא יין וכו׳. [וראה במנהגי מרן בעל החתם סופר זצ״ל (פ״ה אות כ״ט), כתב ג״כ על רבן של ישראל שצוה לאחד מן התלמידים שיקדש על היין (בקידושא רבא) להוציאו, כי לא היה אפשר לו לשתות יין אליבא ריקניא (ואולי היה לעת זקנתו)]. ועיין בתשובות קרן לדוד (חאו״ח סימן פ״ז סוף אות א׳) כתב, ראיתי בתשובת מהרש״ם ח״א (סימן קע״ה) הביא בשם צדיקי הדור שהנהיגו לקדש בשבת שחרית על יין שרף, וסמכו להקל כשיטת הט״ז (סימן ר״י [סק״א]). ואם קבלה הוא נקבל כו׳. ע״ש. והנה קיי״ל מעשה רב אם אחד סומך על הוראתו למעשה הוא דבר גדול לענין הוראה ופסק. אמנם כמה גדולים דברי חכמים שאמרו אין למדין הלכה מפי מעשה. וראה בסה״ק ״סור מרע ועשה טוב״ [דף כ״ג ע״ב], שלא להאמין לשום עובדא ומעשה לנהוג אחרי שום רב מובהק וצדיק ומפורסם עד שתהיה נושא ונותן בדבר מאיזה טעם עושה לעצמו דבר זה, כי אולי עשה זאת לפי מזג גופו וכחו ע״פ משקל בריאותו, וצריך לדונו לכף זכות, וחלילה להרהר אחריו, אבל לא לעשות כמעשהו עד שתשא ותתן עמו על מה ולמה הוא עושה כן, ויסבור לך הדבר אז תשמע לו. ע״ש באריכות. והדברים עתיקים. על כן אין ספק שהגאון הקדוש בעל אמרי יוסף זצ״ל נשא ונתן בדין זה עם הדברי חיים זצ״ל ונהג אחריו כן לקדש בשחרית על יין שרף. ואין להרהר ג״כ על צדיקי הדור שהנהיגו כן כמ״ש בתשובות מהרש״ם הנ״ל, והבן.
(ארחות חיים – ספינקא – הארות והערות דברי ישראל)

קעא) שם במקום שאין יין מצוי. כתב הבאר היטב (סק״ז), דמקדשין בשחרית של שבת על יין שרף. כ״כ בתשובת בית יעקב [סימן נ״ז], דמקדשין על יין שרף אם יכול לשתות מלא לוגמיו שלא בהפסק גדול, והיינו תוך שתיית רביעית או תוך כדי אכילת פרס, לכל חד כדאית ליה. לבושי שרד [סק״ט], מחצית השקל [סק״ו]. וכ״כ באשל אברהם [סק״ו]

הערות וציונים

84. נדפס לעיל אות קס״ז. **85.** דברי הרהמ״ח חוזרים על מה שכתב הרב ארחות חיים-ספינקא (סק״ו) הנדפס באות הקודמת. **86.** נדפס לקמן אות קע״ד.

אוצר ההלכה

ודרך החיים [סימן ע"א ס"ו], דבעינן שישתה רוב רביעית בלי הפסק, ויין שרף אי אפשר לשתות כן, ולכתחלה אין שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו. אבל בשחרית כתב בדרך החיים [שם] בשם אליה רבה [סקי"ג], דיכול לקדש על יין שרף. משמע דס"ל דבשחרית לא בעינן שישתה רוב רביעית בלי הפסק. ואפשר דבשחרית סמך על הט"ז (סוף) סימן ר"י [סק"א], דביין שרף לא בעינן שיעור. ועיין מה שכתבתי בסימן רפ"ט (סק"ג) [סק"ו].

אם קידש על הפת ובירך המוציא וסיים הקידוש, ואח"כ נזדמנה לו יין ובירך עליו, צ"ע, די"ל דלא הוי הפסק, דעיקר מצוה על היין. משבצות זהב סימן קס"ז [סק"ח] וסוף סימן ק"ח[87]. אם אין לו יין ולא פת ומצפה שיביאו לו, ימתין עד חצות. מג"א סוף סימן רפ"ט [סק"ד]. ואם הוא חלש אין צריך להמתין, ויאכל מה שיש לו. חיי אדם ([ח"ב] כלל ו' [סי"ח]).

ולענין שיפטור יין של קידוש שאר משקין, אם דעתו לשתות עוד יין בתוך הסעודה, הוי כקובע עצמו לשתות, ואין צריך לברך על שאר משקין אפילו לא היו לפניו בשעה שבירך על היין, עיין אליה רבה סימן קע"ד [סק"ח] ופמ"ג שם [משבצות זהב סק"ב], דלא כט"ז [סק"ב]. ואם אין בדעתו לשתות עוד יין רק שקידש על היין, אם היו לפניו שאר משקין בשעה שקידש על היין, פוטרם היין מברכה, ואם לא היו לפניו בשעה שבירך על היין, אף שהביאו לפניו בשעה שהיין עדיין עומד לפניו, צריך לברך עליהם. ואם קידש על היין ולא טעם ממנו, כגון שטעמו המסובין, אף שהיו לפניו שאר משקים בשעה שבירך על היין, צריך לברך על המשקה, כי הטעם שהיין פוטר שאר משקין שכל משקין טפלים לו, וכשאינו טועם לא שייך טעם זה. וכן אם קידש ולא טעם צריך לברך על יין שבתוך הסעודה, כיון שהפסיק בדיבור בין טעימה לברכה. דרך החיים [סימן ע"א ס"ט].

כתב בחיי אדם ([ח"א] כלל נ"ה [ס"ו]), המקדש על היין ובדעתו לשתות קאפפע או יין שרף, המג"א [סקי"א] כתב דאין צריך לברך, ונראה לי דצריך לברך. וכתב שם בנשמת אדם [אות א'], דלא אמרו דיין פוטר כל מיני משקים רק אם קובע לשתות יין, ולא בשתיית עראי. והנכון שיברך על מעט צוקער ויכוין לפטור המשקין. ואין לומר דהצוקער הוא טפל להקאפפע, דדוקא כשאוכל כדי למתק השתיה שלפניו, אבל הכא שאוכל הצוקער תחלה צריך לברך. ע"כ. ועיין בחתם סופר ([חאו"ח] סימן מ"ז) שמסופק אם הצוקער שאוכל למתק השתיה נפטר, ולבסוף פשוט לו דנפטר. ע"ש. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ג)

קעב) שם במקום שאין יין מצוי. עיין באר היטב (סק"ז) לענין אי מקדשין על יין שרף, והביא בשם נחלת שבעה [ח"ב סימן ל"ה] דביום מקדשין על יין שרף. ומדבריו משמע קצת דקאי במקום שאין רוב שתיית ההמון יין שרף, וא"כ לא הוי חמר מדינה ובודאי כה"ג אין מקדשין אף בבוקר. ונראה כונתו דבמקום דהוא חמר מדינה איירי, רק קמ"ל דאף ביש לו יין מ"מ מקדש על יין שרף, משום דבבוקר חביב ליה. ועיין באחרונים דחו דברי הט"ז [סימן ר"י סק"א] דסובר דביין שרף אין צריך רביעית. עיין לעיל במג"א (סימן ק"צ [סק"ד]) ובבאר היטב (סימן ר"י [סק"ב]), ואף דמיתיב ליבא בפחות, לא חילקו חכמים. אך ראיתי העולם מתירין לעצמם לקדש אף בכוס פחות מרביעית, גם אין שותין מלא לוגמיו. והנה ודאי עדיף כוס רביעית אף באין שותה רק מעט ולא רוב, דהא הב"י בסימן רע"א [סי"ד] הביא בשם מרדכי ישן [מרדכי השלם יומא עמודים פ"ז - פ"ח], דכתב הראב"י [ראבי"ה סימן תתצ"א], דאין צריך לשתות מלא לוגמיו אלא שילך סביבות לוגמיו, ודייק דקתני [יומא עג:] ביוה"כ השותה מלא לוגמיו, וכאן אמר טועם מלא לוגמיו. וכן לעיל סימן רע"א באליה רבה [סקכ"ג] והפמ"ג [אשל אברהם סקכ"ד] מפרשים דברי השו"ע דבאין לו רק קצת יותר מכשיעור, יטעום קצת ומניח השאר לקידוש היום, אכן בשיעור הכוס לא מצינו שום קולא.

אכן העולם מקילין אף בכוס שאין בו שיעור, ומספרים ג"כ בשם כמה צדיקים ובראשם הרב הקדוש מלובלין, שנתן לגדול אחד לקדש ביום [על] יין שרף בכוס קטן. ולכן אמרתי לחפש טעם בזה, ואמרתי דהנה הא דצריך לקדש ביום הוא רק משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה, וכיון דמקדשין בלילה על כוס, אין כבודו של יום שלא יברך ג"כ על כוס, וא"כ לכאורה יהיה סגי אף בפחות. אך זה טעות, דאם בלילה מקדש בכוס רביעית, כשמקדש ביום על כוס קטן, עדיין מקטין כבוד היום. אך זה ניחא, אם מקדש ביום באותו דבר שקידש בלילה, כגון יין, או שקידש גם בלילה על יין שרף, אבל כשקידש בלילה על יין, ובבוקר מקדש על יין שרף, אף דבלילה קידש על כוס רביעית וביום מקדש על כוס קטן, אין זה זילזול לכבוד היום, דיין דרכו לשתות בכוס גדול, אבל יין שרף הרי דרכו לשתות בכוס קטן, ואין זה זילזול שיהיה ניכר דהלילה עדיף, כן נראה טעם לדבריהם.

ומה שפקפקו קצת דיין שרף אינו משקה רק זיעה, עיין מחצית השקל [סק"ו]. בעניי לא הבנתי, דאף אם יהיה זיעה, מ"מ אם הוא חמר מדינה, למה יגרע ממשקה. דדוקא במקום שצריכין לעיקר הפירי אמרינן דאין זה עיקר, אבל אין זה ענין במקום דכל משקה פסול, ורק הכשירו משום דהוא חמר מדינה, ודאי לא מגרע במה דאינו רק זיעה, דמ"מ חמר מדינה הוא. ודו"ק.

עיין שערי תשובה [סק"ז] בשם האליה רבה [סקי"ג] כתב וז"ל: אף אם הוא חמר מדינה אין לקדש אא"כ יכול לשתות שתי פעמים מלא לוגמיו. ע"כ. מהלשון משמע דצריך לשתות שתי פעמים מלא לוגמיו, היינו יותר מרביעית, אך לכאורה נראה דר"ל בשתי פעמים ישתה מלא לוגמיו, אך גם זה טעות סופר, אך באליה רבה איתא, ב(ד)הרבה פעמים ישתה מלא לוגמיו בלא הפסק. (גנזי חיים – סק"ד)

הערות וציונים

87. לא מצאנו. ובסימן רע"א (משבצות זהב סק"ח) כתב דהוי הפסק. ע"ש.

אוצר ההלכה

קעג) שם במקום שאין יין מצוי. כתב במג״א (סק״ו), ונ״ל דאין מקדשין על יין שרף וכו׳, ועיין סימן ער״א סי״ג. עכ״ל. בהגהות זכרון אברהם[88] כתב, ואני אומר מנהג ישר הוא (שלא לקדש על יין שרף), כי המקדש צריך לטעום במלא לוגמיו כו׳, והוא רוב של רביעית (וזה כמעט אי אפשר ביין שרף). ופלא שכתב ״ואני אומר״, והלא הרב (הג״א) [מג״א] אומר כן במה שכתב, ועיין סימן ער״א סי״ג, כמבואר במחצית השקל. ע״ש. (ילקוט הגרשוני – סק״ב)

קעד) שם במקום שאין יין מצוי. עיין מג״א (סק״ו), דאין מקדשין על יין שרף אא״כ במדינות שרוב שתיית ההמון הוא יין שרף בכל יום. ע״ש ובבאר היטב (סק״ז) ובשערי תשובה (ס״ק ב׳) [ז׳]) שהביאו דעות האוסרים וגם המתירין לקדש על יין שרף בבוקר. ועיין ט״ז (סק״ו), דמ״מ אם היין ביוקר כגון במדינות אלו (פולין ורוסיא), אין מהדרין אחר יין, כיון שאינו חיוב גמור כמו בלילה וכו׳, ומי שמברך גם ביום על היין ודאי עושה מן המובחר. עכ״ל הט״ז. עכ״פ מכל אלו הדעות, ובפרט הני אשלי רברבי הט״ז והמג״א, אין שום היתר לקדש (גם בשחרית) על יין שרף במדינת אונגארן שהיין גדל ומצוי שם, ולא מיבעיא לדברי המג״א שצריך להיות רוב שתייתן בכל יום ביין שרף, וזה אינו במדינת הגר שהיין מצוי, אך גם יין ביוקר (לדעת הט״ז) לא שייך לומר שהוא במדינת הגר מקום גדילתו ומציאתו. ולא שייך לומר עליו שהוא במדינה זו חמר מדינה, שזה לא שייך רק בימיהם בפולין וגאליציען, גם באותן השנים שהיה גאליציען תחת יד מלך אחד עם אונגארן ולא היה צאלל-גרענצע [מחיצה] ביניהם כלל, מ״מ כיון שלא היו אז כלל מרכבות הקיטור (באהנען) המחברים המדינות זה לזה, וארץ אונגארן הרים גבוהים סביב לה (בעסקיד וקארפאטען) (וכמ״ש רש״י ביומא (דף י״א ע״א [ד״ה אחד]), כגון ארץ הגר שמוקפת הרים וגבעות בכמה פרסאות. ע״ש), וממילא בימות החורף והשלג אם היו מוליכין עגלות בחביות יין מאונגארן נשארו מפני השלג סמוך להרי הגבול הנ״ל כל ימות החורף, ונמצא באמת שלא היו יכולין לסמוך על היין במדינת פולין כלל, והיה היין שרף (או השכר) חמר מדינה, (כאשר ראיתי ונשתוממתי עוד בימינו בבואי בימי נערותי אחרי חתונתי לביאלאבזעג, רוסיש - פולין, אשר גם הזילוף בברית מילה ג״כ ביין שרף חזק במקום היין, שלא היה לעניים יין כלל. וכן הברכה אשר קידש ידיד מבטן ברכו שהכל נהיה בדברו. ושם הוי היין שרף חמר מדינה. והיה נוהג שם עוד כמו שהיה בפולין עוד בדורות הט״ז והמג״א כנ״ל). משא״כ באונגארן ומדינתנו שהיין שכיח מעולם כנ״ל.

והנה הרבה חסידים ות״ח רוצים לסמוך על מעשה רב רבנן רבנו הקדוש בעל דברי חיים זי״ע אשר קידש בבוקר על יין שרף, אמנם העידו לפנינו ת״ח וזקנים שידעו בבירור, אשר בהיות עוד רבנו בעל דברי חיים טרם ימי זקנתו כמה שבתות בשנה באונגארן, נהג אז במדינה הלז כי אחר קידש בפניו מקודם על היין בפה״ג, והוא לקח כוס יין שרף ובירך שהכל וטעם מעט, ואח״כ נטל ידיו לסעודת שחרית שבת קודש, וכפי הנראה ברור לא רצה לשנות המנהג מביתו בצאנז (פולין) שנהג לקדש על יין שרף, (ששם הוא חמר מדינה ומותר כנ״ל), ומפני טעם על פי סוד שהיה לו ז״ל, וגם אולי היה קשה לו לשתות אליבא ריקניא יין, (וכמ״ש בשו״ת נחלת שבעה ([ח״ב] סימן ל״ה) על יין שרף), אך מפני שבמדינה זו אינו חמר מדינה, על כן יצא בעל כרחו מקודם בברכת קידוש על היין של אחר כנ״ל, ואח״כ טעם יין שרף כנזכר, על כן בודאי במדינה זו אין לקדש על יין שרף גם בבוקר, כנ״ל. (נמוקי אורח חיים – סק״א)

קעה) שם במקום שאין יין מצוי וכו׳. מי שהיה במדבר בלא לחם ויין, אף שהתפלל ערבית של שבת צריך לחזור ולומר ברכת הקדוש. הרב החסיד מהר״ר יעקב מולכו בתשובותיו כ״י (סימן קי״ו). כך מצאתי בזכרונותי, וכעת אין גוף תשובת הרב ז״ל אתי לחזות בנועם ראיתו. וראיתי להרב פרי חדש (סימן תרע״ח) שכתב, דאם אין לו פת או יין לא מצי לקדושי, כדאמרינן ריש פרק אלו דברים [ברכות נא:], מברך על היין ואח״כ מברך על היום, שהיין גורם לקדושה שתאמר, וכתב רש״י [ד״ה שהיין], שאם אין יין אין מקדשין, והמקדש על הפת, גם הוא במקום יין, וברכת הפת קודמת. עכ״ל. הראת לדעת דפשיטא ליה להפר״ח היפך הרב הנזכר, וסמוכות שלו טובים ונכוחים. ושם העלה הרב פר״ח דבצלותא נפיק ידי חובת קדוש מדאוריתא. ע״ש. וכ״כ האחרונים. (ברכי יוסף – סק״ח)

קעו) שם במקום שאין יין מצוי וכו׳. לפנים אות ח׳[89] הבאתי דברי הרב פר״ח (סימן תרע״ח), דאם אין לו פת או יין לא (מצוי) [מצי] לקדש, דבתפלה יצא ידי חובת קדוש דאוריתא, וכ״כ הרב מגן אברהם לעיל ריש סימן רע״א [סק״א]. ועתה ראיתי לרבנו ישעיה הראשון (סימן ע״א) שהאריך בענין זה בספר המכריע, וכתב בסוף וז״ל: היכא דליכא סעודה לא מחייב בקדוש, ומשום הכי לא מקדשינן ביום הכפורים, ואע״פ שחל בשבת וכו׳. והנכון בעיני לומר דנפיק אדם ידי חובה בקדושה דתפלה שמברך מקדש השבת, שאינו מן התורה לקדש בתפלה ועל הכוס כי אם בתפלה בלבד. ועל זה אמרינן [ברכות כ.] דנשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, אבל הקדוש שבסעודה הוא תקון חכמים. (אפ״י) [אע״פ] שמצאתי כתוב בהלכות גדולות [הלכות קדוש והבדלה עמוד צ״א], ואע״ג דמדכר בקדושא צריך לאדכורי בצלותא, מ״ט זכור וזכרת תרי קראי כתיבי, ואתו מועדים ילפי משבת, מה שבת בתפלה ועל הכוס אף יו״ט בתפלה ועל הכוס. נ״ל שאין זה כתוב בשום מקום, אלא מלבו אמר הדברים הללו לתת טעם לדברי חכמים שהצריכו לקדש בין בתפלה בין על הכוס. ועיקר קדושא דאוריתא אינו אלא מה שאנו מברכין

הערות וציונים

88. נדפס לעיל אות קס״ח. **89.** נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

בתפלה מקדש השבת, וזה שבסעודה מדרבנן הוא. עכ״ל. עין רואה הסכמת רבנו ישעיה כדברי הפר״ח ומגן אברהם הנזכרים בהדיא. ופשיטא ליה דמה שכתב הגאון בה״ג מפי עצמו אמרה. ואנו בעניותנו צדדנו כן בדרשת הגאון ליו״ט דמותיב מינה הרב אליה רבה [סימן רע״א סק״ג] להרב המגיד [הלכות שבת פכ״ט הכ״א] ככתוב לפנים (סימן רע״א אות ב׳)[90]. ע״ש. ועלה בידינו דאשר אין לו לחם ויין, כגון שעומד במדבר, אין לו שיאמר ברכת הקדוש, ודלא כהרב מהר״י מולכו שהבאתי לפנים, דהגם דיש מן הראשונים דדעתן דצריך לקדש מדאוריתא אף שהתפלל, מ״מ כיון דרבנו ישעיה הראשון וסיעתו והאחרונים סברי איפכא, לא יברך ברכת הקדוש ולא יכנס בספק ברכות לבטלה. וראיתי בספר הבתים כ״י שער א׳ מבית מנוחה שכתב וז״ל: יש מן הגדולים שכתב, מי שאין דעתו לאכול בלילי שבת מקדש על היין, ואע״פ שאין שם סעודה, שאין מבטלין הקדוש מפני הסעודה. ויש מי שכתב שאין מקדש אלא אם כן יטעום כזית, וזה נראה עיקר. עכ״ל. הרי דגם הוא ז״ל תפס עיקר דגם דיש לו יין אין לו לקדש

אא״כ יאכל מידי שיהיה במקום סעודה כמבואר.

(ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״א)

קעז) שם שאין יין מצוי. כתב ב״י (שטה ן׳), וכתב המרדכי ז״ל שם [פסחים דף ל״ז ע״ג] שאם לקו הכרמים וכו׳. נ״ב: וכ״כ בחדושי אגודה למסכת פסחים [סימן פ״ז], הובאו בסוף תשובות מהר״י וייל ז״ל. (כנסת הגדולה – הגב״י)

קעח) שם שאין יין מצוי. כתב מג״א (סק״ו), בכל העיר וכו׳. נ״ב: עיין סק״ט. (חדושי מוהרמ״ז)

קעט) שם שאין יין מצוי. ההבדלה או הקידוש של שבת שחרית אינה מותרת בחמר מדינה במקום יין, אלא במקום שאין היין מצוי בכל העיר, ועיקר שתיית תושבי העיר חמר מדינה, אבל מקום שיש יין אין מבדילין ולא מקדשים אפילו בשחרית של שבת אלא על היין.

בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סימן קמ״ו), וכן בקובץ תשב״ץ (סימן ש״א), 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 ראבי״ה (פסחים סימן תקט״ז עמוד קמ״ח), 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 רבנו זקני הראב״ן כתב, שמקדשים ומבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה וכו׳. ע״ש. והגאון רבי דוד לוריא בשו״ת הרד״ל (סימן ד׳ דף ט״ו ע״א) הביא סמך לכך, מהא דאמרינן (בתענית כד.), רבי גזר תעניתא ולא אתי מטרא, נחית קמיה ר׳ אילפא, אמר משיב הרוח ונשיב זיקא, אמר מוריד 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 ידי חובתייהו. והנה מלשון ״טרחנא״ ומייתינא חמרא, משמע שלא היה מצוי שם יין, וטרח להביאו ממקום רחוק. וכההיא דאמימר (בפסחים דף קז.), למחר טרחנא ואייתינא ליה חמרא. ומוכח שאף שבעירם לא היה היין מצוי, מ״מ טרחו להביא יין ממרחק וכו׳. ע״ש. אבל האור זרוע ח״ב (סימן כ״ה) כתב, שלענין קידוש מקדש על השכר ולא על הפת, ואע״פ שיכול למצוא יין על ידי הדחק, אין צריך לדחוק עצמו לחפש אחר יין, אלא מקדש ומבדיל על שכר או על הדבש. ע״ש. ודו״ק. והנה הרמ״א בהגה (סימן קפ״ב ס״ב) כתב, דמה שנוהגים במדינות אלו לברך בהמ״ז על כוס שכר, אין למחות בידם. שאע״פ שהיין מצוי בעיר, אבל הוא ביוקר, ולא מקרי מצוי וכו׳. ועוד שי״א שבהמ״ז אינה טעונה כוס כלל. ומ״מ אין ללמוד מזה שבמקום שהיין ביוקר יכול ״להבדיל״ אף על שכר, שכבר כתב המשנה ברורה שם (ס״ק י״ג) שזהו רק לענין כוס של בהמ״ז, אבל לקידוש והבדלה גם הרמ״א מודה שאין לקדש ולהבדיל אלא על היין, אע״פ שהוא ביוקר. וכ״כ עוד המשנה ברורה (סימן ער״ב ס״ק כ״ד). ע״ש.

(חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הי״ז והערה י״ד)

קפ) שם שאין יין מצוי וכו׳. מי שאין לו לחם ויין וממתין שיבא לו למחר, יש להסתפק אי ליל שבת לא לטעום מידי וימתין עד עת בא לו יין או לחם ויקדש כדקי״ל [סימן רצ״ו ס״ג] גבי הבדלה, או דלמא ליכול ולחדי בקטניות ופירות אשר לו. העלה הרב החסיד מהר״ר יעקב מולכו בתשובה כ״י הנזכרת [סימן קט״ז], דלא יאכל עד למחר, דדוקא לכוס קידוש הוא דגדול הלילה מהיום, אבל לשאר צרכי סעודה כבוד יום קודם. ועדיין צריך ישוב. עכ״ד הרב הנזכר. ולפום ריהטא רחש לבי דכיון דמדאוריתא נפיק ידי חובת קידוש בצלותא כאשר העלו הרב פרי חדש [סימן תרע״ח] והאחרונים כמדובר, ומדברי קבלה חייב בסעודה בליל שבת, וזה אף דלית ליה נהמא, מ״מ מצי סעיד לביה באורז וקטניות על דרך שכתב שבלי הלקט ([סימן צ״ג] דף י״א סוף ע״ג), והוא חיוב לסעוד בערב ולהתענג, א״כ טפי עדיף דלקיים מצוה מדברי קבלה לענג ליל שבת במאכל ומשתה. ואף דאסור לטעום קודם קידוש וזה לא מצי לקדושי, מ״מ קידוש על היין הוי דרבנן ומצות ענג שבת בלילה הוי מדברי קבלה. ולא דמי להבדלה דצריך להמתין עד שיבא לו יין למחר ולא לטעם מידי, כי האף אמנם דבאפוקי שבתא נמי מצוה לסדר שלחנו ללוות השבת ביציאתו, מ״מ הוא סרך מצוה דרבנן והנהגה טובה, משא״כ סעודת ליל שבת דהוי מדברי קבלה, וא״כ בנדון דידן

הערות וציונים

90. נדפס לעיל בסימן רע״א אות קכ״ז.

אוצר ההלכה

דמדאוריתא כבר יצא י״ח בתפלתו וקדש השבת ולא פש ליה אלא קידוש דרבנן ואיסורא דרבנן לטעום קודם קידוש, ובכי האי גוונא הוי קליש, דאנוס הוא ואין לו במה לעשות קדוש. וכל קבל דנא חייב לאכול ולהתענג בליל שבת, מוטב דיאכל בלי קידוש ולא יתענה בליל שבת. ולמחר בבא אליו לחם ויין מקיים ברכת קדוש דרבנן. כן היה נראה לכאורה.

אמנם נראה לקיים דברי הרב הנזכר, דאם יודע שביום השבת יביאו לו לחם ויין, ליל שבת לא לטעום מידי. והוא ממאי דאמרינן פרק ערבי פסחים ([פסחים] דף ק״א [ע״א]), אמר אביי כי הוינא בי מר, כי 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, הרי דכל מה דחייש רבה הוה דלא נפקי ידי קידוש, ולא הוה אכפת ליה אם אינן אוכלים ויבטלו מענג שבת שלא לסעוד בלילה, ואי אמרת דסעודת לילה חשיבה ועדיפא מקידוש על היין מדרבנן, טפי הו״ל לחוש דמתעקרא שרגא ולא יוכלו לאכול ולקיים סעודת שבת, ומשום הכי לטעמו מידי טעימת לחם בכזית וכביצה, ובזה יצאו י״ח סעודת שבת, מהא דחייש על קידוש דרבנן ובמקום סעודה, אלא משמע דקידוש על היין ככל חוקותיו הלכתא רבתי לשבת, והוא עיקר טפי מסעודת ליל שבת. וכ״כ התוספות [ד״ה ובקדושא] והרא״ש [פ״י סימן ה׳] שם, דלא היה מקפיד על סעודת ליל שבת משום שיכולין למחר לעשות שלש סעודות. וכן משמע מדברי רש״י [ד״ה דילמא] ורשב״ם [ד״ה דילמא] שם. והוא מוכרח בסוגיא דשמעתא כדאמרן.

הן אמת דלפי גירסת הגאון בה״ג [הלכות קדוש והבדלה עמוד צ״ה], והרי״ף [פסחים כ.], ושבלי הלקט (דף ט׳) [סימן ע׳], דגרסי דילמא אדעייליתו לביתייכו מתעקרא לכו שרגא ולא מתקדיש לכו ולא מתאכיל לכו, ובקדושא דהכא וכו׳. אין כל כך ראיה, דאימור דסעודת ליל שבת חמירא (דמדאוריתא) [דמדברי קבלה][91], ורבה אתרווייהו קפיד, והכי אמר להו, לא מתקדיש לכו ולא מתאכיל לכו, כלומר ושתים רעות איכא, שאתם מבטלים קידוש דרבנן וסעודת ליל שבת (דאוריתא) [מדברי קבלה].

גם לפי מ״ש המרדכי [פסחים דף ל״ה ע״א] כי צריך נר לקידוש, והיינו דאמר להו רבה דמתעקרא שרגא וכו׳, אבל משום סעודה אין חששא, כי יכולין לאכול בלא נר. עכ״ד. אין ראיה כלל מהש״ס, דכבר הוו אכלי, רק דלא מצו לקדושי כשאין נר. אמנם סברת המרדכי נדחה קרו לה רוב הפוסקים, ומסקי דלא בעי נר לקידוש[92]. והגם דלפי גירסת בעל הלכות והרי״ף ושבלי הלקט אינו מוכרח מסוגיין, מ״מ תיסגי לן דהתוספות והרא״ש מפרשי לה הכי דלא חייש על סעודת ליל שבת, משום דהוו מצו למעבד שלש סעודות ביום שבת, והכי מוכחי דברי רש״י ורשב״ם ושאר פוסקים שהביא שבלי הלקט.

וכן ראיתי לרבנו ירוחם נתיב י״ב חלק ראשון [דף ס״ה ע״ג] שכתב, ונראה דבסעודת שחרית וערבית אינו די בפירות. וכן מוכח פרק ערבי פסחים מההיא דאביי, כי הוינן בי מר הוה מקדש אמר לן טעומו מידי. ומ״מ יכול להשלים כל שלש סעודות ביום אם ירצה. עכ״ל. ומאחר דלמדנו מכל הני רבוותא דאם בלילה לא יאכל לית לן בה, דמצי לקיומי שלש סעודות ביום, א״כ בנדון דידן דאין לו יין וחסר לחם, ימתין עד למחר ויקדש ויעשה שלש סעודות ביום, ובהכי נפיק ידי חובה (מדאורייתא) [מדברי קבלה] ומדרבנן, וכמ״ש הרב הנזכר.

ועוד יש להביא ראיה ממה שכתוב בספר ארחות חיים (דף ס״ג ע״ג [הלכות קדוש היום סימן י״ב]), דאי כבה הנר מקדש וסועד, שהרי חייב בהן דבר תורה, ואי אפשר להניחן בדליכא נר, אבל מי שאין לו נר ואין דעתו מיושבת לסעוד בחשך אינו מקדש עד למחר. עכ״ל. אלמא דמפני דאין דעתו מיושבת לסעוד בחשך שרינן ליה לקדש למחר ולא יאכל בלילה, וה״ה בנדון דידן דלא מצי לקדושי ימתין עד למחר.

ומידו אכתי פש גבן חקור דבר אם זה מצטער שלא לאכול בליל שבת, דהוי כתענית, אם גם בכי האי גוונא צריך להמתין למחר, או דילמא כיון דמצטער איכא למשרי ליה ליתובי דעתיה לאכול ולשתות ולמחר יקדש, דנהי דמשום שלש סעודות כבר הוכחנו דמצי לקיים ביום שבת, אבל אם מצטער בזה והדבר קשה עליו דלא לטעם מידי בלילה, אפשר דכדי שלא יצטער מותר לו לאכול. ולכאורה היה נראה להביא ראיה מהא דפסק מרן לעיל (סימן קס״ז דין ך׳), דאפילו בשבת שהוא חייב לאכול פת לא יברך לו חבירו ברכת המוציא אם אינו אוכל, וכתב הרב מגן אברהם שם [סקמ״א] דטעמא משום דאכילת שבת ויו״ט אינו חובה על האדם, אלא משום הנאתו, דהא מצטער פטור לאכול[93], ואם אינו יודע הברכה גם כן אמרינן לא ליתהני, דאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, משא״כ מצה ויין קידוש שהם חובה על האדם וחייב לצער עצמו לאכול, הוי כברכת מצוות. עכ״ל. וכן כתב הרב ט״ז לקמן (סימן רע״ג [סק״ב]). ולפ״ז הוא הדין הכא דאסור לו לטעום קודם שיקדש, אמרינן שלא יאכל עד מחר, ואם מצטער לית לן בה. ויש לחלק קצת. ועיין מ״ש הרב מגן אברהם לקמן סוף סימן רע״ד [סק״ב].

שוב ראיתי מ״ש הרב מגן אברהם לקמן סוף סימן רפ״ט. ע״ש ובמה שכתבנו בעניותנו שם סימן רפ״ט [סק״ג] בס״ד.
(ברכי יוסף – סק״ט)

קפא) שם שאין יין מצוי וכו׳. לפנים אות ט׳ נפל טעות שלש פעמים, דסעודת ליל שבת דאוריתא, וצריך להיות מדברי קבלה. (ברכי יוסף – שיורי ברכה סק״ב)

קפב) שם יש אומרים שמקדשין על שכר ושאר משקין. מדברי השערי תשובה לקמן סימן רצ״ו [סק״א] בשם הברכ״י

הערות וציונים

91. תוקן על פי השיורי ברכה (סק״ב) וכן לקמן. **92.** עיין סימן רע״ג (ס״ז). **93.** כמבואר בסימן רפ״ח (ס״ג).

אוצר ההלכה

[שם סק״ג] משמע דחלב או שמן לא הוו בכלל משקין ואין מקדשין עליהם. וכ״כ בספר משנה ברורה כאן (אות כ״ה). ע״ש. (מגיני חיים)

קפג) שם שמקדשין על שכר. [הערת מהרש״ם: עיין מג״א סימן תפ״ג (סק״ג) דגם אם אינו חמר מדינה בימי החול אלא בשבת, מיקרי חמר מדינה. ועיין תשובות מיימוני להלכות שבועות (סימן ד׳)[94] דאם הוא אינו שותה יין הוי לדידיה השכר חמר מדינה]. (ארחות חיים – ספינקא – סק״ז)

קפד) שם ויש אומרים שאין מקדשין. כתב הטור (דף קע״ח ע״ב בשטה א׳), ומדברי הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פכ״ט הי״ז] יראה דאין מקדשין עליו כו׳. נ״ב: עיין מ״ש בסימן קפ״ב בהגהת ב״י אות ז׳. (שיירי כנסת הגדולה – הגה״ט סק״ב)

קפה) שם ולהרא״ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת וכו׳. אפילו אין לו רק חתיכת פת יכול לקדש עליו. דרך החיים [סימן ע״א ס״ד] חיי אדם [ח״ב] כלל ו׳ [ס״י]. ועיין במחצית השקל (סימן רצ״ו סק״ח) דאפשר אם אין הכיכר שלם אין לקדש עליו. אמנם הוא כתב כן מסברא, והם יש להם ראיה דרשאי לקדש על חתיכת פת. ומניח ידיו על הפת. מג״א [סק״ז]. ובשעת ברכת המוציא יש להניח שתי ידיו על הפת כמ״ש בסימן קס״ז (סעיף ד׳), וכיון דמקדש עליו אין ראוי להסיר יד אחת בשעת קידוש. מחצית השקל. ובשעת המוציא יגלהו ויניח בידו ואח״כ יכסנו עד גמר הקידוש. ומניח ידיו על הפת ועל המפה. אשל אברהם (סימן רע״א סק״כ). ובדרך החיים [סימן ע׳ ס״ט] כתב, 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, ואח״כ יניחם, ואחר גמר המוציא יכסה במפה ויניח ידיו עליהם עד שיגמור הקידוש. עכ״ל. אם הפת חביב עליו יותר מיין יקדש אריפתא, רק אם רוצה לקדש על היין רשות בידו. ובשחרית אף שחביבה עליו ריפתא יקדש על היין או על השכר אם רוצה, ולא על הפת, כדי שיהא היכר שהוא משום קידוש. דרך החיים [סימן ע״א ס״ד]. **ובתניא** [ש״ע הגר״ז סי״ב] כתב, דמי שאינו שותה יין מחמת ששונאו, יש לו לדחוק עצמו לשתות בקידוש הלילה, ולא יקדש על הפת, או ישמע מאחרים שמקדשין על היין. (באר יעקב – קרויזר – סקי״א)

קפו) שם ולהרא״ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת וכו׳. כתב בתל תלפיות (מחברת ז׳ אות ק״ד [ס״ד]) בשם ידיד נפשי הרה״ג מקריפטש שליט״א וז״ל: בתשובות חוות יאיר (סימן י״א ובהשמטות) כתב, דאין לקדש על לחם פרוס מעט, דהוי ככוס פגום. ועיין במחצית השקל (סימן רצ״ו סק״ח), דאם אין לו ככר שלם אפשר דאין לקדש עליו. ע״ש. ולכאורה לא נראה כן במג״א (סימן תפ״ב [סק״א]) באין לו יין רק כזית מצה יקדש על מצה. אך אולי י״ל דמירי בשלימה רק שאין בה רק כזית. אך בחדושי הרשב״א לשבת דף כ״ג [ע״ב ד״ה הא] במה דהקשה למה לי משום שלום בית, תיפוק ליה דאפשר לקיים שניהם ע״י שיקדש אריפתא, דודאי פת קודם. ובהרא״ש פרק ערבי פסחים [פסחים פ״י סימן י״ז], מובא במג״א סימן רס״ג (סק״ד). ולהנ״ל נימא דמשכחת דאין לו פת שלם דאין לקדש עליו, ולכך בעי טעם שלום בית, אלא ודאי דבשעת הדחק מקדשין אפת שאינו שלם (כבר קדמו בזה בשבילי דוד (סימן רס״ג [סק״א]) כמו שכתבתי שם [סק״ג][95]). שוב ראיתי בסידור דרך החיים [סימן ע״א ס״ד] כתב דמקדשין על פת פגום, (ועיין חתם סופר או״ח [סימן ס״ה] דמה דלא שרי רק בהפסד מרובה אין לקדש עליו. ע״ש. ובתשובות עבודת הגרשוני (סוף סימן נ״ז) לא נראה כן). עכ״ל. (ילקוט הגרשוני – סק״ג)

קפז) שם ולהרא״ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת וכו׳ הגה וכן המנהג פשוט כדברי הרא״ש. ועיין בסימן רצ״ו במג״א (סק״ה), פסק לענין הבדלה, דכוס יין פגום וחמר מדינה שאינו פגום, חמר מדינה עדיף, ולכאורה ה״ה לענין קידוש, א״כ כיון דבלילה פת עדיף מחמר מדינה, כ״ש דעדיף מכוס פגום. אבל י״ל דדוקא בהבדלה דלכו״ע מבדילין על חמר מדינה ולכן עדיף מכוס פגום, אבל בקידוש דאיכא דעת הרמב״ם ז״ל [הלכות שבת פכ״ט הי״ז] וסיעתו דאין מקדשין על חמר מדינה, אפשר לומר דכוס פגום עדיף מחמר מדינה ואפשר אף מפת. והאליה רבה שם (סק״ה) והתוספת שבת (סק״ז) ס״ל דגם בהבדלה י״ל דפגום עדיף מחמר מדינה, וכ״ש בקידוש. ואעפ״כ הלב מהסס לומר דפגום עדיף מפת. וצ״ע. (תהלה לדוד – סק״ב)

קפח) שם לא יקדש על השכר אלא על הפת. שאלה. איך הוא הקידוש על הפת במקום דליכא יין.

תשובה. נוטל ידיו תחילה, ומברך על נטילת ידים, ואח״ך אומר מה שדרכו לומר קודם הקידוש על היין, וכשמגיע לברכת היין מברך המוציא לחם מן הארץ ואח״ך מקדש ברוך וגו׳ אשר קדשנו וגו׳ מקדש השבת. ואח״ך בוצע את הפת ואוכל. ועיין להרמב״ם ז״ל פכ״ט מהלכות שבת ה״ט שכתב, היה מתאוה לפת יתר מן היין או שלא היה לו יין הרי זה נוטל ידיו תחילה ומברך המוציא ומקדש ואח״ך בוצע ואוכל. וביאור דבריו כמ״ש אלא שקצר במה שהוא מבואר. וכל זה בלילה, אבל ביום אם אין לו יין אוכל בלא קידוש, כמ״ש מרן ז״ל סימן רפ״ט ס״ב. ע״ש. ומ״מ נלע״ד דנוטל ידיו אומר הפסוקים שרגילים לומר קודם קידוש היום מזמור לדוד וגו׳ אם תשיב משבת וגו׳ ושמרו וגו׳ על כן ברך וגו׳ ויקדשהו, ובמקום ברכת בפה״ג יאמר המוציא ובוצע ואוכל. ומ״ש מרן ז״ל אוכל בלא קידוש, היינו שאין לומר אשר קדשנו במצותיו ורצה וגו׳ מאחר דקידוש היום אינו אלא ברכת בפה״ג והרי אין לו, ולא הוצרך להזכיר הפסוקים שאינם עיקר הקידוש, או עדיין לא נהגו בזמנו לאומרם. אך

הערות וציונים

94. נדפסו בסוף ספר הפלאה. **95.** נדפס לעיל בסימן רס״ג אות ע״ג.

אוצר ההלכה

בזה״ז נראה דינהוג כנזכר. ובעה״ו אחפש עוד באחרונים בזה. הכו״ח ביום ט״ז אדר התרצ״ב ע״ה **כלפון משה הכהן** סילט״א. (שו״ת שואל ונשאל ח״א – סימן ט׳)

קפט) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר. כתב הטור (ע״ב שטה ט׳), אבל בסעודת הבקר יותר טוב לקדש על השכר וכו׳. נ״ב: עיין בתשובות הרא״ש (כלל כ״ב סימן י׳). (כנסת הגדולה – הגה״ט)

קצ) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר. ואם אין לו שכר בבקר אוכל בלא קידוש. כ״כ סימן רפ״ט [ס״ב]. (גור אריה הלוי – סק״ב)

קצא) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר וכו׳. כתב ב״י (שטה נ״ח), דהיינו בסעודת הלילה דוקא כו׳. נ״ב: וכתב הב״ח [אות י׳] שכן הוא גם כן סברת הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט הי״ח]. מיהו דוקא כשאין יין בעיר, אבל כשיש יין בעיר פשיטא דיין קודם. ושם האריך ליישב המנהג שהיו נוהגין גדולי עולם לקדש ביום השבת על השכר אע״פ שהיה להם יין. אמר המאסף, עיין מה שכתבתי בטור זה סימן קע״ד במהדורא ראשונה [כנה״ג הגב״י] בכונת דברי האגודה [פסחים סימן פ״ז] שהביא הרב מהר״י וויל בסוף תשובותיו, שכתב, ויום השבת יברך שהכל נהיה בדברו קודם ברכת המוציא כו׳, ותראה שהפירוש האחרון הוא האמיתי כמו שנראה מן הב״ח בסימן זה. אלא שאני ישבתי דבריו במקום שאין יין מצוי, אבל מתוך דברי ב״ח נראה דמיירי אפילו במקום שיין מצוי. וע״ש.

וכתב ב״ח (סימן רפ״ט ס״ב), דהיכא שאין לו יין ולא שכר ושאר משקין אוכל בלא קדוש, אבל בלילה מקדשין על הפת. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ד)

קצב) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר וכו׳. [במג״א סק״ט] בסופו, כנ״ל ליישב מנהגם וכו׳. נ״ב: ולדינא עיין לעיל סימן רע״א (סקכ״ה). (חדושי מודהרמ״ז)

קצג) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר וכו׳. עיין בספר אגודה בחידושי פסחים [סימן פ״ז] שבסוף ספר תשובות מהר״י וויל ז״ל שכתב, ביום השבת יברך שהכל קודם ברכת המוציא, ולמרן החבי״ב ז״ל בכנסת הגדולה לעיל (סימן קע״ד [הגב״י]) מה שפירש בזה בפירוש האחרון, דזה שכתב יברך שהכל היינו שמקדש על השכר במקום שאין יין מצוי, דהוי חמר מדינה. ועיין בשיירי כנסת הגדולה (שם הגהב״י אות ח׳) שכתב, שבא לידו ספר האגודה וראה שהעיקר כפירוש האחרון. ע״ש. ועיין בשיירי כנסת הגדולה סימן זה [הגב״י סק״ד][96] שכתב, שמדברי הב״ח כאן [אות י׳] מוכח ג״כ שהעיקר כפירוש זה. ועיין לעט״ר א״א הרא״ש ר׳ חייא רבא ז״ל בספרו הנכבד צפיחת בדבש (או״ח סימן ו׳). (פתח הדביר ח״ג – סק״ה)

קצד) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר וכו׳. במג״א סימן ער״ב ס״ט [סק״ט] תמה על הב״ח [אות י׳], לא ידעתי למה לא על היין, דהא יין פוטר כל מיני משקים. וכל תמיהת המג״א אינו אלא לשיטתו לעיל סימן קע״ד [סק״ד] שפסק שם דיין פוטר כל מיני משקים אפילו היכא שלא קבע, משום הכי קתמה על הב״ח, אבל הב״ח לשיטתו [שם אות ה׳], דס״ל יין אין פוטר אלא בקבע, ויין של קדוש לא הוי קבע, דהא אינו שותה אלא מלא לוגמיו, ועל כן שפיר כתב הב״ח, וליתא לתמיהת המג״א. (ברית אברהם – אות רל״ד)

קצה) שם ובבקר יותר טוב לקדש על השכר וכו׳. בירושלם נוהגים הספרדים לקדש על השכר בבקר אף שמצוי יין הרבה, משום שרגילים לאכול ארוחה קלה ממאכלי גבינה בסעודת שחרית, ואין מקום בסעודה כזו לשתיית היין, כיון שאינם אוכלים בשר. ומקדשים על כוסית קטנה כשהיא מונחת על פי הצלוחית המחזיקה רביעית לפחות. (נתיבי עם)

קצו) שם שאם יברך על הפת תחלה אין כאן שום שינוי ודברי טעם הם. כתב המחבר דביום לא מקדשין בפת, כיון דשכיחא לא מוכחא מילתא דלשם קידוש הוא, ועיין ביצה (דף ט״ז ע״א), אין מערבין בפת מהאי טעמא. (רכוש הים)

קצז) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת. עיין בגמרא שבת (דף כ״ג ע״ב) שאמר רב הונא, הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין. ומצינו שנתקיים זה ברב הונא עצמו, שמראש הוי רב הונא אסיר ריתא וקאי קמיה דרב, אמר ליה מאי האי, אמר ליה לא הוי לי קדישא, ומשכנתא להמיינאי ואתאי ביה קדושא (מגילה דף כ״ז סוף ע״ב). ולבסוף מצינו כי לרב הונא תקיפי ארבע מאות דני דחמרא (ברכות דף ה׳ ע״ב). ועיין בתענית (דף כ׳ ע״ב), רב הונא הו״ל ההיא חמרא וכו׳. (נפש חיה – מרגליות)

קצח) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו׳. כתב הטור סימן רע״ב וז״ל: אם אין יין מצוי מקדשין על השכר וכו׳, עד ועל הפת כתב ר״ת שאין מקדשין עליו וכו׳. הנה התוספות שם [פסחים קו:] בד״ה מקדש אריפתא, הביאו ראיה לדבריו מהירושלמי דברכות [פ״ח ה״א] דקאמר, א״ר זעירא מדברי שניהם נלמוד, מבדילין בלא יין ואין מקדשין בלא יין, א״ר יוסי בר בון נהיגין תמן וכו׳. וראיתי להר״ב חדושי הלכות ז״ל [מהרש״א שם ד״ה בא״ד ובירושלמי] שכתב וז״ל: עיקר ראייתם מהא דרבי יוסי ב״ר בון, אבל במרדכי [שם דף ל״ז ע״ב] לא הביא מהירושלמי אלא מהא דאין מקדשין בלא יין, ולא ידענא מאי אולמיה ליה מברייתא דלקמן [קז.], דקתני בה בהדיא אין מקדשין אלא על היין. ע״כ.

ולעייד אפשר לומר, דבשלמא בברייתא דלקמן מצינן למימר דהכי קאמר, אע״ג דאפשר לקדושי אריפתא מ״מ אין מקדשין אלא על היין, ולמימר דאע״ג דאיכא ריפתא יין קדם, ואין

הערות וציונים

96. נדפס לעיל אות קצ״א.

אוצר ההלכה

הכי נמי דאי ליכא יין מצי לקדושי אריפתא, דלא כר״ת דאין מקדשין משום שכבר נפיק (בקדושה) [בקידושא] דצלותא, אבל מלשון הירושלמי דקאמר ואין מקדשין בלא יין, נראה להדיא דלא מצי לקדושי בפת כלל אלא על היין דווקא, דמיעוטא לגמרי משמע. ואמנם ראיתי בלשון המרדכי שהעתיק לשון הירושלמי אלא על היין. ואפשר דאשגרת לישן הוא. ומה שלא הביא ראיה מרבי בון, משום דאיכא למידחי כמו שכתב הרא״ש ז״ל [שם פ״ סוף סימן י״ז].

תו הקשה הרב הנזכר במ״ש התוספות [שם] לענין שכר, דברייתא דלקמן והיא דירושלמי איכא לאוקמיה דלא אתא למעוטי אלא בשאינו חמר מדינה, דא״כ אמאי קאמר הירושלמי דמבדילין בלא יין, הא בשאינו חמר מדינה לכולי עלמא נמי אין מבדילין (בו) עליו, וכן הוא בהרא״ש [שם]. יע״ש. ולע״ד לא ידענא מאי קאמר, דהא כוונת התוספות במ״ש וכולה שמעתין דאסרה לקדושי וכו׳ איכא לאוקמא כשאינה חמר מדינה, היינו לומר, דלסבור מינה דאבדולי מבדילינן היינו אפילו היכא דלא הוי חמר מדינה, דמה בכך, ואע״ג דקאמר רב [שם קז.] כשם שאין מקדשין וכו׳, מ״מ הירושלמי פליג בזה.

עוד ראיתי להרב הנזכר שכתב גבי הא דאמרינן לקמן [שם], רב אשכחיה רב הונא דקדיש אשיכרא, ופירש רשב״ם [ד״ה מקדש], ואע״פ שהיה יין בעירו, וכתב הרב ז״ל, דאי לאו יין בעירו הו״ל שכר חמר מדינה והוה שרי לקדש עליו לכ״ע. ע״כ. וקשה טובא, דהא לעיל [שם] במאי דבעי מיניה רב הונא מרב חסדא, מהו לקדושי אשיכרא, פירש רשב״ם [ד״ה מהו], במקום שאין יין, ומשמע ודאי דהוי חמר מדינה, וקאמר דלא מקדשינן וסבור מינה אבל אבדולי מבדילינן, ואמר רב חסדא משמיה דרב, כשם שאין מקדשין וכו׳, מוכח להדיא דלרב אפילו הוי חמר מדינה אין מקדשין. ולכן נראה דהיא גופה הכריחו לרשב״ם ז״ל, וקמ״ל דלא תימא דטעמא דרב דקדיש אשיכרא משום דהוי חמר מדינה, דהא לרב כל אפיא שוין דאין מקדשין כדכתיבנא, אלא על כרחך טעמא אחרינא אית ביה, משום דחביב ליה, ומעתה איכא לאוקמיה שהיה יין בעירו, כנ״ל.

ותו במ״ש התוספות [שם קו: ד״ה מקדש], מיהו רשב״ם מוחקו מן הספר. הנה ראיתי להמרדכי [שם דף ל״ז ע״ג] שכתב בההיא דלקמן וז״ל: פירש הקונטרס דלא גרסינן, משום דבכל ענין אין מברכין עליו, כיון שאינו חמר מדינה. וקשה לה״ר אלחנן, דהא הבדלה נמי דפשיטא לן דטעונה כוס, אוקימנא לעיל דמבדילין על השכר, כל שכן ברכת המזון וכו׳. ומ״מ נראה למוחקו, דהא אין הטעם תלוי כלל בקביעות, אלא תלוי בחמר מדינה, דאי הוי חמר מדינה מברכין עליו בכל ענין. ע״כ. ולכאורה דבריו תמוהים, דמאי קשיא ליה לפירוש רשב״ם, דהא כתב טעמא משום שאינו חמר מדינה, והילכך אפילו קבע לא מהני, ומאי דאוקימנא לעיל [קז.] דמבדילין, היינו היכא דהוי חמר מדינה, כדאמר אמימר [שם] בהדיא, אי הכי חמר מדינה הוא, וכן מאי דקאמר רב [שם] כשם וכו׳ כך אין מבדילין עליו, אוקמא המרדכי גופיה לעיל [שם] היכא דלא הוי חמר מדינה, ואם כן שפיר קאמר רשב״ם ז״ל. ואי הוה גריס בדברי רשב״ם הכי, כיון דלא הוי חמר מדינה, אפשר לתרץ דלפ״ז משמע דסבירא ליה לרשב״ם דאי הוי חמר מדינה ניחא דקאמר והני מילי דלא קבע, ואהא קשיא ליה, דאי הכי אפילו לא קבע נמי, כההיא דאמימר דמשמע דלא קבע. וזהו שכתב, ומ״מ ראוי למוחקו מהאי טעמא, דאי הוי חמר מדינה מברכין עליו בכל ענין ואפילו לא קבעי. אלא שראיתי להרא״ש ז״ל [שם] שכתב דטעם רשב״ם הוא, כיון דברכת המזון טעונה כוס, משום הכי תלוי בקביעות סעודה. יע״ש. (לשון למודים – סימן קמ״ו)

קצט) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו׳. כתב ב״י (ע״ג שיטה ח׳), הם כתובים בתוספות כו׳. נ״ב: עיין שם [פסחים קו:] בתוספות ד״ה מקדש ארפתא, ובספר חדושי הלכות [מהרש״א שם], ובספר לשון למודים (חאו״ח סימן קמ״ו)[97]. (יד אהרן מהדורא בתרא – הגב״י סק״ו)

ר) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו׳. עיין בב״י שכתב, דסתם בני אדם מתאוים יותר למאכל מלמשתה, דאם רוצה להקדים החביב ולקדש על הפת הרשות בידו. ואם רוצה לקדש על היין, כיון דמצוה מדברי סופרים לקדש על היין, שפיר דמי. עכ״ל. וכן ראיתי הרבה בני אדם דמקדשין על הפת אף אם יש יין בעיר, ואם יש להם יין מקדשין על היין, והיינו כמ״ש הב״י כאן דהרשות בידו. אבל מדברי הרמ״א לא משמע כן, דהא כתב דאם יש יין בעיר לא יקדש על הפת, ומסתמא בסתם בני אדם איירי. וכן מוכח ממה שכתב הרמ״א לעיל בסימן הקודם (סעיף י״ב), דהמנהג פשוט במדינות אלו ליטול ידיו קודם הקידוש ואין לשנות, וכבר כתבתי שם [סק״ה][98] הטעם משום דיבוא לידי תקלה, דאם יזדמן שיטול ידיו קודם שוב לא יוכל לקדש על היין. ע״ש. ואי נאמר דסתם בני אדם הרשות בידם כמ״ש הב״י כאן, אין כאן תקלה כלל, דהא בלאו הכי הרשות בידו לקדש על הפת. ולפ״ז אותן בני אדם שנוהגין כהב״י, דאין מהדרין אחר יין אף אם יש יין בעיר, וכשיש להם יין מקדשין על היין, אזי כשמקדשין על היין יש להם לקדש קודם נטילת ידים, וכמ״ש הט״ז לעיל בסימן הקודם [סקי״ד]. וזו מה שרצינו לבאר. (אותות השמים – דרישת ארי – סק״א)

רא) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו׳. כתב הטור, במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר כו׳. עיין שם בפסחים (דף ק״ז ע״א) שפירשו [רשב״ם ד״ה מהו], מהו

הערות וציונים

97. נדפס באות הקודמת. **98.** נדפס לעיל בסימן רע״א אות תנ״ד.

אוצר ההלכה

לקדושי אשיכרא, במקום שאין יין. משמע בהדיא מפירושו שמפרש הסוגיא בחמר מדינה, דלא כדברי התוספות שם [קו: ד"ה מקדש] שפירשו באינו חמר מדינה. ותמהני על מה שכתב שם מהרש"א ז"ל [שם קז. ד"ה פרשב"ם] בסמוך על מה שפירש רשב"ם, גבי רב דקדיש אשיכרא פירש רשב"ם וז"ל, מקדש אשיכרא, ואע"פ שהיה יין בעירו, וטעמו משום דחביב ליה כו', וכתב מהרש"א וז"ל: דאי לאו יין בעירו הוי חמר מדינה והוה שרי לקדש עליו לכולי עלמא. ע"כ. ולא הבנתי דבריו, דהא רשב"ם [ד"ה מהו] מוקי להא דאמר רב לעיל דאין מקדשין עליו, היינו באין יין מצוי, ובודאי דלרשב"ם ז"ל צ"ל דהא דאמרינן לעיל דאין מקדשין עליו, היינו באינו חביב עליו, אבל בחביב עליו מקדשין עליו אפילו אם יש לו יין. מיהו איכא למידק, דכיון דמיירי לעיל לפרשב"ם באינו חביב עליו, מה נסתפק הגמרא, ודאי דהסברא היא דיקדש אריפתא ולא על זה, דאפילו ביין אמרינן דאם חביב ליה ריפתא מקדש אריפתא. ועיין בדברי מרן ז"ל מה שתירץ לסתם בני אדם (שמפארים) [שמתאוים] יותר למאכל מלשתות, ואעפ"כ מקדשין על היין, שתירץ וז"ל: ושמא י"ל שאע"פ שאם רצה כו', מ"מ כשאינו מקדים ומקדש על היין שפיר דמי, כיון דמצווה מדברי סופרים לקדש על היין. ע"כ. ובזה האופן נמי נוכל לפרש דברי רשב"ם, שהספק של הגמרא הוי אם יש לו דין יין ומקדש עליו אם ירצה אע"פ שחביבה ליה ריפתא. א"נ אפשר מיירי באין לו ריפתא, ולמ"ד דלקידוש במקום סעודה סגי במיני תרגימה.

ועיין בדברי הרא"ש ז"ל [פסחים פ"י סימן י"ז] שכתב וז"ל: ויראה לי אע"פ שיכול לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, טוב הוא יותר לקדש על על הפת כו'. ע"ש. ועיין בדברי הרב המגיד (פכ"ט מהלכות שבת הלכה י"ז) שהביא זאת הסברא של הרא"ש, ותמהני עליו שתפס שם הרב המגיד זאת הסברא עם דברי הרמב"ם, ולכאורה משמע דפליגי, דלדברי הרמב"ם אפילו חמר מדינה פסול לקדש, ולפי זאת הסברא של הרא"ש מקדשין עליו מן הדין, אלא דיותר טוב לקדש על הפת, ונפק"מ היכא דליכא פת מקדשין עליו, היפך סברת הרמב"ם. וכן משמע מדברי הכנסת הגדולה.

ועיין שם עוד בגמרא [קז.] דאמרו ואין מברכין אלא על היין כו', הכי קאמר אין אומרין הבא כו'. ויש לדקדק דלמה האריך הגמרא אין אומרים כו', היה לו לתרץ בקיצור מאי אין מברכין, בהמ"ז. ונראה לפרש, דבודאי אם רוצים לברך עליו בהמ"ז ודאי דאין הפסד בדבר, שהרי אינו מברך עליו כי אם ברכתו, ומאי נפק"מ אם אחזו בידו בעת בהמ"ז, אבל תירצו בגמרא דהפירוש הוא דאין אומרים הבא, דאין חייבים לחפש אחריו. זה אפשר לפרש פשט הגמרא. (ידיו של משה)

רב) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו'. ובענין מקדש בפת נראה כמו דאמר ביבמות (דף כ"א ע"א) חליצה במקום יבום לאו מצוה, ה"נ פת במקום יין לאו מצוה. דאל"כ מה פריך בריש נזיר [ד.] מושבע ועומד, לפירוש רש"י [שם ד"ה והרי] למה יאסר, הלא מצי לקיים בפת, ולתוס' [שם ד"ה מאי] [דפירשו] וכי מושבע ועומד, משום דעל היין לאו דאורייתא, תיפוק ליה שקיים בפת. ועוד במגילה (דף כ"ז [ע"ב]) דרב הונא משכן בגדו בשביל יין, הוי מצי לקיים בפת, דודאי פת לסעודה מוקדם, אלא על כרחך באפשר ביין אינו מצוה כלל בפת, וחסידות עשה להשכין בגדו, וגם מדת הדין לוו עלי ואני פורע. אכן בפירוש רש"י פסחים (דף ק"ו [ע"ב ד"ה דחביבא]) חביבא רפתא מקדש עליו אפילו במקום יין, מוכח דליתא, ועל כרחך סברתו שהחביב דוחה עיקר מצוה. ואין לומר עיקר פרכא בנזיר מדנקט קדושא ואבדלתא, דהבדלה אינו בפת, והניחא להרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"א] הבדלה מדאורייתא, כמו שכתבתי לעיל באו"ח (סימן פ"ט [דף כ"ז ע"ב מדפי הספר]). ולגרסת רש"י בנזיר (שם) ברייתא דפסחים שם [קו.], אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין. וכן פירש רש"י בנזיר (דף מ"ד [ע"א ד"ה לאסור]). וכן משמע בשבועות (דף ח"י [ע"ב]), דאכתי הוי מצי לשנויי קרא לאסור יין מצוה משום קידוש לחוד כיון דאפשר בפת, אלא דחיקא ליה להצריך קרא, פשיטא דלא שרי איסור חמור דנזיר, כיון דגם פת מצותו לפירוש רש"י אף במקום יין, ואדרבה מהא גופא מוכח, דאל"כ מאי פריך, דלמא קרא יין קדוש דלא נימא דשרי משום דפת לאו מצוה במקום יין, קמ"ל, אלא על כרחך דסבר להאי סברא בפשיטות. וגם ניחא לעיל פ"ב [שבת כג:], דנר חנוכה קודם לקידוש משום פרסומי ניסא, תיפוק ליה דאפשר בפת, רק לסברתנו פת במקום יין לאו מצוה אלא בחביב לשעתו. ותמהני על האליה רבה (סוף סימן רצ"ז [סק"כ]), תירץ משום דקדוש תדיר. ע"ש. הלא אמר שם גם נר שבת קודם לקדוש משום שלום בית, תיפוק ליה שיקדש בפת ונר תדיר כמו קידוש, ועל כרחך כסברתנו.

וזאת לדעת, כשמקדש בפת מניח ידיו עליו ואומר ויכלו והמוציא ומקדש השבת, והש"ע השמיטו וכתבו לקמן סימן תפ"ג. ובשחרית מצי לעשות הכירא, שיניח ידיו עליו ויאמר זכור או שמור קודם המוציא. ואולי מהאי טעמא נהגו לומר כך גם ביין. אכן הראשונים אמרו מקדש השבת גם בשחר כמו שכתב האליה רבה (סימן רפ"ט [סק"ב]). ותמהני מאד שלא הרגיש בסתירת הגמרא פ"י דפסחים [קו.] בעובדא דרב אשי, דההוא סבא גחין ושתי מיד בברכת פרי הגפן. אלא דתליא בהך גרסא, ביציאתו מנין, והיא גרסת הרמב"ם דהבדלה דאורייתא, א"כ קדוש שחרית דרבנן. וגרסת ביום מנין, קדוש שחר דאורייתא והבדלה דרבנן. ולזאת הגרסא על כרחך פליג אברייתא דלעיל [שם קה.], שבת ויו"ט אין בהן קדושה על הכוס. ועיין מה שאכתוב לקמן בפסחים שם [חלק עוד למועד דף כ' ע"ב]. ואותם זקנים חששו לכך ובירכו בלא שם ומלכות, ורב אשי חשש שהם למדו בברייתא [שם קו.] ביום מנין, לכך קראוהו קדושא רבה לדייק שגם מברכין מקדש השבת, דלא כשאר מקומות שלא נהגו כך מפני שלמדו בברייתא ביציאתו מנין, לכך המתין עד ששתה הסבא. ועיין מה שכתבתי לעיל בסימן פ"ט. וניחא דהאיך רב אשי מרא דכולא תלמודא יסתפק בזה ח"ו כצורבא מדרבנן דלא

אוצר ההלכה

ידע ברוך, ולדברינו שפיר הרגיש בפלפול התלמידים בנוסח הגרסאות, ולא ביקש להכניס עמהם לדחות דעתם. וגם אפשר לגרסת ביום מנין אינו רק אסמכתא, ונסתפק אולי הם סוברים מדאורייתא ממש. וראיתי בתוספות ריב"א קלף, גרס, ביום טוב מנין, שנאמר "למען תזכור יום צאתך" [דברים ט"ז, ג'] כו'. ונראה סניף מלשון מתניתין [ביצה לו:] אין בין יו"ט לשבת, משמע כל מילי. (מאורי אור חלק באר שבע – דף ק"ה ע"א)

רג) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו'. זהו דעת ר"ת[99] במסכת פסחים (דף ק"ו [ע"ב ד"ה מקדש]). ואמנם דעת רש"י [שם ד"ה חביבא] ורשב"ם [שם ד"ה חביבא], דהא דקאמר הש"ס זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, היינו דמקדש על הפת. והנה בהא דקאמר הש"ס במסכת נזיר (דף ד' [ע"א]), "מיין ושכר יזיר" [במדבר ו', ג'], לאסור יין מצוה כיין רשות, וקאמר יין מצוה מה הוא, קידושא וכו', מושבע ועומד מהר סיני, ושיטת רש"י [שם ד"ה והרי] דמושבע ועומד, ולמה יחול נזירות, וקשה, הא בלאו הכי אפשר בפת. ואמנם זה אינו, דאיירי שאין לו פת וצריך לקדש על היין. ואמנם עדיין יש ראיה ברורה דאין לקדש על הפת, דבש"ס דנזיר (דף מ"ד [ע"א]) חומר ביין מבטומאה, שהטומאה הותר מכללה במת מצוה והיין לא הותר מכללה, והקשה רש"י [ד"ה לאסור], דהא גם יין הותר מכללו בקידושא, ותירץ דזה לא מיקרי הותר מכללו, דיין קידוש לא נאסר מעולם בקידושא ואבדלתא. והנה לכאורה הדבר אינו מובן, אמאי אמרינן לענין מת מצוה חשוב הותר מכללה, דנאסר והותר לצורך מצוה, וביין קידוש לא אמרינן כן. ואמנם פשט של דבריו, דמת מצוה משכחת לה שיהיה נזיר ולא יטמא למתים, שלא יזדמן מת מצוה כל משך זמן נזירות, אבל קידוש שאינו דבר הבא במקרה, ושתיית יין מצוה דקידוש הוא חיובית, ואי אפשר מבלעדי זה, דהרי במשך שלשים יום אי אפשר מבלעדי שבתות, ואם כן בעת תחלת הנזירות לא היתה כוונתו על יין קידוש היום, אבל אי נימא דרשאי לקדש על הפת אלא דכעת אירע שאין לו פת ולא חל נזירות עלה, א"כ חשוב הותר מכללה, [ד]כשיזדמן שלא יהיה לו פת יקדש על היין, כמו כשנזדמן מת שאין לו קוברין, יקברנו הנזיר. ומזה ראיה דאין לקדש על הפת. וכמו כן נלמד דאין מקדשין על השכר אף במקום דהוא חמר מדינה.

ובהא דקאמר הש"ס בפרק אלו דברים ([ברכות] דף נ"א [ע"ב]), בית שמאי אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא, ופירש"י [שם ד"ה שהיין], דאף כשמקדש על הפת דינא הכי, וכן נראה מלשון המשנה. ולכאורה קשה, אף בלי קידוש דהיינו ברכת היין צריך לאכול פת משום מצות סעודת שבת, דהוא על הפת, ונסמך אקרא דתלתא היום, אלא ודאי דבלא"ה אין מקדשין על הפת. ואמנם אין כוונת הש"ס שהיום גורם ליין שיבא היינו ברכת קידוש, אלא שיום השבת גורם ליין שיבא, וממילא כיון דשניהם באים ליקרא דשבתא יאמר ברכת היום שהוא באמת יקרא דשבתא מקודם. או לדעת הסוברים דסעודה שלישית כיון דאין בה הזכרה על הכוס יוצא ידי סעודה במיני תרגומי, א"כ הפת בא בשביל הקידוש וזה פשוט. (ישועות יעקב – סק"א)

רד) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו'. ובפסחים (דף (ק"ב) [ק"ו] ע"ב) אמרינן, זמנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, זמנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. ע"כ. פירשו רש"י [ד"ה דחביבא] ורשב"ם [ד"ה דחביבא] ז"ל כפשיטא דמקדשין על הפת. וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל [הלכות שבת פכ"ט ה"ט] ורוב הפוסקים כמ"ש הב"י. אבל דעת ר"ת [שם תוד"ה מקדש] דאין מקדשין על הפת, ופירש הא דזמנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, היינו שהיה מקדש על יין על דעת לאכול מיד ריפתא. ע"ש בתוספות. ולכן כתב רמ"א ז"ל דאם יין בעיר לא יקדש על הפת, דאנו חוששין לדעת ר"ת, וכמ"ש המג"א בסק"ח. והיינו לכאורה אף בחביבא ליה ריפתא, דהא דעת ר"ת דאף בחביבא ליה ריפתא אין מקדשין על הפת. ואף לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דבחביבא ליה ריפתא מקדשין אריפתא, מ"מ הא כתב הב"י דהיינו שהרשות בידו לקדש על הפת, אבל אם רוצה לקדש על היין שפיר דמי. ולכן אם יין בעיר צריך לקדש על היין לכאורה אפילו בפת חביבא ליה. ובאמת משמע דגם דעת הרמב"ם ז"ל דאין מקדשין על הפת אלא דוקא בחביבא ליה ריפתא, וכמבואר מלשונו בפכ"ט ה"ט, וכפשטא דגמרא דדוקא בחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, וא"כ אנן דחיישינן לדעת ר"ת ז"ל, היינו אפילו בחביבא ליה ריפתא.

וכתב המג"א (סק"ט), הא דהגאונים קדשו על השכר בשחרית בשבת, טעמם משום דהשכר הוי חמר מדינה, אלא שיש אומרים שאין מקדשין עליו, מ"מ הא יש אומרים דמקדשין אריפתא אם הוא חביב עליו, אלא לר"ת [פסחים קו: תוד"ה מקדש] אין מקדשין על הפת, ולכן כתב רמ"א ז"ל דאם יש יין בעיר לא יקדש על הפת, ומ"מ בבוקר שמקדש על שניהם דהא מברך גם כן המוציא וא"כ יוצא ממה נפשך. ע"כ. ולהמדקדק בדבריו מבואר כמו שכתבתי, דאף לאותן הסוברין שמקדשין על הפת, היינו דוקא אם הוא חביב עליו, והרמ"א ז"ל דחשש לדעת ר"ת היינו אפילו בחביב עליו. אבל כתב עוד המג"א וז"ל: ועוד דבבוקר חביבא ליה ריפתא מסתמא דתאב לאכול, וא"כ רשאי לקדש אפת ומצוה לברך על החביב כמ"ש הרב ב"י, אלא שמקדש על השכר משום היכר. ע"כ. ודברים אלו אין לי בהם שום הבנה. ולפי מה שנתבאר דלדעת רמ"א ז"ל אין מקדשין על הפת אם יש יין בעיר, אפילו בחביבא ליה ריפתא, וצע"ג. והדרכי משה [אות ג'] כתב, מי שחביבא עליו ריפתא יותר מיין יקדש אריפתא אפילו בלילה, ורק אם רוצה לקדש על היין הרשות בידו. ע"כ. ולפי מה שכתבתי כל זה כדעת הרמב"ם ז"ל וכפי מה שפירש הב"י, אבל הרמ"א ז"ל דאנן אזלינן בתריה חשש

הערות וציונים

99. ע"ש דלר"ת אין מקדשין על הפת לעולם אף אם אין יין מצוי.

אוצר ההלכה

לדעת ר״ת כמ״ש המג״א (סק״ח), וצריך לקדש דוקא על היין, וצ״ע.

ואם גלה דעתו שפת חביב עליו, כתב התוספת שבת (סקט״ו) דצריך לקדש על הפת לכו״ע, וכמו שכתב המחבר בסימן רע״א (סי״ב). ואף לדעת רמ״א ז״ל שם דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם קידוש, כתב התוספת שבת שם (סקל״ד), דלסברא זו לא מיקרי גילה דעתו דריפתא חביבא ליה, דהא דנטל ידיו קודם קידוש, כיון דדינא הכי הוא ליטול ידיו קודם לקבוע עצמו לאכילה, ומיקרי קידוש במקום סעודה. ע״ש. ולדעתי הדבר צ״ע, דמבואר בב״י שם [סוף סי״ב] דהרשב״א [ח״א סימן קפ״ח ותשנ״ב] והרא״ש[100] ז״ל, (שהם מקור דברי הרמ״א ז״ל שם), לא היו נוהגין בקביעות ליטול ידיהם קודם, ורק אם אירע שנטלו ידיהם קודם, אעפ״כ קידשו על היין. ולכאורה עיקר הדבר כיון דאנן חוששין לדעת ר״ת, א״כ אף בגלה דעתו יש לחוש. אלא שי״ל דעד כאן לא חיישינן לדעת ר״ת אלא בלא גלה דעתו שהפת חביב עליו, דאז אף לדעת הרמב״ם ז״ל אף בחביבא ליה ריפתא אם רוצה לקדש על היין שפיר דמי, וכמו שכתבתי (בסק״ג)[101] בשם הב״י, אבל בגלה דעתו שהפת חביב עליו שכתב הרמב״ם ז״ל בפכ״ט ה״י מקדש על הפת ולא על היין, וכמ״ש המחבר בסימן רע״א שם, אפשר אין אנו חוששין לדעת ר״ת כיון דלדעת הרמב״ם ז״ל בגילה דעתו אין מקדשין על היין. וצ״ע. (תהלה לדוד – סק״ג – ה׳)

רה) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו׳. במג״א (סק״ט), אע״ג דבגמרא וכו׳, מ״מ אם רצה. נ״ב: דהא דקאמר בגמרא [פסחים קו:] במעשה דרב דפעמים קידש על ריפתא, משמע לכאורה דאם חביב לו ריפתא מחויב לקדש על ריפתא, על זה כתב המג״א, דמ״מ אם רוצה מקדש על היין. ומפרש הגמרא דאם ריפתא חביב רשאי לקדש על הפת, אבל אם רוצה לקדש על היין מותר לו לקדש, כיון דקידוש על היין היא תקנת חז״ל, חשיב האי מצוה דרבנן כמו קדימת החביבות דפת, ודו״ק. (אהל ברוך)

רו) שם בהגה ואם יין בעיר לא יקדש על הפת וכו׳. ובהיותי בזה ראיתי להגאון ישועות יעקב (סימן ער״ב סק״א)[102] שכתב, שיש להביא ראיה ברורה שאין לקדש על הפת ולא על השכר אף במקום שהוא חמר מדינה, ממה שאמרו בנזיר (מד.), חומר ביין מבטומאה, שהטומאה הותרה מכללה במת מצוה, והיין לא הותר מכללו. והקשה רש״י [ד״ה לאסור], דהא יין נמי הותר מכללו בקידוש והבדלה. ותירץ, דהאי לא חשיב הותר מכללו, שיין קידוש לא נאסר מעולם בקידוש והבדלה. ולכאורה אינו מובן למה בטומאה חשיב הותרה מכללה, שנאסר והותר לצורך מת מצוה, ולגבי יין קידוש לא אמרינן הכי. אמנם פשט הדברים דלגבי טומאה משכחת לה שיהיה נזיר ולא יטמא למתים, באופן שלא יזדמן לו מת מצוה כל זמן נזירותו. אבל הקידוש שהוא חיוב תמידי ואי אפשר לנזיר מבלעדי שבתות, א״כ בתחלת נזירותו לא היתה כוונתו על יין קידוש. ואם איתא דרשאי לקדש על הפת או על השכר, אלא שכעת אירע שאין לו פת ושכר, א״כ חשוב הותר מכללו, שאם יזדמן שאין לו פת ושכר יקדש על היין. כמו כשנזדמן מת מצוה שאין לו קוברים. אלא ודאי שאין לקדש על פת או שכר. עכת״ד. ולפע״ד במחילת כבוד הדרת גאונו אין כאן ראיה כלל. דאעיקרא אין זה מבואר בש״ס, אלא בפירוש רש״י. (ועיין בגיליון הש״ס ריש נזיר שאין זה פירוש רש״י ז״ל. ויש חולקים). וידוע דאיהו ז״ל אזיל לשטתיה (בנזיר ד. [ד״ה והרי]), דס״ל דקידוש והבדלה על היין דבר תורה, ומושבע ועומד מהר סיני הוא ע״ז, ולכן לא חלה נזירות עליו. (וע״ע בספר העתים (עמוד קצ״ח). ובעתים לבינה שם). אבל ר״ת בתוספות שם [ד״ה מאי] חולק עליו וס״ל שהקידוש ״על היין״ אינו אלא מדרבנן, ופשיטא דחלה עליו נזירות. ע״ש. וכ״כ בספר המכריע (סימן ע״א). והאור זרוע ([ח״ב] סימן כ״ה). ועוד. וכן דעת רוב ככל הראשונים שהקידוש ״על היין״ הוא מדרבנן. וכמו שכתבתי בשו״ת יביע אומר ח״א ([חאו״ח] סימן ט״ו אות י״ט) בהערה. ע״ש. וא״כ לא קשיא קושיית רש״י שהיין ג״כ הותר מכללו בקידוש והבדלה, שמעולם לא הותר דבר זה. ובהכי ניחא נמי דלא תקשה אף אליבא דהרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט הי״ז] וסיעתו דס״ל שאין לקדש על חמר מדינה, דהא בהבדלה לכ״ע מבדילין על חמר מדינה. וא״כ אכתי נימא היין הותר מכללו לצורך הבדלה. ובפרט שהרמב״ם פכ״ט [מהלכות שבת ה״א] סובר דהבדלה נמי מן התורה. ועיין בהעמק שאלה (סימן קס״ו אות א׳). אבל לפי האמור העיקר כפירוש ר״ת ושאר ראשונים שלא הותר היין מכללו כלל. (ושו״ר בשו״ת שאגת אריה (סוף סימן ס׳) שכתב ג״כ כדברינו, שהמפרש הנ״ל לשיטתו דלעיל (ד.) וכו׳. ע״ש. וע״ע בשו״ת חיים של שלום ח״ב (סימן פ׳), שהסביר דעת רש״י כמ״ש הישועות יעקב הנ״ל. וע״ש).

ובר מן דין מקום יש בראש לומר דלעולם אף לרש״י אפשר לקדש על פת או חמר מדינה, אלא שאין יוצאים י״ח בזה מה״ת אלא מדרבנן, שחכמים תקנו כן כדי שלא יתבטל ממצות קידוש לגמרי. ולכן אפילו יש לנזיר פת וחמר מדינה מקדש על היין דוקא, לקיים המצוה דאורייתא כתקנתה. (ודלא כמ״ש הישועות יעקב שאינו מקדש על היין אא״כ אירע שאין לו פת ושכר. ועפ״ז השוה יין לטומאה). איברא דבשבת (כג:) בהא דבעי רבא נר חנוכה וקידוש היום הי מנייהו עדיף. והקשה הר״ן שם [ד״ה אמר רבא] דהא קידוש היום דאורייתא, ותירץ דאפשר לקדש אריפתא. ואם איתא דלפרש״י הקידוש ״על היין״ מן התורה, ו״על הפת״ אינו אלא מדרבנן, הדרא קושיא לדוכתא, דתפשוט דקדוש היום קודם. אלא ודאי שאף הקידוש על הפת (לפרש״י

הערות וציונים

100. לא נמצא כן בפסקי הרא״ש או בתשובותיו, אלא שהטור (סימן רע״א סי״ב) כתב שהרא״ש נהג ליטול ידיו לכתחילה קודם הקידוש. ומרן בב״י שם כתב, שאין הכוונה שבקביעות עושה כן, אלא כי מקרי ונטל קודם קידוש היה מנהגו שמקדש על היין. **101.** נדפס בתחלת החידוש. **102.** נדפס לעיל אות ר״ג.

אוצר ההלכה

דיין הוי מן התורה) הוי מדאורייתא. וכן מצאתי להדיא לרש״י בספר הפרדס (דף ז׳ ע״א) שכתב, ואפילו לכתחלה יכול לקדש על הפת אי חביב ליה טפי מחמרא. כדאמרינן פרק ערבי פסחים (קו:) וכו׳. והא דאמר בברייתא התם ״זכור את יום השבת לקדשו״ [שמות כ׳, ח׳], זכרהו על היין בכניסתו, לאו דוקא יין, אלא ה״ה נמי על הפת יכול לקדש. ואורחא דמילתא נקט יין, המשמח אלקים ואנשים. ואפילו הוא נדור ועומד מערב שבת שלא לאכול, יכול הוא לקדש על הפת ולאכול, דמושבע ועומד מהר סיני הוא לקדש על מה שהוא קובע, או פת או יין, דכתיב ״וקראת לשבת עונג״ [ישעיה ח׳, י״ג], במקום קריאה שם תהא עונג. הילכך הוא חייב לאכול ולעבור על נדרו. וכן מצינו בנזיר (ד.) דאמר התם, נזיר חייב בקידוש היום לשתות מאחר שקידש על היין. עכת״ד. ומבואר דפת נמי מהני מן התורה. (והנה בתוספות פסחים (קו. [ד״ה זוכרהו]) ילפי יין לקידוש, דכתיב הכא ״זכור״, וזכירה נאמרה על היין דכתיב ״נזכירה דודיך מיין״ [שיר השירים א׳, ד׳]. ע״ש. וילפינן מדברי קבלה דאסמכתא בעלמא הוא. כיון דלדידהו היין מדרבנן. אבל לפרש״י דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ויליף תרוייהו פת ויין מגופיה דקרא ״זכור את יום השבת לקדשו״, דדרשינן ליה בביצה (טו:) על כיבוד השבת באכילה ושתיה. וכדכתיב נמי ״וקראת לשבת עונג״. ודו״ק). וכן מבואר בספר המכריע (סימן ע״א) בשם רש״י. ע״ש. עכ״פ מוכח מפרש״י הנ״ל שגם כשיש לנזיר פת אין היין אסור עליו בקידוש. וכן מתבאר מקושית הגמרא (נזיר ד.), מושבע ועומד מהר סיני הוא, ולא קאמר דאפשר לקיים מצות קידוש בפת. ומצאתי שעמד בזה מהר״ם בן חביב בכפות תמרים (סוכה לח.) תוד״ה מאי קושיא. ע״ש. אך י״ל דהכי פריך הש״ס, דאם איתא שיכול לקיים הקידוש בפת, לא בעי קרא דמ״יין ושכר יזיר״ [במדבר ו׳, ג׳] לאסור יין מצוה כיין הרשות, דהו״ל כיין הרשות, הואיל ויכול לקיים שתיהן בפת. וכדאמר ריש לקיש (יבמות (כא.) [כ:]) אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב וכו׳. וכן מצאתי בספר מאורי אור (באר שבע, דף ק״ה ע״א)[103]. ע״ש. (וע״ע בשו״ת מתת ידו ח״א (סימן מ״ו). ובספר העתים בעתים לבינה (עמוד ק״פ). ע״ש). אכן ז״ל רש״י בספר הפרדס שם: מיהו אנן לא שרינן לכתחלה שיקדש הנזיר על היין וישתה, אלא יקדש על הפת וכו׳. אבל אם מיהר וקידש על היין נתחייב לשתות וכו׳. וכן מי שנדר שלא לאכול לא יקדש לכתחלה על הפת כו׳. דאמר ריש לקיש כו׳, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב וכו׳. אבל אם אין לנזיר פת יקדש על היין לכתחלה. ע״ש. ולכאורה ממה שהתיר לנזיר לשתות יין אם מיהר וקידש עליו, משמע שאין איסור נזירות עומד בפניו לגבי קידוש. (דמשום ברכה לבטלה לא הוה שרינן ליה. עיין בשו״ת יביע אומר ח״ב (חיו״ד סימן ה׳ אות ו׳). ומה גם שמדברי רש״י מנחות (לו.) ד״ה סח בין כו׳, מוכח דאיסור ברכה שאינה צריכה הוי מדרבנן. ועיין בתוספות שם ד״ה עבירה. וכ״נ מדברי האור זרוע ח״ב (סימן נ״ב) בשם רש״י. וי״ל. ואכמ״ל.) ורק לכתחלה בעלמא לא יעבור על נזירותו בפני הרואים, הואיל ולכתחלה יוכל לקדש על הפת. (ועיין בשו״ת יד אליהו מקאליש (סוף סימן י״ח) דהקשה, דהא אפשר בטעימת אחרים. ועיין בספר הפרדס שם). ואם כנים אנו בזה, ניחא שפיר לפרש״י, שאף שיכול לקדש על הפת, לא חשיב ליה הותר מכללו. הואיל ומעיקרא לא חל איסור נזירות ע״ז. ועיין בתשובות הריב״ש (סימן קנ״ט). וצע״ק. ועכ״פ דברי רש״י הללו הם סתירה מפורשת למ״ש הישועות יעקב בדעת רש״י, שאין מקדשין על הפת והשכר. שהרי מפורש בהדיא בספר הפרדס דשפיר מקדש על הפת לכתחלה. וכן מפורש להדיא בפרש״י פסחים (קיד. [ד״ה מברך]) במתני׳ מברך על היין, וה״ה למקדש על הפת. עכ״ל. וכן הוא בפרש״י ברכות (דף נ״א סוף ע״ב). ע״ש. (ובעיקר מ״ש רש״י דבכה״ג לא חשיב הותר מכללו, דמעיקרא לא חל עליו האיסור. עיין רש״י ותוס׳ (ברכות כ.). ודו״ק). וע״כ העיקר כדברי מרן הש״ע דבלילה מקדש על הפת, וביום מקדש על השכר היכא דהוי חמר מדינה.

(שו״ת יביע אומר ח״ג – חאו״ח סימן י״ט אותיות ב׳–ג׳)

רז) שם בהגה ומי שאינו שותה. במחצית השקל (סק״ט), דיוכל אדם לקדש לאחרים דלדידהו הוי מ״ש כו׳. נ״ב: צ״ל מ״ס, ראשי תיבות מקום סעודה. (יגל יעקב)

רח) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר וכו׳. לעיל [סימן רע״א סק״ו][104] כתבתי, דאם נדר שלא לשתות יין רביעית, יוכל לקדש עליו ולשתות פחות משיעור רביעית, ושיעור מלא לוגמיו לאדם בינוני שהוא פחות מרביעית. והנה יש לי מקום ספק במי שהוא חולה שיש בו סכנה ומותר לשתות יין של איסור לסיבת סכנתו, אם רשאי לקדש עליו. והנה לקמן (סימן תרי״ח) בחולה שאכל ביוה״כ, הביא המג״א [סק״י] בשם (מהרש״ל) [שבלי הלקט] [סימן שי״ב] דלא יקדש, כיון שהיום גרם לו איסור ופקוח נפש גורם לו היתר, הוי לדידיה כיום חול, ולא שייך ביה קידוש, משמע דאי לאו הכי שייך קידוש אף באכילה ושתיית איסור. ובסימן ר״ד [ס״ט] באוכל ושותה דבר איסור במקום סכנה, כתבו הפוסקים[105] לדמות לחולה שאכל ביוה״כ. והבי״ח [אות ז׳] חילק בין אוכל דבר איסור לאוכל דבר היתר בזמן איסור.

והנה בהא דקאמר הש״ס במסכת ראש השנה (דף י״ג [ע״א]) ובמסכת קידושין (דף ל״ז [ע״ב]), בהא דכתיב ״ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח״ [יהושע ה׳, י״א], מעיקרא לא אכיל לפי שהיה קודם הבאת עומר. והקשו כולם, דהא בשבע שכבשו ושבע שחלקו כל דבר איסור היה כהיתר להם. ותירצו, דמצד הקצירה היו אסורים, דבעומר ״ראשית קצירכם״ [ויקרא כ״ג, י׳] כתיב, והא איסור תורה, והכתוב לא התיר רק מאכל של איסור ולא עשיית איסור כמו שנאסרו במלאכת שבת ובישול בשר בחלב, (ובזה נתיישב מה שמקשים בהא דילפי [עבודה זרה סז:] טעם כעיקר מגיעולי כלים, ודילמא גיעולי כלים היה אסור משום בשר בחלב, דגבי בשר בחלב טעם כעיקר דבר תורה. ובזה אתי

הערות וציונים

103. נדפס לעיל אות ר״ב. **104.** נדפס לעיל בסימן רע״א אות תס״ה. **105.** עיין בב״י שם.

אוצר ההלכה

שפיר, דהרמב"ן [במדבר ל"א, כ"ג] הקשה, אמאי לא נצטוו להגעיל כלי סיחון ועוג, ותירץ, כיון דהם בכלל כיבוש הארץ, (גט כריתות כותב) [גיעולי נכרים הותר] לאיסורי מאכלות, אבל בבשר בחלב דהבישול אסור אף בלי אכילה, זה לא הותר כמ"ש). ואמנם עדיין קשה, הרי בירושלמי [חלה פ"ב ה"א] הקשה, דאמאי לא אכלו מצה של חדש. ותירץ שם משום דאין עשה דוחה לא תעשה שאינו כתוב בצדו, או משום גזירה. וקשה, אמאי לא הותר בלא"ה לצאת ידי מצה, דהרי הותר משום שבע שכבשו, ואי משום קצירה, הא קי"ל [מנחות עא.] קוצרין משום ביטול בית המדרש וכדומה, משום דכתיב "ראשית קצירכם" [ויקרא כ"ג, י'] ולא ראשית קציר מצוה [שם עב.], וא"כ עכ"פ לצורך אכילת מצה מכלל קציר מצוה לא נפיק, ולא גרע מביטול בית המדרש. אמנם לפי מ"ש אתי שפיר, דאף דהיו רשאים לאכול בעת ההוא, היינו כמ"ש הרמב"ם [הלכות מלכים פ"ח ה"א], דאם יצטרכו לחזור בכל פעם אחר אכילת היתר יבאו לכלל סכנה[106]. אבל מ"מ ידי מצוה לא יצאו. ובזה נתיישב מה שמקשים מהך דבימי אבלו של משה נשתכחו השיעורים[107], ובזה אתי שפיר. ודו"ק כי קצרתי. עכ"פ לדעתי הדין דין אמת, דאינו רשאי לקדש על משקה שאסור מן התורה. שוב ראיתי בשו"ת באר עשק[108] כתב ג"כ כדברי. (ישועות יעקב – סק"ב)

רט) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר. בישועות יעקב (סק"ב)[109] כתב, דחולה שיש בו סכנה דמותר לשתות יין של איסור לסבת סכנתו, מ"מ לא יקדש עליו. וכתב, דבשבע שכבשו ובשבע שחלקו דהיו מותרין לאכול איסורים, מ"מ ידי מצוה לא יצאו, ובזה נתיישב קושיית הגאון מהר"י[110] בתוספות (קידושין דף ל"ח [ע"א ד"ה אקרוב]) בשם הירושלמי [חלה פ"ב ה"א], מהך דבימי אבלו של משה נשתכחו השיעורין[111]. ע"ש. הנה בספרי ילקוט הגרשוני חלק ראשון אות "חדש", הבאתי זאת בשם הגאון מהר"צ מליסקא ז"ל בספר הישר והטוב [מסכת קדושין בסוגיא דחדש דף כ"ט ע"ד]. ע"ש. ושוב ראיתי כן גם בספר מקרי דרדקי (פרשת אמור אות תשל"ה). ע"ש. ושניהם לא ראו דזאת התורה כבר כתובה בישועות יעקב כאן. (ילקוט הגרשוני – סק"ד)

רי) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר. וחולה שיש בו סכנה שציוו עליו הרופאים לשתות יין לרפואתו, ואין שם אלא סתם יינם, שהותר לו משום פקוח נפש, (וכמ"ש בכף החיים סימן שכ"ח אות צ'), כתב בשו"ת חסד לאברהם קמא (סימן כ"ד), 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 דחויה היא אצל פקוח נפש, מ"מ הואיל ונדחה האיסור לגמרי אצל פקוח נפש, נחשב כהיתר גמור ויכול לקדש עליו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר חיים (סימן י"א). אולם לפע"ד יש לפקפק על זה, שאע"פ שפסק מרן בש"ע (סימן קצ"ו ס"ב), שהאוכל דבר איסור במקום סכנה מברך עליו. (וכתב מרן הבית יוסף שם, שאף להרמב"ם [הלכות ברכות פ"א הי"ט] שאוסר לברך על מאכל איסור אפילו הוא מדבריהם, מודה הוא שבמקום סכנה מברך עליו. וכדעת מרן הב"י כתב גם הרשב"ץ (בפירושו לברכות מה. דף רס"ו סע"ב)). וכן פסק עוד מרן בש"ע (סימן ר"ד סעיף ט'). מכל מקום רבים חולקים על זה, כמו שהביא מרן הבית יוסף שם (סימן קצ"ו [ס"ב]), מרבנו ירוחם [נט"ז סוף ח"א דף קמ"ג ע"ב] בשם הרמ"ה, שאף האוכל דבר איסור במקום סכנה, אינו מברך עליו. וכתב הב"ח [שם אות א'] שכן עיקר. וכן כתב בספר הפרדס לרבנו אשר בר חיים (שער י' עמוד רי"ט), שחולה שיש בו סכנה שהוכרח לאכול בשר נבלות וטרפות משום פקוח נפש, אע"פ שהותר לו היתר גמור, מ"מ אינו מברך עליו כלל. ע"ש. וכן ראיתי הלום להברכי יוסף בשיורי ברכה (סימן קצ"ו [סק"א]), שהביא דברי הפרדס הנ"ל שכתב כן בשם הרא"ה. וכן הוא 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 י"ב). וכן מבואר בחידושי הריטב"א (ברכות דף מה.). וכ"כ המאירי שם. וכן פסק באהל מועד ח"א (דף ק"ח ע"א), ובשטה מקובצת (ריש פרק שלשה שאכלו [ברכות מה. ד"ה אכל]). וקי"ל ספק ברכות להקל. (וע"ע בט"ז סימן קצ"ו סק"א, ובשו"ת פנים מאירות ח"ב סימן ז'). לפי זה 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 הלום להגאון ישועות יעקב (או"ח סימן ער"ב אות ב')[112] 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 חלק ג' סימן נ"ט, 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 או"ח (סימן רצ"ז ס"ג), שבשמים המונחים בתוך שקים שמשימים העכו"ם תוך קנקנים של יין, אף על פי שמותר להריח בהם, מכל מקום אסור לברך עליהם בהבדלה, משום "הקריבהו נא לפחתך" [מלאכי א', ח'] דמימאיס למצוה. (בית יוסף שם). ואם כן הוא הדין לסתם יינם, שאע"פ 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

הערות וציונים

106. עיין שם ברדב"ז. **107.** עיין יומא (פ.), ותמורה (טז.). **108.** עיין שם בסימן ק"ט. **109.** נדפס באות הקודמת. **110.** הוא הגאון מהר"י מהמבורג, וקושייתו הנ"ל נדפסה בספר טל תורה שנדפס בילקוט המפרשים שבסוף מסכת קדושין. **111.** ראה הערה 107. **112.** נדפס לעיל אות ר"ח.

אוצר ההלכה

יינם. ע״ש. וכן העלה בשו״ת מהרש״ג חלק ב׳ (חאו״ח סימן קמ״ג). ע״ש. גם הגאון שואל ומשיב רביעאה ח״ב (סוף סימן קל״ו) כתב, שאף שמותר לחולה סתם יינם, מ״מ אסור לקדש עליו. (ומטי לה בשם באר עשק. וכעת לא מצאתי שם). ובשו״ת מלמד להועיל (חאו״ח סימן ל״ב) אע״פ 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 על הפת. ע״ש. וכ״כ בספר ילקוט הגרשוני (סוף סימן ער״ב)[113], 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 [הלכות ברכות פ״א ה״ט], **והרא״ש** (פרק שלשה שאכלו [ברכות פ״ז] סימן ב׳), ורבנו יונה **שם** [לג. בראש העמוד], שיש לברך אפילו על מאכל אסור. וכ״כ הרשב״א בתשובה ח״א (סימן תשצ״ד), וההשלמה, ור׳ אברהם בן טאווה בחוט המשולש ([הטור השלישי] סימן כ״ט). וכ״ש לחולה שיש בו סכנה, דהו״ל ספק ספיקא. לכן לא יחזור לקדש על הפת, שכבר יצא ידי חובתו. וכן מצאתי להרה״ג העורך ירחון המאסף (תשרי תרס״ה דף ב׳ סוף ע״א וע״ב), שכתב כדברינו הנ״ל. ע״ש. וכל שכן אם עשה כן בשוגג, שיש לצרף גם דברי הט״ז (סימן קצ״ו סק״א), שהאוכל איסור בשוגג יברך אחריו. ע״ש. וכן כתב הרה״ג העורך ירחון המאסף (אדר תרס״ב, עמוד ק״ג). ע״ש. ודו״ק. (חזון עובדיה שבת ח״ב – יין הכשר לקדש עליו הערה י״ב)

ריא) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.

מי שנדר שלא לשתות יין יקדש על הפת. תשובות מיימון סוף הפלאה סימן ד׳. והגהות מיימוניות פכ״ט [מהלכות שבת ה״י אות ס׳ והי״ז אות ד׳] כתבו דיחזור אחר היין. וכתוב בספר המפה, דתשובות מיימון מיירי כשהוא אוכל לבדו, ובהגהות מיירי כשהוא אוכל עם אחרים, שיקדש עליו וישתו האחרים. (שיירי כנסת הגדולה – הגב״י סק״ה)

ריב) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.

במג״א (סק״ט), ודבריו תמוהים וכו׳. אין להגדיל התמיהה כ״כ, כיון דהרב ב״י כתב, דאפילו מי שאינו שותה יין, ולא כתב בלשון ראשון שהתחיל בה, שאין היין חביב עליו, אלא ודאי שכוונתו שאינו שותה כלל, יהיה מחמת מה שיהיה, אי מחמת טבעו שאינו יכול לשתות יין כלל או מחמת נדר, ואף שלא ישתה מכוס של קידוש מחזר אחר יין. גם באור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן כ״ה] לא נזכר נדר, וג״כ משמעו שאינו שותה מחמת טבעו שאינו יכול לשתות. ואף דבתשובות מימון [סוף ספר הפלאה סימן ד׳] מיירי מחמת נדר, מ״מ הביא ראיה לזה דחדא נינהו, כיון דאינו שותה כלל. ומה שכתב הרב ב״י אח״כ ואע״ג, אינו ענין לשלמעלה מזה למה שכתב וכן ראיתי נוהגין, אלא קאי אשלפני פניו במה שהתחיל אם אינו חביב, סיים ב״י ז״ל, וההיא דזמנין חביבא ליה וכו׳ איכא למידק וכו׳. וקאי אלשון הש״ס שהתחיל בה. ע״ש כי כן הוא. ובעל המרשים טעה שסבר שהאי וכן ראיתי נוהגין, דברי הגהות מיימוניות הם, וזה דברי הרב ב״י. (חמד משה – סק״א)

ריג) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.

במג״א (סק״ט), ומי שאינו שותה [וכו׳], (ודברים) [ודבריו] תמוהים, דלק״מ. הנה במג״א לא ביאר אם האור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן כ״ה] מיירי ג״כ בנדר, דאפשר דגם הוא איירי בחביב, וא״כ יפה הקשה הדרכי משה [אות ג׳].

שם ונ״ל [וכו׳] ודברי רמ״א צ״ע. י״ל דשאני התם שהמקדש כבר יצא, ולכך הסברא נותנת דלא יקדש לאחרים אא״כ אינם יודעים, אבל מי שעדיין לא יצא שפיר יכול לקדש לאחרים אף שיודעים. וקצת ראיה מהא דאמרו פרק ערבי פסחים [פסחים קא.], אמר אביי כי הוינא בי מר כי הוי מקדש אמר לן טעימו מידי וכו׳, מבואר דאם המקדש עדיין לא יצא יכול לקדש לאחרים היודעים. ועיין בסימן רע״א [סי״ד]. (ברכת דוד)

ריד) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.

כתב מג״א (סק״ט), ומי שאינו שותה יין וכו׳, ואם אין היין מקובל עליו וחביב יקדש על הפת. וכ״כ הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״ט] וכו׳. ותיבות ז״ל דרכי משה, ותיבות כן כתב הרב ב״י, צ״ל נמחק כאן. עד עכ״ל הרב ב״י, כאן צריך להיות וזה לשון דרכי משה [אות ג׳], ואור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן כ״ה] וכו׳, וכן הוא בתשובת מיימון ספר הפלאה [סימן ד׳], שיקדש על הפת או ישמע קידוש מאחרים, ואפשר דהרב ב״י לא קאמר דרגילין לחזור אחר יין אלא דוקא כשאוכל עם אחרים, אע״ג דהוא אינו שותה, אחרים שותין ממנו, וכן נהגו וכו׳. כצ״ל. ומה שכתב [המג״א] ודבריו תמוהים, פירוש דהוא חולק, וס״ל דהגהות מיימון מיירי שאין היין חביב עליו, לכך יכול לקדש כשהאחרים שותין ממנו, והאור זרוע מיירי שאינו שותה משום נדר, דבכה״ג אינו יכול לקדש על היין כיון דאינו יכול לשתותו כלל, אלא יקדש על הפת. (בגדי ישע)

רטו) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.

עיין מה שכתב הרב שאלת יעבץ ח״ב (סימן ס״ד). (מחזיק ברכה – סק״ה)

רטז) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.

במג״א (סק״ט), ומי שאינו שותה וכו׳. נ״ב: פירוש, בשביל שאינו חביב עליו.

שם וכמ״ש סימן ער״ג וכו׳. נ״ב: עיין מג״א לקמן סימן רצ״ט (סק״ח), ולקמן סימן תקנ״א סעיף י׳. ולולא דבריו נ״ל

הערות וציונים

113. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

דלקמן סימן ער״ג ס״ד מיירי שכבר יצא ידי קידוש, וכן משמע להדיא בטור שם, אבל כשהוא לא יצא עדיין יכול לקדש וישתה אחר כדלעיל (סימן ער״א סעיף י״ד). ועיין סימן תקפ״ה ס״ב. (חדושי מוהרמ״ז)

ריז) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.
כתב בנר ישראל ([מג״א] סק״ט), דברי הרמ״א צ״ע. מיישב באליה רבה [סקי״ז].
(מאורי אור חלק באר שבע – דף קי״ח ע״ב)

ריח) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו׳.
במג״א (סק״ט). ע״ש במג״א. ולי נראה דלא ניחא ליה להרמ״א לחלק כן, משום דמשמע ליה דהא שכתב הרב ב״י מי שאינו שותה יין כו׳, היינו אף שאינו מחמת איסור לבדו, כי אם גם מחמת ששונאו או מזיקו, ואין לברך על דבר שאינו נהנה ממנו. וכ״כ הטור בשם רב האי גאון בהדיא בסימן זה, דאפילו אם יש לו יין, אם אינו מקובל וחביב עליו, שיקדש על הפת, שאין לו לברך על דבר שאינו נהנה ממנו[114]. עכ״ל. הרי דמשמע מלשונו זה אף שאינו שונאו לגמרי, כי אם שאינו מקובל וחביב עליו לגמרי, מיקרי שאינו נהנה ממנו, וכל שכן מי שאינו שותה לגמרי דהיינו מחמת שהוא שונאו או מזיקו, דבוודאי אין לו לברך עליו. וא״כ אין חילוק בין אינו שותה מחמת נדר או משום שהוא שונאו או מזיקו, דבכל ענין אין לברך עליו, מחמת שאינו נהנה ממנו לא הוא ולא אחרים בברכה זו.

ומ״ש הרב מג״א, דהרב ב״י מיירי כשאין היין חביב עליו, והביא ראיה ממה שכתב הרב ב״י אח״כ, אע״ג דבגמרא [פסחים קו:] אמרינן כו׳. נראה לי דלאו ראיה היא, דוודאי התם מיירי שאינו שונאו לגמרי, כי אם שאינו תאב לו כ״כ כמו שתאב לפת, אבל עכ״פ נהנה ממנו כששותה, לכן אם רוצה לקדש על היין הרשות בידו, אבל באם אינו שותה כלל מאיזה טעם שיהיה, לא איירי כלל בגמרא, ואינו מוכח מידי. והמשך דברי הרב ב״י לדעת רמ״א הוא כן, דבתחלה רצה להוכיח מהגמרא מההיא דרב דזימנין חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, דמשמע אע״פ שיש לו יין כדעת הרמב״ם [הלכות שבת פכ״ט ה״ט], וא״כ סתם בני אדם שמתאוים יותר למאכל מלמשתה כו׳ דמצוה להקדים החביב (וא״כ לפי זה פשיטא מי שאינו שותה כלל מאיזה טעם שיהיה, מקדש אריפתא וא״צ לחזור אחריו). ואחרי זה כתב, ושמא י״ל שאע״פ שאם רצה להקדים החביב ולקדש על הפת הרשות בידו, מ״מ כשאינו מקדים החביב ומקדש על היין, כיון דמצוה מדברי סופרים לקדש על היין שפיר דמי. עכ״ל. ור״ל, וא״כ אינו מוכרח דעת הרמב״ם מהגמרא באם תאב לפת יותר מיין, אבל כשאינו שותהו כלל מאיזה טעם שיהיה, מזה לא איירי כלל. רק שהב״י רצה להוציא הדין מדברי הרמב״ם דכל שכן הוא, וע״ז כתב, אבל בהגהות [מיימוניות שם סוף אות ס׳] כתב, דהא דמקדשין על הפת בשאין לו יין דווקא, וכן ראיתי דאפילו מי שאינו שותה יין מחזר אחריו לקדש. וע״ז הוקשה לו לרמ״א בדרכי משה [אות ג׳] דבאור זרוע [ח״ב הלכות ערב שבת סימן כ״ה] כתב בהדיא, דמי שאינו שותה יין לא יקדש אלא על הפת. וכן הוא בתשובות מיימוני [סוף ספר הפלאה סימן ד׳]. ובוודאי טעמם הוא משום דא״א לו לברך עליו, דאין לו לברך על דבר שאינו נהנה לא הוא ולא אחרים בברכתו, וא״כ שוב אין לחלק כמו שחילק הרב (רמ״א) [מג״א], לכן הוצרך לחלק בין אוכל לבדו לאוכל בין אחרים. (אע״ג דברכת הנהנין אמרינן בגמרא [ראש השנה כט.] דיצא אינו מוציא, מ״מ ברכת בפה״ג דקידוש הוי כמו ברכת המוציא. ועיין בדף שאח״ז ודו״ק).

במג״א בס״ק הנ״ל בסופו, ודברי רמ״א צ״ע. עכ״ל. לכאורה נראה דאין הנדון דומה לראיה, דהא מידי הוא טעמא התם בסימן (קע״ג) [רע״ג] [ס״ד] כיון דאינו מוציא את עצמו כלל בקידוש, רק שבא להוציא אחרים, הוי האי ברכת בפה״ג דקידוש, לדעת הגאונים שמצא הטור [סימן רע״ג ס״ד] כתוב בשמם, כשאר ברכות היין דיצא אינו מוציא, והוי ברכתו לבטלה לגמרי באינו נהנה עמהם, משום זה אינם יוצאים הם ג״כ בברכתו. והרב בעל הלכות גדולות [הלכות קדוש והבדלה עמוד צ״ז] חילק בין יודעים לאינם יודעים, ע״ש בטור. אבל כאן בסימן זה כיון דמוציא את עצמו ג״כ בקידוש זה, ואין קידוש בלא סעודה ואין סעודה בלא קידוש, והקידוש אסמכוהו על היין, הוי כנהנה עמהם ג״כ מיין קידוש זה, ולא הוי ברכתו לבטלה כ״כ. ואפשר שגם הרב בעל הלכות גדולות והגאונים מודים בהאי דינא. ומה גם שלדעת התוספות [פסחים קא. ד״ה ולשמואל] והרא״ש [שם פ״י סימן ה׳] אשר ע״פ רוב אנו נמשכים אחר דבריהם, ליתא להאי חילוק דבה״ג כלל, וסתמא כתבו דיכול לקדש לאחרים אע״פ שאינו נהנה עמהם, והוכיחו כן מדמקדשים בבית הכנסת להוציא את האורחים שאין להם יין, וסתמא אחד מבני העיר מקדש להם. ע״ש בריש ערבי פסחים. וכן הטור בקיצור פסקי אביו הרא״ש [שם סימן ה׳] הביא סתמא הך דינא דמקדש לאחרים, ולא חילק כלל בין יודעים לאינם יודעים. וכן בטור או״ח סימן רע״ג [ס״ד] ריש דבריו פסק ג״כ כמותם, רק אחרי זה הביא הגאונים שמצא כתוב על שמם דאין לקדש לאחרים אם אינו אוכל עמהם, ותמה עליו הטור אם כתבו הגאונים דבר זה. וכתב עוד שם, ובעל הלכות גדולות חילק בין יודעים ללא יודעים, ועל פי זה כתב הרב ב״י כאן בשו״ע [סימן רע״ג ס״ד], והוא שאינם יודעים. ולפי זה בוודאי שפיר יש לסמוך בנדון דידן על התוספות והרא״ש אף ביודעים לברך. וגם הרב המג״א בעצמו לקמן סימן רצ״ט [סק״ח] לגבי הא דכתב רמ״א שם [ס״ו] לענין הבדלה, ומי שמתענה שלשה ימים ושלשה לילות ישמע הבדלה מאחרים, הראה מקום

הערות וציונים

114. לפנינו בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קט״ז) כתוב בשם רב האי גאון, שאדרבה מחזרים וטורחים הרבה אחרי היין, ורק אם אין להם, היו מקדשין על הפת. ע״ש. וע״ע בהגהות והערות לטור שירת דבורה (אות כ״ד*).

אוצר ההלכה

לסימן זה וגם לסימן תקנ"א [ס"י], דמותר ליתן לאחרים לשתות. ע"ש בסק"ח ודו"ק. כי הוצרכתי לקצר במקום שאמרו להאריך. (שו"ת צמח צדק – חלק אורח חיים סימן קט"ו)

ריט) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.
כתב מג"א (סק"ט), ודברי רמ"א צריך עיון גדול. נ"ב: י"ל דשאני התם שהוא אינו יוצא בקידוש זה, אבל כאן הוא עצמו יוצא בקידוש, ובפה"ג הוא חובה כמו קידוש, אלא שאין יכול לשתות, ולכן אחרים שותים. (עזרת ישראל)

רכ) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.
כתב ב"י, ולפי זה מי שאינו שותה יין כו'. עמ"ש הרב מג"א (בסק"ט), עמ"ש על דבריו הרב חמד משה ז"ל [סק"א][115]. (דברי מנחם – הגב"י סק"ג)

רכא) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.
ותמה המג"א [סק"ט] דהוכיח דין זה בדרכי משה [אות ג'] מכח קושיתו על הב"י, והרי בלאו הכי לק"מ, דהב"י מיירי כשאין היין חביב עליו, אבל בתשובות מיימון [סוף ספר הפלאה סימן ד'] מיירי שאינו שותה משום נדר, לכך מקדש על הפת. ע"ש במג"א. ולא ידעתי מאי קשיא ליה, דהמעיין בדרכי משה יראה לעיין שהקשה על הב"י מהאור זרוע [ח"ב הלכות ערב שבת סימן כ"ה], דשם מבואר בהדיא דמי שאינו שותה יין לא יקדש אלא על הפת, ומזה ודאי קשה על הב"י, דהרי הוא ג"כ מיירי באינו שותה יין שאינו חביב עליו, והאור זרוע ג"כ בכה"ג מיירי. והא דכתב בדרכי משה וז"ל: וכן הוא בתשובות מיימון ([סוף] ספר הפלאה סימן ד') שיקדש על הפת או ישמע מאחרים וכו'. ע"ש. אין כוונתו להקשות מזה על הב"י, רק מפני דשם כתב או ישמע מאחרים, דבזה מתרץ הקושיא על הב"י. ע"ש. אבל עיקר הקושיא הוא מאור זרוע כנ"ל. (והא דכתב בהגה בתוך שני סימני עגולה. ע"ש. לא אדע בבירור אם הוא ג"כ מתורת משה, ואפשר דצריך תיקון לפי הנ"ל). כנלענ"ד ברור. ועיין היטב ותראה שכן הוא. (מוליך לימין משה – אות ל"ג)

רכב) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.
כתב מג"א [סק"ט], אם אינו שותה יין משום נדר אסור לקדש על יין שישתו אחרים, כיון שאחרים יודעין לברך בעצמם בפה"ג, וכמ"ש בסימן רע"ג ס"ד. ע"כ. ועיין מה שכתבתי בסימן ק"צ [סק"א] שכן דעת החכם צבי (סימן קס"ח). ועיין בהרב ז"ל שם [ש"ע הגר"ז ס"ד], דלדעה זו עיקר הטעימה אינו אלא שלא יהיה גנאי לברכת היין, שנראית כברכה לבטלה כמ"ש רש"י ז"ל [עירובין מ: ד"ה לית ביה], אף שבאמת אינו לבטלה אף שלא יטעום, ולכן סגי בטעימת קטן שלא הגיע לחינוך לדעתם. אבל לאותן הסוברין דבעינן טעימת קטן שהגיע לחינוך, הטעימה הוא העיקר, והברכה היא בשביל הטעימה, ולכן בעינן הגיע לחינוך כדי שיוכל לברך ברכת היין בשבילו. ומבואר שם דאם אין קטן שהגיע לחינוך, יכול לקיים הטעימה בקטן שלא הגיע לחינוך גם לדיעה זו, אף שאינו מחויב בדבר, ורק שיפסיד ברכת היין שלא יברך והיא אינה מעכבת. עיין מה שכתבתי סימן רע"א (סק"ח). ועכ"פ מבואר דלכו"ע א"צ שהטועם יהיה אחד מאותן שמוציא אותם בקידוש, דהא קטן שלא הגיע לחינוך לאו בר חיובא הוא, וטעימה דידיה מהני. ומ"ש הפוסקים והטוש"ע בסימן רע"א (סי"ד) טעימת אחד מהמסובין, וכ"כ בסימן ק"צ (ס"ד), על כרחך דלאו דוקא אותן שיצאו בקידוש או שברכו בהמ"ז.

ולפי מה שהוכיח המג"א בסימן רע"א (סקל"ב) דשתיה מעכבת, על כרחך הא דשלא יהיה גנאי לברכת היין שנראה כברכה לבטלה מעכבת אף דיעבד. והא דנשפך הכוס יביא כוס אחר, היינו כיון דברכת היין נראה כלבטלה, צריך לברך ברכה אחרת ולסדר אותה אצל השורה. ולפי זה צריך שעל הכוס האחר שיביא יברך המקדש בעצמו בפה"ג, דלדעה זו כך נתקן שהמברך יאמר השירה אצל ברכת היין שיברך הוא עצמו. וכן אם השומע לא כיון לצאת בברכת היין דיצא ידי קידוש, עיין מג"א סימן רצ"ו (סק"י), לא סגי שיטעום הוא ולא המקדש, דכשיטעום הוא יצטרך לברך בפה"ג, וברכת בורא פרי הגפן של המקדש נראת כלבטלה ומעכבת אף דיעבד.

אבל לדעה השניה דלא איכפת לן בברכת בפה"ג ועיקר הוא בשביל הטעימה, אפשר לומר דאף בנשפך הכוס סגי שאחר יברך ויטעום. וכן אם השומע לא יצא בברכת בפה"ג, סגי שיברך הוא ויטעום. ועיין אליה רבה סימן רע"א (סקכ"ח) במה שפירש דברי בה"ג [הלכות קדוש והבדלה עמוד צ"ז], מבואר דלא סגי שיטעום אחר שצריך לברך בפה"ג. ומצאנו סמך לדברי החכם צבי. (תהלה לדוד – סק"ו–ח')

רכג) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.
המג"א [סק"ט] חולק ע"ז וס"ל דאסור לקדש, כיון שאחרים יודעים בעצמם לברך בפה"ג. וכתב בתניא [ש"ע הגר"ז] דכל האחרונים מסכימים לרמ"א, והמג"א יחיד הוא בדבר זה, והמג"א עצמו חזר והודה לרמ"א בסימן רצ"ט (סק"ח), וכ"כ ג"כ בסוף סימן תקנ"ו [סק"ב]. ומה שהביא כאן ראיה מסימן רע"ג [ס"ד], אינה כלום, דבטור שם מבואר בהדיא דאקידוש קאי, אבל כאן כיון שיכול לומר הקידוש בשבילם, יכול ג"כ לברך בפה"ג. ע"ש בקונטרס אחרון [סק"ב]. וכן כתב בדרך החיים [סימן ע"א ס"ה], דכיון שרוצה לצאת ידי קידוש יכול לברך בשבילם בפה"ג אף שאינו טועם, אף שהמחבר [סימן רע"א ס"ד] כתב לחוש לגאונים שיטעום המקדש, כבר כתב אליה רבה [שם סקכ"ט] דאין לחוש. ע"כ. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ב)

רכד) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.
עיין במג"א (סק"ט). ועיין תשובות עמודי אש (סימן ב'

הערות וציונים

115. נדפס לעיל אות רי"ב.

באר הגולה

ס. טור והתוספות בפרק (ז') [ו']

י ס**ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ע**ואינו טעון ברכה לאחריו, דברכת המזון פוטרתו, בין שהיא על הכוס בין שאינה על הכוס: (ועיין לעיל סימן קע"ד סעיף ו'):

דברכות [דף מ"ב ע"ב ד"ה ורב ששת] ובפרק י' דפסחים [דף ק' ע"ב ד"ה ידי יין] והרא"ש שם בראש הפרק [סימן ד']: ע. [טור] שם בשם אביו הרא"ש ריש פרק ערבי פסחים [שם]:

אוצר ההלכה

סוף אות י"ז) **שהביא בשם שיטה מקובצת לנזיר** [ג: ד"ה אילימא], שכתב בשם ר' עזריאל וז"ל: או שיקדש ויתן הכוס לאחד מבני ביתו. וכן הוא במאירי שם [ד"ה ומכל מקום], וז"ל: רשאי הוא לקדש ולהבדיל ויטעום אחר. מזה מבואר כהרמ"א. ועיין בתשובות בשמים ראש (סימן ע"ה [בכסא דהרסנא]) שתמה, הא אסור להושיט כוס יין לנזיר. ע"ש מש"כ. ועיין תשובות שאגת אריה (סימן ס'). ועיין תשובות כתב סופר חאו"ח (סימן כ"ט) מש"כ על דברי המג"א ומחצית השקל כאן. (מגיני חיים)

רכה) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.

שורש הדין של הרמ"א שמחלק בין היכא שיש אחרים שישתו דאז מקדש על היין, ואם אין אחרים מקדש על הפת, הוא מכח מה שמכריח להשוות דינו של הגהות מיימוני [הלכות שבת פכ"ט הי"ז אות ד'] ותשובות מיימוני [סוף ספר הפלאה סימן ד']. עי"ש בהגה. אולם אחרי שהמג"א בס"ק ט' כתב דאין שום סתירה ע"ש, אין החילוק מוכרח. א"כ אף אם אחרים עמו לא יקדש על היין, עיין במג"א (סק"ט). (אהל ברוך)

רכו) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש וכו'.

וכ"כ המאירי בריש נזיר [ג: ד"ה ודברים אלו] בסוגיא דלאסור יין מצוה כיין הרשות, מאי ניהו קידושא ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני הוא. דיכול לשמוע מאחרים. ע"ש. והנה הקשה שם לפי גירסא זו דנזירות אינו חל אקידוש, ופירשו דאע"ג דנדרים חל על דבר מצוה, נזירות אינו כנדרים, דנדרים הוה איסור חפצא, אבל נזירות הוה איסור גברא. והקשה דהא אמר בירושלמי [שבועות פ"ג ה"ד] דגם שבועה שלא אוכל מצה כל ימות השנה אע"ג דהוא איסור גברא, חל בכולל, והכי נמי הרי הוא כולל ענבים וחרצנים וכל ימות החול. וגם בשבת אם יהיה לו ממי לשמוע אינו מבטל המצוה. ע"ש.

והנה כבר כתבתי בספרי חדרי דעה ריש הלכות בשר בחלב [סימן פ"ז ס"א ד"ה שם] בפירוש נקודה הנפלאה להרמב"ם גבי בשר בחלב על נבילה, דמשום הכי לא הוה כולל חמור דאוסר החלב ואוסר בהנאה, דלא שייך כולל אלא כגון יום כיפור על נבילה, דיום כיפור ודאי חל על כל האוכלים, ומשום הכי חל גם על הנבילה, אבל איסור בשר בחלב לא שייך שיחול על החלב, דחלב לבד לא שייך איסור, ואין האיסור אלא בתערובות הבשר, וכאן שהוא נבילה ולא שייך לחול עליו, לא חל גם על החלב. ע"ש. וא"כ הכי נמי בנזיר, כיון דקי"ל דאין נזירות פחותה משלשים יום, ולא שייך שיחול על ימות החול לבד, וכן בין לרבנן ובין לרבי שמעון אין נזירות לחצאין [נדרים פג.], וכל זמן שאינו חל על כולן אינו שייך איסור על ענבים לבד, וא"כ פשוט דלא שייך בשביל כל זה כולל כנ"ל. ותגלחת וטומאה בלאו הכי י"ל כמו שכתבו התוספות (יבמות דף ל"ב ע"ב ד"ה איסור כולל) גבי אשת איש ונעשה חמותו, דחמותו ואחות אשה לא הוה משם אחד. ע"ש.

אלא דזה שיכול לשמוע מאחרים זה ודאי יש לחשוב כולל, כמבואר (בנדרים) [בהלכות שבועות] סימן רל"ט [ס"ז] דנשבע שלא לייבם חל עליו אפילו אינו חולץ ג"כ, כיון שאם ירצה לחלוץ חל, ה"נ חל אפילו אינו חולץ בכולל, וה"נ דכוותה. ונראה לכאורה על פי מה שכתב השערי תשובה בסימן ק"צ [ס"ד], שהביא דברי החכם צבי [סימן קס"ח] לענין נזיר שאינו יכול לברך על כוס בהמ"ז, דכיון דאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, וכ"ש לשיטה זו דקידש על היין וגם הטעימה הוא מדאורייתא, ודאי אם חל עליו האיסור ודאי אין יכול לצאת גם ע"י אחר, כיון דלא שייך גביה ברכה על היין כלל, ולק"מ. ולולי שאיני רשאי להרהר אחרי דברי הראשונים המפורשים, היה נראה קצת דאפילו לפי מה דפשוט לפסוק דקידוש על היין הוא דרבנן, יש לחוש בדבר שכיון שאינו יכול לברך בעצמו אינו יכול לצאת גם מאחר. (חבל יוסף – גנזי חיים)

רכז) שם בהגה ומי שאינו שותה יין משום נדר יוכל לקדש עליו וישתו אחרים וכו'. ובסימן רצ"ט סעיף (ז') [ו'] בהג"ה, מי שמתענה שלשה ימים ושלשה לילות ישמע הבדלה מאחרים, וצ"ע למה לא יבדיל הוא וישתו גם כן אחרים.

(אלף המגן)

רכח) שם בהגה וישתו אחרים המסובין עמו. נ"ב: לכאורה קשה, הא לעיל (סימן רע"א סעיף י"ד) כתב, דראוי לחוש לדברי הגאונים שאם לא טעם המקדש לא יצא. וצ"ל דרמ"א חולק על זה ולא חש לשיטת הגאונים. (עזרת ישראל)

סעיף י'

רכט) סעיף י' ברכת יין של קידוש וכו'. כתב הטור (ע"ב שיטה כ"ב), ומיהו י"ל כו'. נ"ב: [עיין] ראשון לציון בשיטתו למסכת ברכות (דף י' ע"ב).

(יד אהרן מהדורא בתרא – הגה"ט סק"ט)

רל) שם ברכת יין של קידוש וכו'. עיין מה שכתב הטור בשם רב עמרם [סדר רב עמרם ח"ב סימן י"ד] כוס של קידוש, כל זמן שלא בירך ברכת המזון חייב לברך עליו ברכה אחרונה. ונדחק מאד הרב ב"י בפירוש דבריו. גם הב"ח [אות י"א] כתב עליו דרך אחר, והקשה עליו הרב ט"ז [סק"ז] והאריך גם הוא בזה. ולע"ד דעת רב עמרם כמ"ש הטור בכוונתו, דכשיש לו כוס, אגב שברכת המזון פוטר הכוס, פוטר ג"כ הקידוש, וכשאין לו

אוצר ההלכה

כוס לברכת המזון, אין ברכת המזון פוטר הקידוש אפילו בדיעבד, אבל לא יברך ברכה אחרונה של הקידוש מיד אחר ששתאו, כדי שלא יהא נבדל מהסעודה, שאין קידוש אלא במקום סעודה, אלא יברך ברכה אחרונה של הקידוש תוך הסעודה. אבל אם כבר בירך ברכת המזון ולא נזכר לברך קודם ברכה אחרונה על הקידוש, כיון שבירך ברכת המזון נסתלק לגמרי מאותה סעודה, ושוב לא שייך לברך עכשיו על כוס של קידוש. כנלע"ד נכון. (נהר שלום – סק"א)

רלא) שם ברכת יין של קידוש וכו'. כתב הטור, כתב רב עמרם [סדר רב עמרם ח"ב סימן י"ד] כו'. נ"ב: ועיין בסימן ק"צ [ס"ב] שהביא סברא זו משם בה"ג [הלכות ברכות פ"ז עמ' פ']. ע"ש.

ועיין מה שכתב הרב נהר שלום ז"ל [סק"א][116].

(דברי מנחם – הגה"ט סק"ח)

רלב) שם ברכת יין של קידוש וכו'. בט"ז (סק"ז) הביא דברי הב"ח [אות י"א], שפירש דברי ה"ר עמרם שהביא הטור, שלכתחלה יברך קודם ברכת המזון, ובדיעבד אם כבר בירך ברכת המזון, ברכת המזון פוטר היין של קידוש. ולפע"ד קשה, כיון דבדיעבד ברכת המזון פוטר, איך יברך ברכה אחרונה על היין של קידוש, הא אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, עיין בסימן רי"א במג"א (סק"ט) ובסימן רמ"ט (סק"ו). ומ"מ נלפע"ד דקודם שבירך ברכת המוציא יוכל לברך ברכה אחרונה, ולא הוי גורם ברכה, כיון דעדיין הוא אינו מחויב בברכת המזון כל זמן שלא אכל. וכן משמע מהלשון דאיתא בסימן קע"ד (סעיף ו'), אין לברך אחר יין שבסעודה, דברכת המזון פוטרתו, וכן פוטרת יין שלפני המזון. ולא כתב שאין לברך על יין שלפני המזון, משמע דכיון שהוא לפני המזון ועדיין לא בירך המוציא, יכול לברך ברכה אחרונה, ולא הוי גורם ברכה. (דעת ומזימה)

רלג) שם ברכת יין של קידוש וכו'. כתב הב"ח [אות י"א] בד"ה כתב רב עמרם וכו', והב"י נדחק, ופירש דמה שכתב רב עמרם [סדר רב עמרם ח"ב סימן י"ד] כל זמן שלא בירך ברכת המזון כתקנה, הא אם בירך כתקנה אינו צריך לברך אחר כוס של קידוש, והדר מפרש דברכת המזון שלא כתקנה הוא כשאינה על הכוס וכו'. עכ"ל. עיין מה שפירש הדרישה [אות י'] לשון זה, שהוא כפירוש הב"י. ומה שהכריחו לפרש כן, משינוי לשון הטור בדברי רב עמרם, שכתב, שאם בירך ברכת המזון שנפטר. והוא לשון דיעבד טפי, הו"ל למינקט סוף לשון רב עמרם, שכתב, לא בעי לברוכי אחר כוס של קידוש שנפטר בברכה של שלש. ויישב שהטור מקשה תרתי, חדא מה שכתב תחילה רב עמרם כל זמן שלא בירך וכו', דמשמע דוקא לכתחילה, הא אם כבר בירך נפטר מברכה אחרונה אקידוש. וא"כ קשה, כיון שחייב לברך ברכת המזון, אפילו לכתחילה נמי יברך ברכת המזון ויפטר מברכה אחרונה דקידוש. ואח"כ מקשה, כיון דרב עמרם גופא כתב דכשיש לו כוס אפילו לכתחילה אין צריך לברך ברכה אחרונה, א"כ מה לי יש לו כוס או אין לו כוס. ומיישב רבנו, דצריך לומר מ"ש רב עמרם כל זמן שלא בירך ברכת המזון וכו', אינו ר"ל לכתחילה, הא אם כבר בירך יצא, אלא ר"ל כל זמן [ש]בירך שלא כתיקונו בכוס, אפילו אם כבר בירך ברכת המזון צריך לברך גם ברכה אחרונה. ואע"פ שלפ"ז עיקר חסר מן הספר, דהו"ל לרבנו לגלות לנו דפירוש כל זמן שלא בירך, ר"ל בירך כתקונו, מ"מ גילה (כ"כ) זה בלשונו במה שכתב, אבל אם אין לו כוס ברכת המזון צריך לברך וכו'. ר"ל צריך משמע דצריך עכ"פ, וזה לא מוזכר בלשון רב עמרם אם לא כמו שכתבתי, דפירוש כל זמן שלא בירך, ר"ל בירך כתיקונו. עכ"ל הדרישה. והמעיין יראה שזה ממש דעת הב"י בפירוש לשון זה, וזה שדקדק הב"י בלשונו לומר, אבל היכא דלית ליה כוס לברה"ז, (דאיכא) [דליכא] אגב, אין ברכת שלש פוטרת מעין שלש, הילכך צריך לברך אחריו ברכה אחת מעין שלש. ולפ"ז יהיה פירוש לשון רב עמרם, כוס של קידוש, כל זמן שלא בירך ברכת המזון כתיקנה, חייב לברך ברכה אחרונה, כלומר מעין שלש, הא אם בירך ברכת המזון כתיקנה, אין צריך לברך אחר כוס של קידוש. והדר מפרש דברכת המזון שלא כתיקנה, הוא כשאינה על הכוס, וזהו שכתב והני מילי שאין לו כוס לברכת המזון וכו'. עכ"ל. והוא כפירוש הדרישה, ואין שום קושיא לפ"ז על הב"י. וק"ל. (זרח יעקב)

רלד) שם ואינו טעון ברכה לאחריו. ונראה דאפילו מקיים קידוש במקום סעודה בשאר דברים קודם הסעודה, אין הקידוש טעון ברכה לאחריה, שהוא טפל להסעודה. ותדע, דהא ביין מירי הכא, וכיון ששתה שיעור שצריך לברך עליה ברכה אחרונה כבר קיים קדוש במקום סעודה לדעת הב"י והרמ"א ז"ל (סימן רע"ג ס"ה). (תהלה לדוד – סק"ט)

רלה) שם ואינו טעון ברכה לאחריו. ואפילו אם קידש קודם נטילת ידים. משבצות זהב [סק"ז]. ואם שותה יין מלבד הקידוש ג"כ אינו צריך לברך אחריו, דברכת המזון פוטרו. ואם שותה שאר משקה קודם הסעודה מלבד כוס הקידוש, צריך לברך אחריו, אא"כ יברך ברכת המזון על כוס. תניא [ש"ע הגר"ז סי"ג]. (באר יעקב – קרויזר – סקי"ד)

רלו) שם ואינו טעון ברכה לאחריו. לאפוקי מדעת רב עמרם גאון [ח"ב סימן י"ד] שהביא הטור באריכות, דס"ל דברכת המזון אין פוטר ברכה אחרונה של יין, אבל כל הפוסקים חולקין, דמיקרי צרכי סעודה. וכן כל היין ששותה בין לפני סעודה בין באמצע בין בסוף, כולו ברכת המזון פוטרו. והטעם מבואר לעיל בסימן קע"ד במג"א (סק"ט) ובמה שכתבתי שם. (בגדי ישע)

הערות וציונים

116. נדפס באות הקודמת.

אוצר ההלכה

רלז) שם דברכת המזון פוטרתו בין שהיא על הכוס וכו׳. כתב הטור (שטה ל״א), וכל שכן בכוס של קדוש וכו׳. נ״ב: אבל הרשב״א ז״ל בתשובה ([ח״א] סימן תרכ״ה) כתב שצריך לברך על הגפן בכוס של קדוש. (כנסת הגדולה – הגה״ט)

רלח) שם דברכת המזון פוטרתו בין שהיא על הכוס וכו׳. כתב הטור וז״ל: כתב רב עמרם [סדר רב עמרם ח״ב סימן י״ד], כוס של קידוש כל זמן שלא בירך ברכת המזון חייב לברך עליו ברכה אחרונה, והני מילי כשאין לו כוס לברכת המזון, אבל אם יש לו כוס לברכת המזון וכו׳, לא בעי לברוכי אחר כוס של קידוש, שנפטר בברכה של שלש. ואיני מבין דבריו וכו׳, מיהו י״ל וכו׳. ופירש מרן בב״י דהכי קאמר, דלדעת רב עמרם דברכת המזון פוטרת כוס של ברכת המזון, פוטרת נמי לכוס של קידוש באגב, אבל אם אין לו כוס לברכת המזון דליכא אגב, אין ברכת המזון פוטרת מעין שלש, לכך צריך לברך אחריו מעין שלש. ע״ש. מבואר דס״ל דאין ברכת המזון פוטרת מעין שלש של היין. וכן דעת הראב״ד בספר תמים דעים[117] והרמב״ן במלחמות בפרק ערבי פסחים [פסחים כד.], דאין ברכת שלש פוטרת מעין שלש אלא במידי דזיין, ולא היין ששתה אחר הסעודה, ודלא כמו שפסק מרן בסימן ר״ח [סי״ז], דברכת שלש פוטרת היין. ע״ש. מיהו רב עמרם ס״ל דברכת המזון פוטרת כוס של ברכת המזון, דכיון דמחמת הסעודה הוא, חשיב כיין שבתוך הסעודה, אבל כוס של קידוש אינו נפטר אלא באגב. ונ״ל הכרחו מה שהקשו התוספות בברכות (דף ל״ז [ע״א] בד״ה נתן וכו׳) לרבן גמליאל דס״ל דצריך לברך ברכת המזון על שבעת המינין, אי ברכת המזון טעונה כוס, א״כ אין לדבר סוף. ותירצו, כיון דאינו שותה אלא מלא לוגמיו מודה רבן גמליאל. ע״ש. אבל רבנו צמח [הובא בספר העתים סימן קמ״א עמ׳ קפ״ה] ורב עמרם [סדר רב עמרם ח״ב סימן י״ד] ס״ל בקידוש דלא יצא במלא לוגמיו אלא צריך רביעית, כמבואר בטור (סימן רע״א [סי״ג]), וה״ה בכוס של ברכת המזון, וא״כ לרבן גמליאל צריך ברכת המזון, אלא ודאי בכוס של ברכת המזון אינו צריך לברך אחריו, דברכת המזון פוטרתו.

אבל הרואה דברי רב עמרם בסידורו כ״י יראה דאינו כן, וז״ל: כוס של קידוש, כל זמן שלא בירך ברכת המזון, כיון דעדין לא מסח דעתיה, דהא אית ליה כוס של ברכה, לא צריך לברוכי אחר כוס של קידוש. ואי קשיא לך א״כ למה מברך על כוס של ברכת המזון בפה״ג, משום (דמפסקי) [דאיפסיק] בברכת המזון. והיכא נמי דלא הו״ל לבד מן ההוא כוס של קידוש, ואיקרי ובריך ברכת המזון, נפק בברכת המזון, ולא יכיל למהדר ברוכי על הגפן בתר ברכת המזון וכו׳. עכ״ל. הרי דס״ל דאפילו אין לו כוס לברכת המזון אין צריך לברך ברכה אחרונה על כוס של קידוש, דברכת המזון פוטרתו. אלא דלכתחילה צריך לברך אחריו קודם ברכת המזון. אבל אם יש לו כוס לברכת המזון, אין צריך לברך אחר כוס של קידוש, כיון דלא מסח דעתיה, שיש לו לשתות כוס של ברכת המזון. ומ״מ צריך לברך על כוס של ברכת המזון בפה״ג, משום דברכת המזון מפסקת, ודלא כמ״ש בספר ערך השלחן בהשמטות [סימן ק״צ סק״ב] דס״ל דאין צריך לפניו. ע״ש. אלא אע״ג דאין צריך לברך אחריו, צריך לברך לפניו, כדעת בה״ג [הלכות ברכות פ״ז עמוד פ׳]. מיהו לשון רב עמרם שכתבתי אינו מוכרח דס״ל דברכת המזון פוטרת כוס של ברכת המזון, אלא דאם יש לו כוס לברכת המזון אין צריך לברך אחר כוס של קידוש, דיוצא ידי חובתו בברכת הכוס של ברכת המזון, ואע״ג דברכת המזון הוי הפסק לברכה ראשונה, לא הוי הפסק לברכה אחרונה. ועיין מ״ש בסימן תע״ד [סק״ב].

(ערך השלחן – שיירי ערך השלחן)

הערות וציונים

117. עיין שם בסימן ל׳, וכן מפורש בדברי הראב״ד בהשגותיו על בעל המאור (פסחים כד: אות ב׳).